

CADERNOS DE
Subjetividade



NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

CADERNOS DE SUBJETIVIDADE

**Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP**

Cad. Subj. S. Paulo v. 1 n. 2 pp. 137-274 set./fev. 1993

Catálogo na Fonte - Biblioteca Central / PUC-SP

Cadernos de Subjetividade / Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. - v.1, n.2 (1993) -
- São Paulo, 1993-

Semestral

I. Psicologia - periódicos I. Instituição.

ISSN 0104-1231

CDD 150.5

Cadernos de Subjetividade é uma publicação semestral do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Revista financiada com a verba de apoio institucional da CAPES ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)

Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica

Coordenação

Luís Cláudio Figueiredo

Vice-Coordenação

Martina Ancona Lopes Gristi

Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade

Coordenação

Sueley Rolnik

Cadernos de Subjetividade

Conselho Editorial

*Dany Al-Behy Kanaan, Inês R. B. Loureiro, Marian A. L. Dias Ferrari,
Nelson Coelho Júnior, Patrícia Vianna Getlinger*

Produção Editorial

Dany Al-Behy Kanaan e Marian A. L. Dias Ferrari

Projeto Gráfico e Capa

Ângela Mendes

Produção Gráfica

Fernanda do Val

Composição de Texto

Jussara Rodrigues Gomes

NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE

O Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, um dos quatro núcleos que compõem o Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, é uma proposta de curso de pós-graduação que nasceu como formalização de um movimento que vinha ocorrendo, há alguns anos, em nosso Programa: toda uma vida extracurricular, feita de seminários, conferências, cursos, grupos de estudo etc., que se organizavam para dar conta de demandas emergentes nos trabalhos desenvolvidos, tanto pelo corpo docente, quanto pelo corpo discente. A decisão de oficializar este modo de funcionamento, visou dar crédito àquilo que constituía o real trabalho de investigação que desenvolvíamos e eliminar aquilo que se transformara em mera obrigação formal, sem uma produtividade efetiva. Visávamos, com isso, incentivar o gosto pelo estudo, pela reflexão e a escrita, e funcionar como um suporte, o mais consistente possível, para o trabalho de todos, o que nossos primeiros anos de existência parecem ter confirmado. Nossa intenção é que cada um possa concentrar-se em torno de seus interesses, desde seu ingresso no Programa, visando com isso não só maximizar as oportunidades de avançar em seu trabalho, mas também encurtar o prazo para a defesa da dissertação e/ou tese.

Suely Rolnik

S

A

E

E

D

T

S U M Á R I O

APRESENTAÇÃO	139
EDITORIAL	143
ENTREVISTAS	
Gênese e doação na clínica <i>Rogério da Costa e Paulo Cesar Lopes</i>	145
DOSSIÊ: LINGUAGENS	
O terceiro ouvido – Nietzsche e o enigma da linguagem <i>Alfredo Naffah Neto</i>	151
A linguagem fala e o sujeito também <i>Nelson Coelho Júnior</i>	157
O que (não) se vê atrás da porta <i>Décio Orlando Soares da Rocha</i>	163
A suspensão da palavra <i>Pedro de Souza</i>	169
A psicanálise no contexto das autobiografias românticas <i>Luiz Augusto M. Celes</i>	177
TEXTOS	
A militância como modo de vida. Um capítulo na história dos (maus) costumes contemporâneos <i>Luís Cláudio Figueiredo</i>	205
Goya: conflitos. Subjetividade, história e arte na passagem do século XVIII para o XIX, a partir de um estudo da vida e obra de Goya <i>Patrícia Vianna Getlinger</i>	217
Do paradigma científico ao paradigma ético-estético e político: a arte como perspectiva nas soluções educacionais <i>Marisa Lopes da Rocha</i>	235

COMUNICAÇÕES

- Pensamento, corpo e devir. Uma perspectiva ético/estético/política
no trabalho acadêmico
Suely Rolnik 241

RESENHAS

- A alma do mundo está doente
Lídia Arantagy 253
- Althusser – Uma biografia do invisível
Marian A. L. Dias Ferrari 254
- Desconstruindo a noção de tempo
Maria Sylvia Porto Alegre 256
- Uma ponte entre psicanálise e política
Celina Ramos Couri 258

- INFORMES 263

O número de estréia de *Cadernos de Subjetividade*, lançado em março de 1993, obteve uma repercussão surpreendente para uma publicação de origem acadêmica. Isso mostra que há um espaço crescente – na universidade e também fora dela – para a produção e o debate dos temas relacionados à subjetividade.

O reflexo desta boa aceitação aparece neste segundo número de várias maneiras. Recebemos contribuições provenientes de diversas partes do País, de autores com as mais variadas formações, muitos dos quais inéditos. Isso vem ao encontro de nossa expectativa em promover uma interlocução sempre renovada entre aqueles que se inquietam e questionam a contemporaneidade.

Diferente do número anterior, no qual 'Entrevistas' e 'Dossiê' dedicaram-se exclusivamente a prestar uma homenagem a Félix Guattari, no atual 'Entrevistas' apresenta um texto resultante do diálogo de Rogério da Costa com Paulo Cesar Lopes acerca da prática clínica; por sua vez, o 'Dossiê' é dedicado à discussão das 'linguagens', mais um reflexo da multiplicidade que pretendemos explorar, não nos restringindo a uma só abordagem, mas criando um espaço no qual circulam as diferentes manifestações sobre o tema. No 'Dossiê' temos dois textos que dizem respeito à fala na situação terapêutica, sendo que o de Alfredo Naffah privilegia a leitura nietzschiana, enquanto o de Nelson Coelho enfoca a concepção de linguagem de Merleau-Ponty. Em seguida, temos três textos que privilegiam uma certa concepção de 'linguagem' e sua aplicabilidade em contextos diversos. Décio Orlando Soares da Rocha destaca as idéias de Guattari no campo da lingüística; Pedro de Souza, partindo de uma carta enviada ao Grupo de Afirmação Homossexual (Somos), "visa examinar discursivamente o problema da expressão do sujeito na história" deste movimento na década de 1980; Luiz Augusto Celes em seguida, trata desta expressão do sujeito nas autobiografias românticas e na clínica psicanalítica.

'Textos' apresenta três temas bem diversos. O primeiro, por Lufs Cláudio Figueiredo, trata da subjetividade do militante; em seguida, Patrícia Getlinger faz um estudo da subjetividade por meio da vida e obra de Goya; e Mariza Lopes da Rocha desenvolve o tema do paradigma ético-estético-político e a criatividade no espaço escolar.

Neste número, também encontramos a comunicação de Suely Rolnik, por ocasião de seu concurso de ascensão na carreira na PUC-SP, na qual ela expressa sua concepção de trabalho acadêmico. Na seção 'Resenhas', temos o livro de James Hillman, *Cidade e alma*, por Lúcia Arantagy; o livro de Louis Althusser, *O futuro dura muito tempo*, por Marian Dias Ferrari; o livro de Jacques Le Goff, *História e memória*, por Maria Sylvia Porto Alegre; e a dissertação de mestrado de Maria Auxiliadora Arantes, *Pacto revelado: abordagem psicanalítica de fragmentos da vida militante clandestina*, por Celina Couri.

Fechando o número, 'Informes' traz a programação do Núcleo para o segundo semestre de 1993.

Esperamos que este segundo número continue a propiciar o debate e a troca de idéias iniciadas no semestre passado.

Conselho Editorial

E

Mác
telefon
neuros
aids, t
co, me
nancei
cinema
sacres,
na, mu
tica, i
prostitu
nomes,
dades v

Subj
se/hete
tal/sing
ca/corp
rede/riz
cessos
nação/e

O an
uma na
rogênes
interfac
verso de

*A entrev.
no qual en

GÊNESE E DOAÇÃO NA CLÍNICA*

Rogério da Costa
Paulo Cesar Lopes

A doação é um conceito cristão, a gênese é um conceito nômade.

Máquinas, indústrias, automóveis, telefones, computadores, asma, fax, neuroses, inflação, corrupção, mídia, aids, trânsito, tráfego, tráfico, jurídico, mercadorias, negócios, juros, financeiro, moléculas, índios, televisão, cinema, arte, favela, violências, massacres, extermínios, poesia, membrana, musicalidade, festas, dores, genética, intrigas, amores, sexo, livros, prostituição, palavras, signos, cores, nomes, afetos, paixões, delírios, realidades virtuais etc.

Subjetividade/multiplicidade/osmose/heterogênese/devires/espaco fractal/singularidade/consistência/política/corporificações/gêneses/conexões/rede/rizoma/ecologia do espírito/processos de multiplicação dos eus/encefalação/emergência.

O ambiente acima é um hipertexto, uma nascente heterogenética. A heterogênese é o jorro das conexões, das interfaces, do hipertexto, desse universo de mesclas.

Tudo *isso* é um estofo, uma matéria. Se há alguma coisa a ser tratada, ela tem diretamente a ver com *isso*.

Como pensar uma clínica hoje?

Incluir esse ambiente em todos os campos de tratamento da subjetividade, trazer para esses campos todos os movimentos da realidade, da produção real de subjetividade, não seria isso que precisaria ser feito?

Parece normal que as práticas atuais de tratamento da subjetividade tenham uma pretensão cientificista, na medida em que uma ciência destaca seu objeto de um fluxo de realidade e o compreende segundo um certo rol de variantes. Contudo, para analisar um tal objeto, no caso a subjetividade humana, essas práticas podem recorrer a modalidades categoriais (psicopatológicas) muito distantes da compreensão dos processos de subjetivação, de efetuação da realidade. Quando isso

*A entrevista de Rogério da Costa, concedida a Paulo Cesar Lopes, acabou resultando no presente texto, no qual entrevistador e entrevistado sintetizam suas idéias a respeito da prática clínica.

acontece, elas respondem à demanda de seres que esperam que algo seja *dado* como referência de valor, como referência de autoposicionamento existencial. E, no entanto, o fundamental é sempre a construção da existência, o construtivismo da existência: esse a nosso ver seria o problema alvo de uma análise. Para tanto ela precisaria efetivamente trabalhar a subjetividade num outro plano, a fim de desprender as amarras que implicam esta dupla captura: uma captura *dada* por algum *outro* e também uma captura *desejada*.

É importante lembrar que essa captura *desejada* nada mais é que o eterno jogo da produção de uma necessidade, de instauração de uma demanda. No caso da clínica, podemos pensar que, por um lado, teríamos o *desejo* do analista investido num certo plano de categorias que lhe assegurariam um lugar, um movimento; por outro lado, teríamos o *desejo* do analisando que investiria um suposto saber do analista. É difícil, porque essa dupla captura instala um plano de necessidade, uma cadeia de demandas e, com isso, acaba-se por esquecer que só há gênese, emergência, encarnações singulares onde se processa a existência. Ela não pode ser *dada* por nenhum outro, é o *seu* ovo que deve ser fecundado e as suas conexões é que vão determinar isso, as suas redes.

Como pensar a heterogênese numa clínica? É preciso antes de tudo dis-

tinguir o condicionante, o transcendental, o atemporal da gênese. É a idéia de uma gênese que vai se desdobrar em todos os operadores desse ambiente hipertextual. Lembra-se do espaço fractal? Um espaço fractal numa clínica, por exemplo, onde é que ela é fractal?

Ela é fractal no ambiente, ou seja, a ecologia do espírito está lá presente. A cada momento numa situação clínica, em cada caso clínico estaremos diante de um movimento, de uma dobra, da encarnação de um personagem, de um dos *eus* larvares, ou mais de um ao mesmo tempo. Isso é que vai produzir a distinção, a singularidade, talvez por isso possa-se dizer 'este' caso. Esses pequenos *eu* larvares, em suas dobras fractais constroem uma curva psíquica que não pode ser compreendida por meio de um modelo externo, mas sim a partir de todas essas microconstruções que efetivamente a compõem.

A psicanálise com pretensão científica deve necessariamente perder essa dimensão fractal toda vez que rebate essas dobras segundo um único parâmetro universal. A crítica fundamentalmente se calca nisso, ou seja, na criação de universais. Toma-se esses 'n' *eus* que efetuam essas dobras aparentemente indiscerníveis e diz-se: a subjetividade funciona 'assim'. Constrói-se então um eixo, um pilar que sustenta todo um sistema baseado nessa apreensão, é um recorte que se faz. Só que um recorte reducionista que, no fundo, ainda reitera essa

mesma demanda de *doação* cristã que está em jogo. O desejo de cientificismo é isso, a encarnação disso.

Se o nosso problema aqui é clínica, estamos pressupondo uma subjetividade que é passível de ser tratada, há o que ser feito ali, há como intervir nessa subjetividade para romper com esse cordão umbilical que é a doação divina. Ora, a doação divina pode ser entendida aqui em muitos sentidos: doação que é transcendente ou transcendental, doação do dado, da forma, do bom senso e do senso comum. No caso da clínica nos confrontamos com toda uma série de categorias psicopatológicas, estruturas, esquemas etc. Essas categorias são um pouco como aquelas do entendimento kantiano. O analista, neste caso, aplicaria tais categorias psicopatológicas em seu exercício, ou seja, elas seriam o condicionante a partir do qual ele apreenderia o universo psíquico do analisando. E no entanto o que tem que acontecer é uma reversão, uma possibilidade de engajamento com o ambiente heterogenético. Poder-se-ia objetar aqui que estaríamos diante de mais uma categoria. Contudo, não se trata disso. Trata-se de idéias problemas, idéias problemáticas, a multiplicidade não sendo uma categoria, pois enquanto ela não for encenada, dramatizada, encarnada, ela não é nada. Ela não se apresenta como um universal. Heterogênese, osmose, singularidade, nada disso é dado, isso é virtual e tem que ser encarnado, com valor de refe-

rência estrito, localizado. Tem que atualizar, é o fundamental nesses operadores.

Numa clínica, como pensamos isso? O importante é que se produza desamarras todo o tempo, mas sem cair no negativo, sem afundar, sempre na linha da positivação da existência. O que significa romper com a representação? Não querer doação, querer produzir sua própria subjetividade, construir sua própria existência, inventá-la sempre. Não há dado no plano da existência, deve-se sempre questioná-la, problematizá-la todo o tempo, viver as mínimas situações sensíveis, poder ser afetado, investir e valorar seus afetos. Contudo, usualmente, não querer doação é entendido como desejar a morte ou querer a desordem, pois nesse momento se estaria fora do bom sentido, onde só haveria morte, caos como morte. Entretanto, verificamos hoje que é perfeitamente possível pensar a emergência como gênese, emergência sem doação. De um protoplasma, de uma célula, passando pelo político, pelo social até o cosmológico, pode-se constatar que tudo é possível num sistema de auto-produção, num sistema heterogenético sem transcendência, sem condicionantes do afeto, sem doação, ou seja, constatar que todas essas dimensões da existência podem se auto-organizar. O problema é pensar a conquista de um plano de consistência que não demande um dado que traga a segurança, a ilusão de seguridade. Caso

contrário, não estaríamos inventando novas modalidades de sintomas?

A idéia da pedagogia é importante. Há um trabalho que é o exercício, uma pedagogia da experimentação, sua valoração. Isso porque encenação, fabulação, delírio têm uma positividade que é absolutamente desprezada no plano da doação. O cinema de Godard, segundo Deleuze, é uma pedagogia da percepção, porque rompe com a expectativa dos mecanismos sensorio-motores. Na verdade podemos falar de pedagogia em vários outros planos, a literatura é também uma pedagogia do entendimento, da inteligência e também dos afetos. A arte é pedagogia, a ciência hoje é pedagogia, assim como a informática, pois ela está forçando o pensamento a entrar em confronto com planos até então inéditos. Por que a clínica não seria uma pedagogia? E neste caso, que espécie de pedagogia a clínica poderia ser? Por outro lado, como você pode pensar isso com relação ao ideal de neutralidade do analista na psicanálise, por exemplo? Na verdade, há sim uma pedagogia na clínica, mas uma pedagogia na qual o analista pode não estar querendo arriscar: neste caso, sua própria subjetividade parece já estar engajada, capturada por toda uma rede que ele não quer colocar em jogo, em questão. É preciso sempre lembrar que estamos falando de um campo de experimentação, laboratório de subjetividade, de coisas vitais. Nesse sentido seria preciso repensar operadores con-

ceituais da psicanálise como transferência/contratransferência etc.

Intervenção. Não podemos imaginar uma intervenção que não pressuponha a figura do analista como mais um ator desse espaço fractal, absolutamente encarnado nesse plano de multiplicidade, de heterogênesse. Há um exemplo do Nietzsche em que ele encontra uma menina que acaba de sair da igreja e lhe pergunta se ele acredita em Deus. Ele responde que sim. A nosso ver é essa percepção que imaginamos para uma analista heterogênico, poder entender que está diante de alguém cuja subjetividade é modulada constantemente pela máquina da mídia, do capital etc., que lhe impõem mil demandas. Ele precisa saber lidar com isso. Isso é também uma construção. Também se constrói permanentemente um 'analista'. Não existe 'O' Analista, 'O' Terapeuta, existe sim um *agenciamento analítico*, é preciso que se escape do 'O'. O único contrato possível no 'tratamento' da subjetividade seria um contrato de *agenciamento analítico*, pois isso já traz a implicação do ambiente heterogênico fractal. Esse seria um contrato aberto, que implicaria a produção da subjetividade de cada um desde sempre a cada encontro.

Lembremos que o condicionante ou transcendental em Kant deveria garantir a constituição do objeto. Esse objeto apareceria enquanto fenômeno delimitado pelo condicionante ou campo transcendental. Agora, se se diz

que o
mo u
que e
arrast
passa
versos
na rel
os un
tervir
da sul
sibilid
ção de
titui c
real, i

que o objeto é sujeito e funciona como *universo atrator*, na verdade é ele que está conduzindo, é ele que está arrastando. Ora, uma intervenção não passaria por aí? A conexão com *universos atratores*, o analista perceber na relação com o analisando quais são os *universos atratores* que podem intervir em determinadas linhas, fendas da subjetividade. Não se trata de sensibilidade, mas antes da experimentação daquilo que no encontro se constitui como elemento atrator conectivo, real, disparador na subjetividade do

analisando. Esse atrator deve ter a força de promover a ruptura das amarras, força de abrir para a construção de novos movimentos neste ambiente heterogêneo. Finalmente, é no 'fora' que tudo vai se passar.

Rogério da Costa é mestre em filosofia pela USP e doutorando em filosofia pela Université Paris X, Nanterre.

Paulo Cesar Lopes é psicanalista, mestrando do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

D

O m

O hon
tes, ut
da, qu
vantag
que ne
vel, de
pulaçã
lisa, re
do que
é idênt
abanda
das can
relativo
sário

*Psicoter
Pós-Grad
cologia cl
de um ter
coterapia

O TERCEIRO OUVIDO – NIETZSCHE E O ENIGMA DA LINGUAGEM

Alfredo Naffah Neto*

O mundo na medida do homem

O que é (...) a verdade? Uma multidão movente de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos, em resumo, um conjunto de relações humanas poeticamente e retoricamente erigidas, transpostas, enfeitadas, e que depois de um longo uso, parecem a um povo firmes, canônicas e constrangedoras: as verdades são ilusões que nós esquecemos que o são...¹

O homem, ao procurar dominar a natureza e se comunicar com seus semelhantes, utiliza *conceitos* como *signos de reconhecimento*², mas esquece, em seguida, que ao fazer isso traduz deveres singulares por generalidades abstratas. A vantagem é que aquilo que acontece e se produz de forma única, inexprimível, que nem sequer é idênticamente, mas *devém* diferencialmente, torna-se nominável, designável, reconhecível, podendo ser objeto de comunicação e de manipulação de diferentes tipos. O inapreensível é capturado num signo que o paralisa, recorta e aprisiona: doravante quando alguém disser “folha” todos saberão do que se trata. Mas saberão, mesmo? “Tão exatamente como uma folha nunca é idêntica a outra, assim também o conceito de folha foi formado graças ao abandono deliberado dessas diferenças individuais, graças ao esquecimento das características...”³ O conceito constrói, pois, um *esqueleto de mundo correlativo aos usos humanos*; e essa construção envolve um *esquecimento necessário das diferenças, das singularidades, dos estados de perene*

*Psicoterapeuta, professor do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, Mestrado em filosofia pela USP e doutorado em psicologia clínica pela PUC-SP. Possui vários livros publicados, sendo os três últimos: *Paixões e questões de um terapeuta* (ed. Ágora, 1989), *O inconsciente como potência subversiva* (ed. Escuta, 1992) e *A psicoterapia em busca de Dioniso – Nietzsche visita Freud* (ed. Escuta - no prelo).

transmutação imanentes a tudo que está aí, rumo às identidades estáveis, passíveis de comunicação e manipulação.

Não há nada, pois, a se esperar desse uso da linguagem a não ser aquilo a que se propõe: tornar o inapreensível, o fugidio, designável e reconhecível, fundar a comunicação e o domínio da natureza segundo *critérios utilitários* de sobrevivência da espécie humana. O contra-senso, que daí se segue, provém, segundo Nietzsche, da expectativa de que esse instrumental simbólico, descartado, utilitariamente construído por sobre o *esquecimento da profusão de singularidades que é o mundo*, possa ainda guardar qualquer *relação interna* com o seu ser. A *vontade de verdade* nasce desta ilusão e vai, então, servir de ancoreadoiro à filosofia e às ciências.

Transpondo essas colocações para o nosso universo psicoterapêutico – na maior parte das vezes eminentemente verbal – é possível constatar o quanto nós, terapeutas, somos também assolados por essa ilusão. Ouvir um paciente dizendo “meu pai”, “minha mãe” ou “meu filho” seguidos de uma afirmação qualquer nos dá, grande parte das vezes, a ilusão de que *sabemos* do que ele fala. Ou, se não sabemos ainda, saberemos em algum momento, enquanto há a expectativa e a vontade de verdade. A maior parte das perspectivas terapêuticas – uma boa parcela da psicanálise aí compreendida – resvala e rodopia nessa busca, ainda que muitas vezes a disfarce sob o termo “verdade inconsciente”. Pois a crítica nietzschiana aplica-se tanto aos apologistas da “verdade consciente” quanto aos da “verdade inconsciente”. Pressupor que a verdade emergirá através da linguagem consciente ou através de algum significante recalcado que, através de uma série de malabarismos técnicos ganhará palavra e voz no momento oportuno, dá no mesmo: apenas se adia e se transmuta o lugar da verdade. A ilusão permanece.⁴

Questionar a vontade de verdade significa ir além disso, ou seja, perceber que onde quer que se esteja “descobrimo” verdades, está-se apenas reafirmando uma forma de *poder* garantida pela hegemonia de um *código*; e saber as conseqüências disso. Num âmbito terapêutico, não penso que esse exercício produza efeitos diferentes do que uma reafirmação narcísica do poder do terapeuta e do seu referencial teórico, reencontrando no “real” aquilo mesmo que lá foi projetado. Como dizia Nietzsche “... supondo que projetamos certos valores nas coisas, em seguida esses valores *re-agem* sobre nós, assim que tivermos esquecido que fomos seus autores”⁵. Tautologia. Alienação.

A outra saída é tentar reverter todo esse platonismo e buscar um outro uso da linguagem, que escape ao domínio da *representação*⁶.

An

que
que

uma
uma
entre
uma

pouc
total'

Por c
afeta
acon
pretar
mas e
interp
fecha

Arco-fris que iludem a solidão

É acompanhando Zaratrusta convalescente, na conversa com seus animais, que podemos, quiçá, encontrar apontamentos para uma função da linguagem que opere num âmbito para além da representação:

Ah meus animais (...), continuem tagarelando: onde se tagarela, aí o mundo de estende diante de mim como um jardim. Que agradável é que existam palavras e sons: palavras e sons não são, por acaso, arco-fris e pontes ilusórias estendidas entre o eternamente separado? A cada alma pertence um mundo distinto; para cada alma qualquer outra alma é um ultra-mundo. (...) Como poderia haver para mim um fora-de-mim? Não existe nenhum fora! Mas isso esquecemos tão logo vibram os sons; que agradável é esquecer isso! Não se presentearam, por acaso, as coisas com nomes e sons para que o homem nelas se reconforte? Uma formosa necessidade é falar: ao falar o homem dança sobre todas as coisas. Que agradáveis são todo falar e todas as mentiras dos sons! Nosso amor dança com sons sobre arco-fris multicoloridos⁷.

Não é por mero acaso que na linguagem-em-ato: a *fala* vamos encontrar uma possibilidade de ultrapassar a sua dimensão representativa na direção de uma função basicamente *afetiva*. Afinal, os afetos se formam nas relações vivas entre os homens e é aí, talvez, que a língua pode servir para iludir, dissimular uma solidão insuportável.

“Não existe nenhum fora!” A afirmação talvez possa espantar os leitores pouco familiarizados com Nietzsche. Mas, então, a proposta é de um solipsismo total? Não é bem esse o caso; não existe nenhum fora porque:

... o mundo que nos diz respeito é somente aparência, não é real. (...) O conceito ‘real, verdadeiramente existente’ nós o tiramos primeiramente desse ‘nos dizer respeito’; quanto mais somos tocados em nossos interesses, mais acreditamos na ‘realidade’ de uma coisa ou de um ser. ‘Isso existe’ significa: eu me sinto existindo no contato com isso⁸.

Por outro lado não há outro mundo “real”, “objetivo”, além desse que nos afeta e nos dá sinal de sua presença: “Não há acontecimento em si. O que acontece é um conjunto de fenômenos, escolhidos e reunidos por um ser interpretante”⁹. Ou seja, é a interpretação que articula e dá forma ao acontecimento; mas ela é obra das nossas necessidades, dos nossos instintos, portanto de *forças interpretantes*. Haveria solipsismo se essa interpretação fosse obra de *sujeitos*, fechados em si mesmos, aprisionados nas suas representações de mundo; porém

também: "... 'o sujeito' " é uma *criação* desse gênero (...): uma *simplificação* para designar, enquanto tal, a força que aloca, inventa, pensa, por oposição a toda alocação, invenção, pensamento..."¹⁰. Ou seja, não há fora, mas também não há dentro; o dentro e o fora são *criações* das forças interpretantes, que *simplificam* o acontecimento – tornando-o mais representável perante a comunidade humana – através da conhecida oposição sujeito-objeto.

Entretanto, há solidão. Quando o homem compreende, finalmente, a morte de Deus e o que ela significa: a ausência de qualquer tipo de garantias a priori para a vida, ele acaba, paradoxalmente, por "ter o mundo na mão, sem ter mais onde se segurar", como diz José Miguel Wisnik, num de seus poemas.¹¹ É frente a esse "eternamente separado" – sem garantias de qualquer permanência, de qualquer verdade – esse deserto solitário, que a língua pode funcionar como "arco-fris, multicolorido", "ponte ilusória" para que o homem possa "se reconfortar no seio das coisas". Uma "formosura mentirosa" que lhe possa devolver o amor fundamental: o *amor fati*. O ato através do qual as coisas são batizadas com nomes e sons é o mesmo que produz o esquecimento da solidão e ensina o homem a dançar com os sons por sobre os arco-fris multicoloridos, o que quer dizer: por sobre as cascatas de ruídos e reverberações esfuziantes que constituem a língua no ato da fala. Se a linguagem-representação aprisionava num mundo ideal, imaginário, a linguagem-afeto talvez possa ensinar a andar no mundo dos homens, no momento em que as últimas garantias vêm abaixo. *Redescobrir a própria potência, aprendendo a dançar a língua dos afetos*: não está aí apontada uma possível solução? De qualquer forma, as alternativas não são muitas num mundo onde não há mais onde se segurar. "Se o meu mundo cair" – aconselha o poeta – "eu que aprenda a levar"¹². E levar/dançar sobre todas as coisas pode resumir-se num ato mágico denominado *fala*.

O terceiro ouvido e a musicalinguagem

No aforismo 246 de *Além do Bem e do Mal*¹³, Nietzsche comenta:

Que tortura são os livros escritos em alemão para aquele que possui o *terceiro* ouvido! Como se detém contrariado junto ao lento evoluir desse pântano de sons sem harmonia, de ritmos que não dançam, que entre os alemães é o amado de 'livro'? (...) Quantos alemães sabem, e de si mesmo exigem saber, que existe *arte* em cada boa frase – arte que deve ser percebida, se a frase quer ser entendida! Uma má compreensão do seu *tempo*, por exemplo: e a própria frase é mal entendida! Não ter dúvidas quanto às sílabas ritmicamente decisivas, sentir como

cal? E
para e
captar
os leg
denso
diz/ve
ta, abr
da voz
às vez
tes ou
pacien
penden
que os
E
trapas
dos af
penosa
sentati
tentaç
neço l
ritmo,
quando
uma o
sentido
respon

Notas

1. F. I.
em

intencional e como atraente a quebra de uma simetria muito rigorosa, prestar ouvidos sutis e pacientes a todo *staccato*, todo *rubato*, atinar com o sentido da seqüência de vogais e ditongos, e o modo rico e delicado como se podem colorir e variar de cor em sucessão: quem, entre os alemães que lêem livros, estaria disposto a reconhecer tais deveres e exigências, e a escutar tamanha arte e intenção na linguagem?

Quem ousaria decifrar um discurso como se decifra uma partitura musical? E aguçar o *terceiro ouvido* – que é o que apreende o *incorporal* do texto – para os sons harmônicos, os ritmos que dançam? Quantos estariam aptos a captar o seu *tempo* – no sentido musical do termo – e discriminar os *staccatos*, os *legatos*, os *rubatos*? E a variação das cores e dos matizes: os tons escuros e densos transmutando-se em clareza flutuante, capaz de levitar nos limites do dizível? E conseguir discriminar um *tremolo*, lá onde o som reverbera e se agita, abrindo passagem a um afeto sem lugar? E as diferentes mudanças de timbre da voz humana, anunciando ora uma dor camuflada, ora uma alegria contida e, às vezes, devastando espaços afetivos através de suspiros rítmicos, lacrimejantes ou explosões exuberantes, ensolaradas, de prazer? E quem ousaria, sutil e pacientemente, deixar-se afetar por essa multiplicidade metamorfoseante, suspendendo a interpretação precipitada, esperando que o corpo ecoe e responda e que os afetos emergentes dêem forma ao sentido que brota e ilumina?

Esse é, a meu ver, o grande desafio de todo psicoterapeuta que queira ultrapassar o uso representativo da linguagem e abrir-se à dança multicolorida dos afetos, usando a escuta e a fala como canais para a sua pulsação. Tarefa penosa, árdua, dado que o nosso hábito é tecido as malhas da linguagem representativa. Às vezes, no meio de uma sessão, quando me percebo seduzido pela tentação desse hábito, suspendo todo o conteúdo da fala do paciente e permaneço longos minutos escutando apenas a música do discurso: sua melodia, seu ritmo, seu timbre e todas as mudanças e flutuações que se seguem. Geralmente, quando volto às palavras tenho um novo ângulo de visão, deixei-me afetar de uma outra forma, posso – através da minha fala – criar passagem para um novo sentido, uma nova interpretação. Caberia chamar, aí, esse sutil canal, vibrátil e respons'hável, de *segunda garganta*?

Notas

1. F. Nietzsche, Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral, em *O livro do filósofo*, Porto, ed. Rés, p. 94.

2. Nietzsche diz: "Os conceitos são (...) signos de reconhecimento. Não encontramos af nenhuma intenção lógica; o pensamento lógico é uma decomposição" (Fragmento póstumo 1 [50], outono de 1885 - primavera de 1886, *Oeuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1978; v. XII, p. 32).
3. F. Nietzsche, Introdução teórica sobre a verdade..., loc. cit., p. 93, meus grifos.
4. Não basta descrever a "verdade inconsciente" como metáfora (ou metonímia), se ela continua a ser buscada, no processo terapêutico, como o grande ato doador de sentido, revelador daquilo que é. Neste caso, qualquer convergência com a descrição nietzschiana é apenas aparente.
5. F. Nietzsche, Fragmento póstumo 5 [19], verão de 1886 - outono de 1887, *Oeuvres philosophiques complètes*, loc. cit., vol. XII, p. 193.
6. Nietzsche faz referência ao platonismo como originário dessa ilusão, decorrente da formação de conceitos, e que "... acorda, então, a representação, como se houvesse na natureza, fora das folhas, alguma coisa que fosse 'a coisa', uma espécie de forma original segundo a qual todas as folhas seriam tecidas, desenhadas, rodeadas, coloridas, onduladas, pintadas..." (Cf. F. Nietzsche, Introdução teórica sobre a verdade..., loc. cit.; p. 93). Uma forma original deste tipo define, certamente, a *Idéia platônica*, modelo primeiro do qual os entes empíricos são todos concebidos como cópias, representações (etimologicamente: re-apresentações) mais ou menos fiéis.
7. F. Nietzsche, *Así habló Zaratrasta*, tradução de Andrés Sánchez Pascual, Alianza ed., Madrid, 1981, "O convaléscente", § 2, p. 299.
8. F. Nietzsche, Fragmento póstumo 5[19], verão de 1886 - outono de 1887, *Oeuvres philosophiques complètes*, loc. cit., p. 193.
9. F. Nietzsche, Fragmento póstumo 1[115], outono de 1885 - primavera de 1886, *Oeuvres philosophiques complètes*, loc. cit., p. 47.
10. F. Nietzsche, Fragmento póstumo 2[152], outono de 1885 - outono de 1886, *Oeuvres philosophiques complètes*, loc. cit., v. XII, p. 142, meus grifos.
11. J. M. Wisnik, Se meu mundo cair, encarte do CD José Miguel Wisnik, Camerati, 1993.
12. Idem.
13. F. Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 155.

A
 não re
 Escuto
 emaran
 mim, c
 alegria
 apenas
 não fo
 que se
 constru
 a inten
 cem: a
 Ou me
 mútua

Eu
 com a
 de Mer
 Ponty
 ras obr

* Psicólogo
 quinas da
 autor, com
 ta) e autor
 (ed. Escuto

A LINGUAGEM FALA E O SUJEITO TAMBÉM

Nelson Coelho Júnior*

Acabo de falar e fico com a impressão de que disse alguma coisa nova; não repeti nada que me lembre já ter ouvido ou lido. Há uma rápida surpresa. Escuto sons que saem da minha boca; consigo diferenciá-los em meio a um emaranhado de expressões que repetem uma linguagem que está sempre em mim, como em toda parte. A surpresa logo se transforma numa alegria, mas alegria desconfortável: será que acabo de *criar* uma expressão nova? Ou fui apenas criado mais um pouco por essa linguagem que me pré-existe? Será que não foi só o acaso reordenando o que já existe? É o mais provável, mesmo porque sempre me lembram que só sou sujeito em função da linguagem ter me construído. E a lógica me diz que não posso construir o que me construiu. Mas a intensidade da expressão continua me provocando. E outras perguntas aparecem: ainda há lugar neste mundo para um sujeito que ao falar cria linguagem? Ou melhor, será que ainda é possível imaginar um movimento incessante de mútua constituição entre sujeito e linguagem?

1

Este texto pretende expor uma concepção sobre linguagem e sua relação com a noção de sujeito, estabelecida a partir de uma leitura crítica da filosofia de Merleau-Ponty. O estatuto da linguagem no interior da filosofia de Merleau-Ponty não é claro, nem inequívoco. Pouco tematizada em suas duas primeiras obras (*A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*), a

* Psicólogo Clínico. Mestre em Psicologia Clínica (PUC-SP) e doutorando do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. É co-autor, com Paulo Sergio do Carmo, do livro *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência* (ed. Escuta) e autor do artigo 'O inconsciente em Merleau-Ponty', publicado em *O inconsciente - várias leituras* (ed. Escuta).

linguagem parece ser tema de grande interesse na década de 1950, quando além de alguns cursos no Collège de France ainda merece o denso estudo (mesmo que inacabado) publicado postumamente, em 1969, com o título *A prosa do mundo*. Interesse pela linguagem, em Merleau-Ponty, nunca significou adesão incondicional; ele inicia sua participação no debate do VI Colóquio de Bonneval em 1960, dedicado ao tema do inconsciente, expressando um claro desconforto: "Algumas vezes experimento um mal-estar em ver a categoria da linguagem ocupar todo o lugar" (Ey, 1966; p. 143).

Não é de se estranhar que uma filosofia voltada para a vivência perceptiva, que prioriza a tematização do plano pré-reflexivo em detrimento da consciência reflexiva, mantenha com a linguagem uma relação simultaneamente de interesse e distanciamento.

O tema da linguagem estava inegavelmente na moda nestes anos de grande produção de Merleau-Ponty: da filosofia de Wittgenstein à de Heidegger, dos estudos lingüísticos de Saussure à psicanálise de Lacan, passando pela antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Com Lacan e Lévi-Strauss, em particular, Merleau-Ponty mantinha um forte contato não só de ordem acadêmica como pessoal. É difícil saber quais influências foram predominantes em suas idéias sobre linguagem, ainda que por citação, a lingüística de Saussure seja a que se mostre mais presente, além, é claro, da fenomenologia da linguagem de Husserl.

Mas as idéias de Merleau-Ponty são bastante pessoais e precisam ser pensadas em um contexto que envolve toda sua obra. Não é essa, no entanto, a minha preocupação principal aqui; realizei esse percurso em dois outros textos (Coelho Júnior, 1988 e 1992). Agora estou interessado em expor, da forma mais clara possível, a proposta radical da mútua constituição entre sujeito e linguagem.

2

Sujeito e linguagem: intensidades em mútua constituição. Sujeito e linguagem, conceitos que não precisam se opor. O 'e', aqui, não indica dois termos exteriores um ao outro: intensidades em mútua constituição, e não entidades separadas em oposição ou em relação. Este ponto é fundamental. A eterna necessidade em se determinar o primeiro (constituente) para se conhecer o segundo (constituído), deixa de fazer sentido. Como princípio, não há anterioridade do sujeito com relação à linguagem, nem da linguagem com relação ao sujeito. São intensidades. Constituem-se mutuamente. Não há exterior, nem interior. A linguagem não é compreendida como operação do pensamento que está no interior do sujeito. Sujeito e linguagem se constituem a partir da expres-

sivida
menta
sujeito
Merle
pares
fala e
tivame
No pr
human

S
jeito e

A
particul
de todo
aprisori
soberan

O
acumula
tuído, a
falantes.
torne-se

sividade própria de um corpo vivido, se quisermos utilizar uma noção fundamental nos primeiros livros de Merleau-Ponty. Em seus últimos textos ele diria: sujeito e linguagem são *carne (chair)*.¹ Em todo este tema, há sempre em Merleau-Ponty a recusa de uma concepção dualista, marcada pelos recorrentes pares de opostos, como *sujeito e objeto*. "Procurando descrever o fenômeno da fala e o ato preciso de significação, teremos oportunidade de ultrapassar definitivamente a dicotomia entre sujeito e objeto" (Merleau-Ponty, 1945; p. 203). No processo desta descrição, na busca dos fundamentos de toda expressividade humana, surgem como elementos primordiais o silêncio e o gesto:

Nossa visão sobre o homem permanecerá superficial enquanto não remontarmos a esta origem, enquanto não reencontrarmos, sob o barulho das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe este silêncio. A fala é um gesto e sua significação um mundo (ibid.; p. 214).

Silêncio e gesto. Intensidades criativas, campo de intensidades onde sujeito e linguagem se constituem mutuamente, gerando sentidos e um mundo.

3

A linguagem fala e o sujeito também. A linguagem antecede o sujeito particular que a utiliza; mas ao mesmo tempo, criar linguagem é possibilidade de todo sujeito. A linguagem não precisa ser entendida como uma estrutura que aprisiona e determina e tampouco o sujeito precisa ser pensado como o ditador soberano da expressividade. Há movimento constante. Intensa reversibilidade.

Isto prova que cada ato parcial de expressão, enquanto ato comum do todo da língua, não se limita a despender uma capacidade expressiva nela acumulada, mas a ambas recria, permitindo-nos verificar, na diferença entre o sentido dado e o recebido, o poder que têm os sujeitos falantes para ultrapassar os signos no sentido. Não se restringem os signos para nós a um evocar-se sem fim, a linguagem não é prisão onde estamos encerrados, ou o guia a que é preciso confiar-se cegamente... (Merleau-Ponty, 1960; p. 101).

O ato expressivo recria a língua e a própria capacidade expressiva nela acumulada. Há a língua. Há a linguagem. Mas elas não são um em si, já instituído, apenas. Elas são, enquanto são constantemente recriadas pelos sujeitos falantes. A linguagem por já estar aí é o que permite que um ato expressivo torne-se comunicação. No entanto, o ato expressivo é sempre de alguém. E é

por isso que "... a linguagem é bem o que temos de mais individual, ao mesmo tempo que dirigindo-se aos outros, ela se faz valer como universal" (Merleau-Ponty, 1945; p. 120).

4

Fala falada e fala falante. A fala está sedimentada em um grande número de sentidos adquiridos ou já constituídos, mas pode a cada momento inovar, criar novos sentidos, fazer da linguagem uma linguagem nova. Esse movimento entre inovação e sedimentação faz com que Merleau-Ponty (1945; pp. 229-230) sugira a existência de dois tipos de fala:

Poder-se-ia distinguir entre uma fala falante (*parole parlante*) e uma fala falada (*parole parlée*). A primeira é aquela na qual a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui a existência se polariza num certo 'sentido' que não pode ser definido por nenhum objeto natural, procura reunir-se consigo mesma para além do ser e por isso cria a fala como um apoio empírico de seu próprio não ser. A fala é o excesso de nossa existência sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, faz recair no ser aquilo que tendia para além. Surge daí a fala falada, que frui as significações disponíveis como uma fortuna adquirida. A partir dessas aquisições tornam-se possíveis outros atos de expressão autêntica: os do escritor, do artista ou do filósofo. Esta abertura sempre recriada na plenitude do ser condiciona a primeira fala da criança como a fala do escritor, a construção do vocábulo como a do conceito. Tal é esta função que adivinhamos atrás da linguagem, que se reitera e se apóia sobre si mesma ou que, como uma vaga, se comprime e se retoma para projetar-se além de si mesma.

Fala falada e fala falante mutuamente se constituem e estabelecem em sua tensão um movimento que cria a própria linguagem. Não há necessidade de pensarmos a linguagem como síntese, até porque, em certo sentido, ela é simultaneamente apenas fala falada e fala falante. Por outro lado, antecede a fala, mas só existe, paradoxalmente, porque é recriada constantemente pela fala.

5

Psicoterapia, sujeito e linguagem. O trabalho psicoterapêutico acontece em meio a um movimento paradoxal da linguagem: para ser comunicação, a linguagem deve preexistir a cada fala singular; no entanto, simultaneamente,

só po
der d
també
novo
mentc
rfsticc
não é
plano
traball
da fal:
guage:
de ten
temenl
traball
exister

Nota

1. A m
Merl
maté
'elen
fogo
temp
todor
mard

Referência

COELHO
Mer

São

EY, Henri

MERLEAU

só possuirá toda sua potência expressiva se for recriada a cada nova fala. O poder da linguagem situa-se nesse movimento. A fala é repetição, mas pode ser também ato criativo. Pensar o sujeito ou a linguagem apenas como movimento novo e criativo é desconsiderar a necessária repetição, que funciona como elemento de coesão e "estrutura". A pura e simples repetição é o espaço característico da neurose; no entanto, o puro e simples movimento criativo e inovador não é garantia da constituição de um espaço de saúde. Trabalhar na tensão, no plano do "quiasma" ou no "entre", para utilizar conceitos centrais dos últimos trabalhos de Merleau-Ponty, é o desafio de todo trabalho terapêutico. A busca da fala criativa, do movimento inovador, é a prática constante do limite da linguagem e, portanto, do limite do sujeito. O "quiasma", o "entre" é este espaço de tensão. O novo torna-se rapidamente o instituído; e não existe o permanentemente novo. Há tensão entre o já instituído e o novo. É nesta tensão que o trabalho terapêutico pode gerar espaços criativos. É nessa tensão, e só nela, que existem as criatividades.

Nota

1. A noção 'carne' (*chair*) é fundamental na elaboração da Ontologia do Ser Bruto que Merleau-Ponty desenvolve em seu último livro, *O visível e o invisível*: "A 'carne' não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaciotemporal e a idéia, espécie de princípio encarnado que imprime um estilo de ser em todos os lugares onde encontra uma parcela sua." (*Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964; p. 184.)

Referências bibliográficas

- COELHO JÚNIOR, Nelson (1988). *O visível e o invisível em psicoterapia – a filosofia de Merleau-Ponty penetrando a prática clínica*. São Paulo, PUC. Dissertação de Mestrado.
- e CARMO, Paulo S. (1992). *Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência*. São Paulo, Escuta.
- EY, Henri (org.) (1966). *L'inconscient. VI Colloque de Bonneval*. Paris, Desclée de Browe.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- (1960). *Signes*. Paris, Gallimard.
- (1964). *Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

Guat
dade
em s
lingü
tante
(para
res s
de la

Guat
tendo
passa
acred
de un
promi
com C
Subje
inter
espaç
pressu
oferec
(
compl

*Profes
CAP-U
na PUC

O QUE (NÃO) SE VÊ ATRÁS DA PORTA

Décio Orlando Soares da Rocha*

Há algum tempo venho procurando fazer a leitura de textos de Deleuze e Guattari, com um objetivo nem sempre muito claro para mim: misto de curiosidade, admiração e... uma boa dose de disposição para acolher o desafio lançado em seus escritos a todos aqueles que, como no meu caso, se dedicam à área da lingüística. Desafio que não posso no momento avaliar senão em extensão bastante limitada, mas cuja pertinência me parece definitivamente incontestável (para citar apenas dois momentos fundamentais da reflexão dos referidos autores sobre a lingüística, penso em *Kafka por uma literatura menor* e 'Postulats de la linguistique', em *Mille plateaux*).

Se acabo de dizer que o objetivo que norteia minha leitura de Deleuze e Guattari nem sempre se baseia em critérios suficientemente explícitos, não pretendo com isto criar a ilusão de estar fazendo uma autocrítica (o que, aliás, não passaria de mero recurso estilístico). Pelo contrário, neste exato momento, acredito que uma leitura feita 'ao acaso', não se tendo qualquer garantia prévia de um retorno pelo esforço despendido, pode, afinal, revelar-se uma estratégia promissora. Digo isto, porque acabo de ler a transcrição do encontro realizado com Guattari na PUC-SP, em 21 de outubro de 1991, editado em *Cadernos de Subjetividade I*(1), texto que me parecia, de início, responder tão-somente ao interesse do profissional de psicanálise, estando o lingüista excluído do referido espaço de discussão. Julgamento precipitado e mesmo preconceituoso, por pressupor que Guattari pudesse (ou quisesse) escolher de antemão a quem se oferecer como intercessor.

O equívoco, porém, não durou mais de alguns minutos, desfazendo-se por completo ao ser explicitada por Suely Rolnik a questão do sintoma, que parecia

*Professor assistente da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, onde leciona Língua Francesa no CAP-UERJ; mestre em Letras (PUC-RJ); doutorando em Lingüística Aplicada ao Ensino de Línguas na PUC-SP.

assumir, com Guattari, um novo estatuto. Redefinição geradora de angústias para o psicanalista, para o lingüista e para todos aqueles que não podem se impedir “de ver coisas atrás das coisas” (Guattari, 1993; p. 19). Aliás, “ver coisas atrás das coisas” é uma possibilidade admitida por Guattari, na condição, é claro, de que nos lembremos que “... geralmente, atrás da porta não há nada, ou mais exatamente, temos que partir de uma posição de que pode não haver nada atrás...” (ibid.; p. 19)

A reflexão de Guattari parece referir-se basicamente à natureza daquilo que se procura “atrás da porta”. E, neste sentido, uma coisa é certa: definitivamente, lá não se encontra “a chave do enigma a ser decifrado”, o “elo perdido” que traria à luz um sentido previamente constituído, mantido cautelosamente em segredo, à espera do momento de sua revelação. Retomando Lacan, Guattari adverte que “... o inconsciente é um conceito e não uma coisa, não há um inconsciente atrás das coisas” (ibid.; p. 20). Se é isto o que buscamos atrás da porta, todo esforço será inútil: nada lá se encontra. Ou melhor, se é isto o que buscamos, a única resposta possível é mera redundância: atrás da porta se encontra o sistema interpretativo, causalista, que lá depositamos.

Qual a alternativa oferecida por Guattari? Como proceder diante do sintoma? De uma certa forma, a resposta já se encontra presente na própria questão: diante do sintoma, olhá-lo de frente, a fim de cartografar as ligações que ele estabelece com seu ambiente de ocorrência, os agenciamentos de que participa, as possibilidades heterogenéticas de que é portador. “O sintoma habita um território existencial” (ibid.; p. 20); atrás dele (atrás da porta), o que há “... é nada, é o movimento do nada, é o movimento da caosmose, que faz com que se esteja, ao mesmo tempo, no tudo e no nada, na complexidade e no caos” (ibid.; p. 20).

E quanto ao lingüista, como explicar o estranho sentimento de, a partir de um momento preciso do debate com Guattari, sentir-se ele também um interlocutor em processo? O que (entre)via ele atrás da porta, se é que lá algo havia a ser visto? A única resposta possível a tal indagação parece exigir que se retome inicialmente a lição deixada por Guattari: em geral, nada existe atrás da porta, ou, pelo menos, pode ser que nada exista. Como se percebe, lição cuja sabedoria reside precisamente em não estabelecer julgamentos categóricos de verdade (acerca do que existe ou não), abrindo espaço para que conexões múltiplas e imprevisíveis venham a se efetuar.

A este respeito, uma digressão por Ionesco me parece particularmente conveniente, revelando-se como recurso esclarecedor do que acabo de expor. Refiro-me ao texto de *La cantatrice chauve*, no momento exato em que os personagens discutem acerca de uma questão que nos parecerá, de algum modo, bastante familiar: quando ouvimos a campainha tocar, devemos concluir que há

algue
quire
vez,
mos
'reali
ma x.

ment
que c
ca, é
nunc
ca pr
ningu
um q
dade
porta
da pa
de vi
bém e
de nã
é mot
com c
gação

o que
atrás
modo
neces
jetos
tura
giar e
gem c
suas p
da po
certa
sado
em si
territó
I
posto

alguém à porta ou, ao contrário, que não há ninguém?¹ Tal indagação, que adquire sua expressão mais intensa no universo ficcional de Ionesco, poderia, talvez, ser parafraseada como se segue: com que grau de confiabilidade poderemos estabelecer uma relação entre um sintoma *x* (toque da campainha) e uma 'realidade' *y* (presença/ausência de alguém à porta?) Ou ainda: dado um sintoma *x*, a que 'realidade' (*y*, *z*, *n*, ...) remetê-lo?

Em resposta à questão, as opiniões divergem no espaço cênico, inicialmente ocupado por quatro personagens, polarizando-se em extremos opostos no que concerne à leitura do 'sintoma' apresentado: "sempre que a campainha toca, é porque há alguém"; "quando ouvimos tocar a campainha, é sinal de que nunca há ninguém". Diga-se, aliás, que cada personagem apresentará uma lógica própria para sustentação de seu ponto de vista. O impasse criado ('nunca ninguém', 'sempre alguém') parece resolver-se apenas através da intervenção de um quinto personagem (o Capitão dos Bombeiros) que, admitindo a possibilidade de ambas as posições assumidas, conclui que, quando a campainha da porta toca, às vezes há alguém, às vezes não há ninguém. A solução apresentada para restabelecer a harmonia entre todos é plenamente satisfatória do ponto de vista da lógica que rege o universo de Ionesco. Acredito que Guattari também estivesse disposto a subscrever tal solução: afinal, atrás de um sintoma pode não haver nada. Com uma diferença, talvez: se a contingência dos fatos não é motivo de inquietação para os personagens de Ionesco, o mesmo já não se dá com o paciente e, em especial, com o psicanalista (caso este se imponha a obrigação permanente de desvendar o que se localiza atrás do sintoma).

Concluída a digressão, retomo o projeto anteriormente anunciado, a saber, o que o lingüista é capaz de ver (ou ainda, o que não pode se impedir de ver) atrás da porta. Com Guattari, havíamos percebido que a pergunta era, de certo modo, falaciosa. Ora, se é verdade que pode haver algo atrás da porta (mas não necessariamente) e que este algo, ainda que lá esteja, não é da ordem dos objetos ('o' inconsciente), caracterizando-se, antes, como puro movimento de natureza cósmica, então uma coisa é certa: não há razão alguma para se privilegiar este lugar em especial (o "atrás da porta"), em detrimento de uma abordagem do sintoma que explicitasse não apenas seu caráter reificador, mas também suas possibilidades de heterogênesse. Neste sentido, o que conta não é o "atrás da porta", mas todos os espaços nos quais ele for capaz de fazer rizoma; uma certa concepção de sintoma que não remeta à apresentação de uma cena do passado (cena, aliás, que todos nós já conhecemos): abertura para novos devires, em sincronia com as diversas tonalidades que vai adquirindo em função do(s) território(s) que habita, sempre pronto para novas produções.

Nesta perspectiva, dentre as 'metamorfoses' virtuais a que se encontra exposto o sintoma, gostaria de fazer algumas observações sobre o relato apresen-

tado por Guattari acerca de uma de suas atualizações (a que se processa com a participação de um psiquiatra ou um psicanalista que se obriga a “ver coisas atrás da porta”): “E aí vou consultar um psiquiatra ou um psicanalista e, *no seu olhar, algo diz ‘Ah, sim, isto é um problema, é interessante’*. Com isso, já muda o território existencial do sintoma. É interessante que alguém ache interessante meu sintoma, mas até um certo ponto, senão não se sai mais disso, fica-se passando de um subúrbio para outro, *incorpora-se o psicanalista ao sintoma*, atribui-se isto à transferência – em última instância, o que acontece, é que *o sintoma muda de cor*. E daí?” (Guattari, 1993; p. 20)²

Como podemos depreender com alguma facilidade do trecho acima, trata-se da narrativa de um dos possíveis caminhos a serem trilhados pelo sintoma. No caso, um caminho que o aprisiona nas malhas de uma certa verdade que se recusa a mostrar-se de frente, escondendo-se ‘atrás de’. Destino(s) de um ‘sintoma-camaleão’, que ‘muda de cor’ em função dos agenciamentos de que participa.

O que, no entanto, me atrai particularmente no referido relato é a possibilidade de nele localizar um dos momentos mais felizes de explicitação do caráter necessariamente social da enunciação. Em *Mille plateaux*, Deleuze e Guattari (1980; p. 101) enfatizavam que, para que a natureza social da enunciação pudesse estar intrinsecamente fundada, deveríamos ser capazes de mostrar de que modo ela remeteria a agenciamentos coletivos. Eis a crítica que os autores dirigem à lingüística: incapaz de apreender os agenciamentos coletivos de enunciação, a lingüística insiste em subordinar o enunciado a um significante e a enunciação a um sujeito, permanecendo, em nome de uma pretensa cientificidade, ao nível das constantes (fonológicas, morfológicas, sintáticas) (ibid.; p. 104). Mesmo quando incorpora um componente pragmático, considera-se como remetendo exclusivamente a circunstâncias exteriores, deixando de perceber a existência de variáveis de expressão imanentes à língua: “Un type d’énoncé ne peut être évalué qu’en fonction de ses implications pragmatiques, c’est-à-dire, de son rapport avec des présupposés implicites, avec des actes immanents ou des transformations incorporelles qu’il exprime, et qui vont introduire de nouveaux découpages ente les corps” (Deleuze e Guattari, 1980). É o que já encontrávamos em *Kafka por uma literatura menor*: “A enunciação literária mais individual é um caso particular de enunciação coletiva” (Deleuze e Guattari, 1977). Se a lingüística não consegue perceber a ‘comunidade virtual’ que se expressa através da atualização de um enunciador, isto não se deve, com certeza, a qualquer forma de ‘descuido’ ou ‘ingenuidade’: trata-se, na realidade, de uma opção que visa sufocar todo ‘devir menor’ de que as línguas são suscetíveis, “... um caso político, que os lingüistas não conhecem de modo algum, nem querem conhecer – pois, enquanto lingüistas, são ‘apolíticos’ e puros eruditos” (Deleuze e Guattari, 1977).

sur |
cun
lun
Tuc
sup
alt
sib
sua
lun
alt
Tuc
par d
sint
alt
Em e
cun
sua
dici
vici
poli
cun
cun
ção c
1981)
Notas
1. Tr
cu
Mi
de
2. Gr
adi

Retomando da entrevista com Guattari o trecho acima destacado, acredito ser possível depreender algumas sutilezas dos agenciamentos coletivos de enunciação. Partindo de “Ah, sim, isto é um problema, é interessante”, percebemos tratar-se de uma suposta manifestação do discurso direto, sendo a fala do ‘psicanalista’ introduzida pelo discurso do ‘paciente’, com bem o justificam as aspas utilizadas. As coisas, porém, não são tão simples como poderiam parecer: através do relato do ‘paciente’, a fala do ‘analista’ se revela em toda a sua densidade. Explico-me: não é através do registro verbal que a fala do ‘analista’ será apreendida pelo ‘paciente’ (é “no seu olhar” que o sentido se constrói, o “olhar” que se faz signo e “violenta” o pensamento – Deleuze, 1987; p. 96); através do olhar-signo, revelam-se processos de subjetivação que atravessam o ‘analista’, no qual ‘algo’ diz que ‘isto’ é um problema. Se o ‘psicanalista’ é capaz de entrever uma região ‘atrás de’ no discurso do paciente (posição ‘atrás do sintoma’), este, por sua vez, também é capaz de denunciar as engrenagens da máquina psicanalítica situadas ‘atrás do analista’, acionando-o em seu discurso. Em outras palavras, imagem que o ‘paciente’ faz da voz que habitam o discurso do “analista”. Ilusão de um discurso direto originário, que não faz senão recolocar em cena os agenciamentos coletivos de enunciação. “Mon discours direct est encore le discours indirect libre qui me traverse de part en part, et qui vient d’autres mondes et d’autres planètes” (Deleuze e Guattari, 1980).

É neste sentido que compreendo a lição deixada por Guattari em “Micro-política do fascismo”: a única “porta de saída” está no revezamento de um discurso por todos aqueles que puderem lhe servir como força de alteridade. “Um enunciado individual só tem alcance na medida em que pode entrar em conjunção com agenciamentos coletivos já funcionando efetivamente...” (Guattari, 1981). Uma saída, pois, que não se encontra “atrás da porta”.

Notas

1. Trata-se de parte das cenas VII e VIII de *La cantatrice chauve*, de Eugène Ionesco, em que participam cinco personagens: dois casais (M. e Madame Smith, M. e Madame Martin) e o Capitão dos Bombeiros. A peça foi encenada pela primeira vez em maio de 1950.
2. Grifos meus, objetivando destacar os elementos mais relevantes para o que exponho adiante.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles (1987). *Proust e os signos*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- e GUATTARI, Félix (1977). *Kafka por uma literatura menor*. Rio de Janeiro, Imago.
- (1980). Postulats de la linguistique. In: *Mille plateaux*. Paris, Minuit.
- GUATTARI, Félix (1985). *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo, Brasiliense.
- (1993). Guattari na PUC. *Cadernos de Subjetividade*. 1(1): 9-28.
- IONESCO, E. (1954). *La cantatrice chauve*. Paris, Gallimard.

A SUSPENSÃO DA PALAVRA*

Pedro de Souza**

Este artigo é parte de uma pesquisa mais ampla que visa examinar discursivamente o problema da expressão do sujeito na história do movimento de afirmação homossexual na década de 1980. A pesquisa consiste na análise da correspondência enviada ao Grupo de Afirmação Homossexual (Somos), principal agremiação de ativistas que atuou pela liberação e afirmação das identidades homossexuais.

O movimento *gay* é tecido por um discurso de afirmação pautado pelo ideal identitário (MacRae, 1989). Mas o peso da identidade sexual socialmente condenável provoca uma reação contrária nos indivíduos que adotam práticas homossexuais. Estes, ao serem incitados a falar publicamente de si enquanto homossexuais, adotam uma *política de silêncio* como forma de resistência. Resistem a dobrar-se e a assujeitar-se ante uma identidade sem garantias de legitimação.

Nesse contexto, manter o silêncio não significa calar, mas antes produzir e administrar uma economia de expressão. O indicador mais evidente desse aspecto é a problematização do com quem falar, onde e de que forma. Coloca-se aqui o problema da construção de estratégias de interlocução que marquem precisamente os limites do dizível e do não dizível. Por isso, o mote da investigação é examinar sob que condições de possibilidade a estrutura do relato epistolar pode adotar a forma de um discurso do privado no contexto das lutas políticas pela afirmação homossexual.

A correspondência enviada ao Somos configura-se, no campo discursivo da afirmação homossexual, como o lugar do cruzamento entre dois espaços de discurso – o do Grupo Somos, na sua inserção institucional e pública, e o das cartas, na sua dimensão privada de exercício da subjetividade em conexão com a prática homossexual.

*Este artigo é fruto de uma pesquisa que só foi possível graças ao apoio científico e financeiro da FAPESP e à orientação dedicada de Eni P. Orlandi.

**Pedro de Souza é professor no Departamento de Linguística da PUC-SP e doutorando em Linguística pela Unicamp.

Certamente é possível observar como determinados mecanismos lingüísticos de enunciação, tomados como pontos de delimitação entre dois espaços discursivos, manifestam o limite do que é exterior ao discurso do privado tecido nas cartas. Recorro aqui àqueles fatos de linguagem que Jacqueline Authier (1984) concebe como pontos de heterogeneidade constitutiva, ou seja, manifestações lingüísticas pontuais da exterioridade na qual se produz o sentido das palavras no plano interno do discurso. O conceito de heterogeneidade remete à implosão do paradigma da unidade subjetiva e semântica que sustenta a coerência discursiva. Num mesmo texto, são múltiplos os sujeitos e os sentidos que orientam a interpretação.

Neste artigo, pretendo, a partir da análise de uma das cartas do *corpus* da referida pesquisa, refletir sobre um mecanismo lingüístico de enunciação que agencia formas de expressão de si, especialmente no domínio da sexualidade. Meu propósito é assinalar os planos de exterioridade e interioridade que podem estruturar a produção de um ato de linguagem. Refiro-me, especificamente no caso dessa investigação, às marcas lingüísticas que delineiam as não coincidências entre os domínios público e privado da enunciação de si enquanto sujeito conectado a uma prática homossexual.

Como material de análise, tomo a carta transcrita a seguir, datada de 10 de agosto de 1981.

Ao Grupo Somos

Escrevo-lhes mais uma vez pra me auxiliarem.

Escrevi-lhes pela primeira vez, acho que, em abril, e no mês passado (julho) mandaram-me uma carta com um jornal.

Mas, nas minhas mãos não chegaram. É que meus pais pegaram, abriram e descobriram a minha "homossexualidade". Lá dentro (eles me falaram sem a menor vergonha na minha frente) estava escrito que um rapaz me escreveu dando os seus caracteres e continha também um jornal: fiquei triste por 2 motivos:

1º de não saber quem escreveu

2º De eles descobrirem

Por favor: se desse, pedir p'ra ele me escrever de novo rapidamente pois, agora não tem perigo e rápido, pois, pretendo fugir com um cara dia 20 pro Rio. Esse cara eu não gosto dele e adoraria ficar em São Paulo com alguém que me queira. Em casa não dá mais.

Com respeito à análise a ser desenvolvida neste artigo, atendo-me sobretudo à seqüência de enunciado que parece conter o ponto nodal do processo de significação que se manifesta aqui.

- 1) É que meus pais pegaram, abriram e descobriram a minha "homossexualidade".

Quero ressaltar a ocorrência das aspas como marcação do modo de dizer a palavra *homossexualidade*. O uso desse sinal gráfico representa, neste recorte de enunciado, um particular jogo de sentido que pode ser tomado como uma pista para a compreensão do processo discursivo que funciona nesta missiva relativamente ao campo de questões em foco neste trabalho.

Para pensar o fato enunciativo que me intriga no trecho destacado, guio-me pelo estudo de Authier (1980), que apresenta dois modos de definir a função das aspas no interior de um texto. Numa primeira acepção, segundo Authier, a colocação das aspas indica que o enunciador faz 'menção' e não 'uso' da palavra. Em (exemplos da autora):

- 2) Ele disse: "*I don't mind*".
- 3) A palavra "*caridade*" tem três sílabas.

O que se ressalta é o estatuto autonímico da palavra entre aspas. Segundo a autora, "... o elemento autonímico constitui, no enunciado em que aparece, um corpo estranho, um objeto 'mostrado' ao receptor; neste sentido pode-se considerar as palavras entre aspas como 'tomadas à distância' " (ibid.; p. 127).

Pode-se então supor que o enunciador da carta em questão produziu um distanciamento entre ele próprio e a palavra *homossexualidade* mencionada entre aspas em sua escritura. Importa saber para que direção de sentido aponta este efeito de distanciamento. Para chegar a esta resposta, é necessário ainda considerar outros elementos envolvidos no uso das aspas.

O segundo modo de conceber a função das aspas, observa-se, segundo Authier, no uso das palavras como conotação de menção. No exemplo:

- 4) Nós nos contentaremos provisoriamente com esta "*definição*".

A autora distingue a justaposição das cadeias do uso e da menção, como nos dois exemplos anteriores 2) e 3), do uso simultaneamente duplicado, acompanhado de menção. Esta função combina, nos termos de Authier, duas estruturas complexas – a da conotação e a da autonímia –, na medida em que pode operar sob dois modos – discurso indireto livre e marcação pelas aspas. É sob esta última modalidade que se pode reconhecer, nas aspas sobre a palavra do enunciado recortado, a conotação autonímica. Isso equivale a dizer que esse sinal está conotando aqui um corte entre o sujeito que fala e a palavra que emprega: no caso, *homossexualidade*.

Authier aponta as aspas como o traço de uma operação metalingüística local de tomada de distância, a que designa uma palavra como "objeto, o lugar de

uma suspensão da responsabilidade". Tal suspensão produz um vácuo a ser preenchido, reclama uma interpretação, ou, ao menos, uma glosa.

Distanciamento e suspensão da responsabilidade, tem-se nesse fenômeno provavelmente o funcionamento fundamental que se pode depreender da menção entre aspas do termo *homossexualidade*. O objeto que o enunciador refere a si como propriedade é revestido de significação por atribuição exterior. Desse modo, a posição do enunciador da carta seria a da não responsabilidade pelo termo que menciona.

Por este efeito de distanciamento, ao mesmo tempo que afasta de si a responsabilidade pela palavra mencionada, o enunciador constrói, no curso da enunciação, um lugar em que pode simular um controle sobre a palavra. Na concepção de Authier, isso se explica pelo fato de que as aspas põem a palavra sob vigilância, sob controle, o que significa tomar a palavra em um terceiro sentido. Este ato de enunciação opõe-se ao do deixar a palavra livre. Trata-se de não permitir que a palavra escape, como uma espécie de *antilapsus*.

Certamente são determinadas redes de sentidos que a palavra entre aspas não deixa capturar. Cabe perguntar que sentidos mantém-se aqui sob controle na menção do termo *homossexualidade*.

É interessante lembrar que a palavra *homossexualidade* tem uma história que localiza seu aparecimento no domínio da medicina, onde seus sentidos estão associados à idéia de doença. Correlativamente, no campo discursivo da moral e dos costumes, encontra-se termos pejorativamente associados à expressão com os quais se procura designar uma patologia – desvio sexual, pederastia, inversão. Como reação a essas ordens de designação e acepção, a mesma palavra é subsumida pelo campo das ciências humanas para designar, sob a égide da neutralidade científica, a designação conceitual dos atos sexuais entre indivíduos do mesmo sexo.

Daf ocorre que, no âmbito político-social, no qual mobilizam-se os sujeitos envolvidos nesta prática, a palavra reclame reconhecimento e legitimação desta mesma prática que ela designa. Considerando que é neste âmbito que se constitui o campo enunciativo da afirmação homossexual, em que o destinatário dos relatos pessoais é o Grupo Somos, ao destacar, na carta em análise, a palavra *homossexualidade*, o enunciador declara ao seu destinatário com que valor espera que a referida palavra seja e não seja compreendida.

Não se trata de um valor polêmico de sentido. Authier mostra que esta situação enunciativa de distanciamento pelas aspas pode ser glosada nos seguintes termos: "eu digo esta palavra, mas não como eu digo as outras, porque eu a digo do modo como X diz". Na expressão "digo não como as outras", de acordo com o quadro de condições de produção relativo à carta, mostra mais o afastamento dos sentidos não desejados, os que indiciam, no discurso do outro, a negação e não a afirmação do sujeito das práticas que a palavra designa.

Cabe lembrar as outras formas perturbadoras de dizer a mesma palavra, que no campo discursivo da afirmação homossexual tem seus sentidos apagados pela saturação do uso no espaço mesmo dos discursos de afirmação. Termos como 'bicha', 'fanchona', 'maricona', 'viado' designam antes de tudo a pluralidade atribuída das *homossexualidades* e, conforme a investigação de Nestor Perlongher (1987), entram num modelo classificatório de nomenclaturas que expressam modelos de relações – igualitário (*gay/gay*) ou hierárquico (*bicha/macho*) –, bem como, na expressão de Perlongher, “o multiformismo das condutas e das representações”, fazendo pensar antes numa ‘carnavalização’ à Bakhtine, do que numa ‘construção de identidade’ da “minoría desviante”.

Mas os sentidos apreendidos por Perlongher situam-se mais à margem do campo correlato aos discursos de afirmação homossexual. Nesta região de mais intensa exterioridade relativamente à que está em foco em meu trabalho, as modalidades enunciativas de referência a si têm menos a ver com um processo linear e unívoco de identificação do que com uma estratégia de demarcação territorial e enquanto recurso propiciador dos encontros desejantes. De qualquer modo, esta é uma discussão que mereceria um tratamento mais aprofundado não possível no horizonte deste trabalho.

A passagem, entretanto, por esta forma de abordagem, torna mais clara a percepção de que a enunciação de si elaborada na carta cruza, na contra-mão do processo discursivo em questão, com o que se propõe no espaço público da política da afirmação homossexual. Ou seja, aí a subjetividade reivindicada não se conecta diretamente com a prática sexual, mas com as prerrogativas das posições de cidadania. Daí decorre a forma do sujeito de direito que demanda a referência a um campo unívoco em que estão legitimadas as posições para falar. Assim é que retomando o segmento da glosa mencionada anteriormente, na sua parte explicativa – “porque eu digo do modo como X diz” – é a própria perspectiva do destinatário que o enunciador reafirma.

Até aqui estes modos de distanciamento destacam as formas de suspensão da responsabilidade do enunciador em relação às palavras que menciona. Para todos os efeitos, é o caráter de adequação da palavra que está em jogo no espaço discursivo em que aparece. Neste caso, as aspas indicam que a expressão está emigrando de um outro discurso.

Authier assinala que o estatuto de não adequação da palavra entre aspas pode ser o lugar marcado pela falta. Ou seja, ao empregar este sinal o enunciador alerta o destinatário dizendo algo como: “esta palavra não convém, mas eu a digo assim mesmo”, ou “eu a digo, se bem que não convenha”. É sobre a dimensão negativa que recai esta forma de abordar o uso das aspas. Isso significa dizer que não se responsabilizar pela palavra é negá-la.

Mas as aspas podem adotar uma função positiva. Tratar-se-ia, segundo Authier, de imputar ao enunciador uma posição de “domínio das palavras”, na qual, por um lado, ele se mostra como responsável pelas outras palavras não ditas entre aspas e, por outro lado, sinaliza que sabe qual o domínio pertinente à palavra colocada em suspenso.

Neste sentido, outro modo de distanciamento entre o enunciador e as palavras que utiliza é aquele em que as expressões entre aspas são assinaladas como “deslocadas”, “fora de lugar”, pertencente a outro discurso. No caso do emprego da palavra *homossexualidade* localizado na carta em análise, as aspas, vistas aqui na perspectiva de Authier, remetem a palavra à margem do código. Historicamente, diz a autora, “... a evolução das aspas sobre um elemento lexical é um sinal da evolução de seu estatuto relativamente ao código comum” (ibid.; p. 132).

Fica claro que uma coisa é considerar as aspas como marca de uma falta, outra é tomar o uso dela como indicação do domínio da palavra pelo enunciador. No primeiro, o distanciamento produz um efeito de não-responsabilidade (não sou eu que digo X) e no segundo um efeito de saber, em que o enunciador sugere estar consciente de que a aceção da palavra está em outro discurso próprio dela. Este é o sentido do que Authier assinala como lançar a palavra para as margens do código partilhado pelos interlocutores.

As aspas podem também manifestar “uma espécie de narcisismo ofensivo”, na constituição de uma imagem de si através das diferenciações nas palavras, cuja glosa seria: “eu sou irredutível às palavras que eu emprego”. Esta modalidade definida por Authier parece-me interessante como hipótese, no caso da palavra em questão, se arrolarmos a estrutura sintática em que figura o item lexical *homossexualidade*. A função em que a palavra apresenta-se aí é de objeto direto, fato gramatical pelo qual, num enunciado emitido em primeira pessoa, o enunciador pode operar, em sua enunciação, uma disjunção entre o sujeito que fala e o objeto do qual fala. Daí que em “descobriram a minha ‘homossexualidade’”, não há coincidência entre o sujeito que se designa pelo possessivo de primeira pessoa e a unidade lexical que preenche a referencialidade do pronome. Em síntese, as aspas podem estar apontando aqui uma forma de não coincidência entre o sujeito e a palavra.

A este propósito, Authier recorre a Bourdieu (1979) para pensar as aspas como uma estratégia de enunciação em que o enunciador produz em sua fala uma instância de intimidade. Tem-se nesta perspectiva um sinal de distinção que permite àquele que enuncia “distinguir-se” num dos mais íntimos tipos de marcadores: as palavras.

Um marcador particular de distinção é apontado por Authier como as aspas de ‘condescendência’. A autora reporta-se aos exemplos de discursos de aparência científica, em que registrar uma palavra através de aspas é assinalá-la

como apropriada ao destinatário, mas não ao enunciador – é como lembrar “se eu não lhes falasse, eu não diria esta palavra”. Pensando na relação interlocutiva estabelecida com o Grupo Somos, o remetente pode estar ressaltando, por meio das aspas, que o item lexical *homossexualidade* aloja-se no campo semântico já pressuposto no discurso do destinatário. Resta refletir se a idéia de ‘condescendência’ caberia a este jogo de interlocução, em que, na forma da confiança, as palavras são tomadas numa linhagem semântica de reciprocidade.

Se levado em conta, porém, que o recorte em análise inclui uma posição enunciativa terceira, a da negação da afirmação homossexual, função recoberta pela figura dos pais, podemos compreender aqui que a *condescendência* tem correlação com esta posição de sujeito. Deste modo, as aspas indicariam que a palavra mencionada não é apropriada a este discurso, que tem sua representação na fala dos pais, manifestada na forma do discurso relatado entre parêntesis:

5) Lá dentro (eles me falaram sem a menor vergonha na minha frente)

O sinal de parêntesis e a forma de discurso indireto da seqüência circunscrita nele permite demarcar o limite entre duas regiões enunciativas, produzindo o efeito do fora e do dentro: respectivamente o contexto da carta e o contexto da conversa familiar. Marca-se a fronteira entre uma forma marginal de privado e outra já institucionalmente estabelecida, determinando ainda o lugar constituído para falar de si. Formula-se uma espécie de ética discursiva que define, neste caso, o que pode e não pode ser dito, uma vez interpelado em certa posição de sujeito.

Há na forma lingüística de 5), a acentuação de um estranhamento, a confrontação com um dizer inesperado, relativamente ao espaço discursivo em que aparece. Vê-se aqui uma indicação mais explícita do funcionamento das aspas na palavra *homossexualidade*. Elas marcam nesta palavra o sentido do que se diz “entre dois”, não se admitindo a intromissão de um terceiro. Eis um modo singular de materialização do sentido da interdição. Pressupõe-se o princípio de uma ordem discursiva, segundo os termos de Foucault (1971): “Um lugar para cada discurso e cada discurso em seu lugar”.

Neste ponto, é importante salientar o que há de fundamental em termos do funcionamento discursivo das aspas. Este sinal, diz Authier, “se faz sobre a extremidade de um discurso”. Isso equivale a dizer que as aspas marcam o encontro com um discurso outro; através delas é que o discurso constitui-se em relação a um outro exterior. Assim, segundo a autora, as aspas alojam-se no interior de um discurso como eco, o índice do lugar onde o discurso entra em contato com o que está fora dele. É assim que esta espécie de sinal opera sobre a extremidade.

As aspas manifestam que para o locutor há uma borda, que localiza um exterior em relação ao qual se constitui para ele, locutor, um interior, seu discurso próprio, no qual ele se reconhece. A zona onde operam as aspas, que estabelece este exterior e este interior é uma zona de equilíbrio *instável*, de tensão, de compromisso em que se jogam a identidade do locutor e sua relação com o mundo exterior (Authier, 1984; p. 135).

As considerações da autora nos levam à percepção do que está em jogo nesta carta enquanto um correlato discursivo do campo no qual se insere. Parafraseando Authier, diríamos que, ao aparecer aqui entre aspas, a palavra *homossexualidade* denuncia uma região enunciativa de tensão e instabilidade, onde se põe em questão a construção da intimidade do enunciador.

Decorre daí que a colocação em suspenso da palavra em foco – *homossexualidade* – expõe uma problemática de delimitação de planos enunciativos: para falar de si como sujeito homossexual, busca-se o limite extremo do dentro e do fora.

Os resultados a que pude chegar, a partir da análise precedente, giram em torno de uma mesma questão: a elaboração de um lugar discursivo para expor a si como sujeito da prática homossexual. O trabalho sobre o inventário de alguns dos empregos das aspas sobre a palavra *homossexualidade* revelou a produtividade do agenciamento da linguagem – a saber, as possibilidades de subjetivação articulada a uma particular experiência de intimidade.

Referências bibliográficas

- AUTHIER-REVUS, Jacqueline (1984). Hétérogénéité(s) énonciative(s). *Langages*. (73): 98-111.
- (1980). Paroles tenues a distance. In: ———, *Materialités discursives*. Nanterre, Université de Paris 10.
- FOUCAULT, Michel (1971). *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard.
- MACRAE, Edward (1990). *A construção da igualdade, identidade sexual e política no Brasil da Abertura*. Campinas, ed. Unicamp.
- PERLONGHER, Nestor (1988). Territórios marginais. *Papéis avulsos*, 6. Rio de Janeiro, CIEC, UFRJ.

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 humano¹; 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)².

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.³

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 religioso⁴, 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 mesmo⁵. 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 testemunha⁶.

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 autobiográficas⁷ 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 ressintam 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’⁸ –; 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 af 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 Roustang⁹.

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.

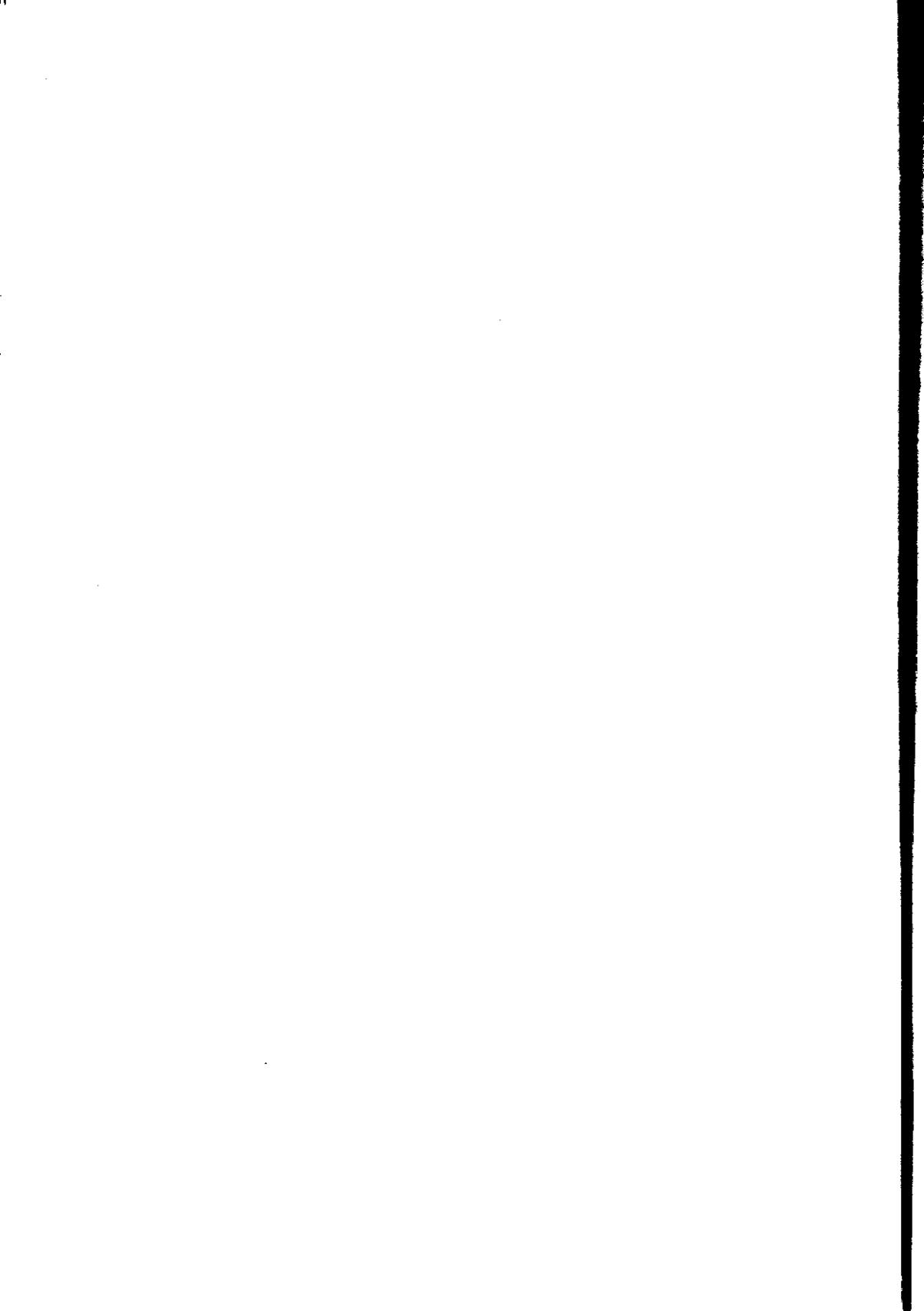
————— (1914d). A história do movimento psicanalítico. In: Op. cit. v. XIV, pp. 16-88.

————— (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.



A MILITÂNCIA COMO MODO DE VIDA

Um capítulo na história dos (mans) costumes contemporâneos

*Luis Cláudio Figueiredo**

No século XIX constituiu-se um terreno novo para a emergência de novas formas de subjetividade. Este terreno, apesar de profundos remanejamentos internos, ainda permanece em vigor e é necessário que o levemos em conta quando se trata de entender a proveniência de modos de subjetivação que alcançaram pleno florescimento já no século XX. Como uma descrição bastante minuciosa da formação e da estrutura deste solo foi desenvolvida em outro trabalho (Figueiredo, 1992; cap. 4), retomarei aqui apenas algumas idéias centrais, remetendo o leitor interessado àquele texto.

No ensaio acima mencionado, chamo de 'espaço triangular' o terreno formado por três pólos, cada qual implicando um dado modelo de subjetividade. Temos aí o pólo do Liberalismo, promovendo um processo de subjetivação de acordo com uma concepção de sujeito autocontido, autodelimitado, auto-controlado, autoconhecido, autosubsistente, cindido entre uma esfera de liberdades privadas e uma esfera de obediência pública às leis. Em contraposição, temos o pólo do Romantismo, enfatizando o atravessamento da subjetividade pelas forças suprapessoais da natureza e da história, forças que, contudo, se fazem ouvir 'de dentro' e em oposição às conveniências e convenções públicas; forças que, enfim, engendram, simultaneamente, um processo endógeno de desenvolvimento absolutamente espontâneo e singular e, dada a sua condição suprapessoal, uma comunhão perfeita entre sujeitos plenamente desenvolvidos; ambos os aspectos deste processo colocam em risco os limites estreitos da subjetividade liberal. Finalmente, temos as novas práticas de exercício de poder correlacionadas a concepções e modos bem determinados de subjetivação: de um lado, as que incidem minuciosamente sobre cada sujeito, individualizando-o,

* Professor Livre Docente em 'Psicologia geral' da Universidade de São Paulo (USP), Coordenador dos cursos de Mestrado e Doutorado em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e Chefe do Departamento de Psicologia da Universidade Paulista (UNIP). Atende em consultório particular.

separando-o e tornando-o disponível para o exame e para o controle e organizando, a partir de indivíduos assim identificados, os corpos coletivos; tudo realizado de acordo com um projeto de rigorosa racionalidade administrativa. De outro lado, as práticas de manipulação de sentimentos e emoções que evocam nostalgias, despertam temores, promovem entusiasmos e alimentam esperanças, exercendo-se diretamente sobre as grandes massas mentecaptas e emudecidas. Este pólo de dupla face foi então designado como o das Disciplinas.

O que faz com que estes pólos se convertam em vértices de um triângulo é o fato de manterem entre si relações de mútuo apoio (em geral, dois se aliando para dar combate ao terceiro): as práticas disciplinares articulam-se com os outros dois vértices e estes, um com o outro. Ocorre, porém, que estas relações permanecem o mais das vezes subterrâneas ao mesmo tempo que se mostram à luz do dia os, também eles efetivos, antagonismos entre as disciplinas, o liberalismo e o romantismo. Nesta medida, o espaço triangular é um *espaço de desconhecimento* que se mantém pela denegação dos vínculos positivos que unem os três vértices na configuração de um mesmo terreno.

Em outro lugar (Figueiredo, 1992; cap. 5) examinei uma modalidade de recusa a participar do mundo assim configurado; trata-se da tentativa de escapar ao abraço das alianças espúrias que emergiu com toda a força no final do século passado: a excentricidade esteticista. Ora, o que penso ter mostrado naquele texto é que a ruptura esteticista com o cotidiano, a procura estilizada da posição excêntrica, resulta na repetição estéril do próprio espaço triangular mediante a elaboração de uma identidade essencialmente *resistente*, consagrada à mesmice e à própria conservação. Vimos também que uma identidade assim elaborada pressupõe uma cerrada rede de exclusões, negações, vedação e defesas que têm como conseqüência a segregação de um fundo inominável de forças que parecem pressionar 'de fora' e ameaçam permanentemente a subsistência e a coesão do idêntico. O fracasso da excentricidade esteticista em fazer frente a estas forças que a invadem, e que se originam no mesmo espaço de onde o excêntrico procura se evadir e de onde extrai os elementos de sua própria fabricação, forças que lhe parecem desagregadoras, redundando na franca manifestação do 'psicológico'. Daí resultam também as inúmeras tentativas de lidar com este 'psicológico', incorporando-o ao campo das experiências nomináveis e significativas; trata-se aqui da criação das diversas práticas e discursos das psicologias contemporâneas às quais o excêntrico fracassado deve se entregar.

Não se deve pensar, contudo, que a dominância do olhar e do jargão da psicologia seja a conseqüência inevitável do fracasso do homem de estilo, por mais exemplar que seja este fracasso. Sempre resta, pelo menos para os que têm um pé na periferia do Ocidente, o refúgio nas míticas "serras", para onde se transfere Jacinto de Tormes quando lhe invade a náusea do esteticismo pari-

siense. Refiro-me aqui ao *As cidades e as serras*, de Eça de Queiroz, no qual se conta a história de um civilizadíssimo português, aclimatado à Paris *fin-de-siècle*, que se enfastia com a vacuidade do esteticismo e reencontra o ânimo na autêntica rusticidade de uma província lusitana.¹ Mesmo para os que não são portugueses nem personagens da velhice de Eça de Queiroz, mesmo para os que não têm para onde se retirar, restam outros modos de subjetivação reativa.

O presente trabalho tem como objetivo examinar outra modalidade de identidade resistente, um outro estilo de contraposição às tensões e conflitos do espaço triangular. Nesta modalidade, ao contrário do que ocorre na excentricidade esteticista, enfatiza-se o compromisso e o engajamento. No entanto, como veremos, trata-se de um processo identificatório igualmente calcado em procedimentos de exclusão e vedamento e que também resulta na repetição estéril do próprio terreno que pretendia transformar. Talvez possamos dizer que, mais ainda que o esteta excêntrico, o militante seja a reprodução mais depurada do mundo contemporâneo, excluindo-se, porém, o que neste mundo já poderia apontar para a abertura de novos espaços. Em outras palavras, estou sugerindo que, independentemente da região – vida política, religiosa, acadêmica etc. – e independentemente da direção – ‘revolucionária’, ‘conservadora’ ou ‘alternativa’ – em que se exerça a militância, ela será sempre da ordem do sintoma.

Antes de prosseguirmos, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Primeiro, ao falar de militância não se estará focalizando exclusivamente a militância política, mas tomando em consideração a militância como modo de vida, tal como pode se manifestar nos mais variados campos de experiência. Na verdade, como será argumentado adiante, a militância, mesmo quando exercida no contexto das lutas pelo poder, é exatamente o oposto do que poderíamos conceber como uma autêntica participação política. Isto significa que a crítica à militância não coincide com a crítica à participação política propriamente dita. Finalmente, ao caracterizar o modo de vida militante como ‘sintoma’ estou adotando como plataforma crítica uma concepção da modernidade e do modo de subjetivação nela dominante, segundo a qual o militante constitui uma versão extremada desta subjetividade; nesta medida, a militância figura como sintoma de toda uma época e de todo o sofrimento que lhe é inerente.

1

Não se podem esquecer as diversas figuras de militantes que a civilização ocidental conheceu, e, em particular, a do militante cristão na sua versão jesuíta. Em outro trabalho tive a oportunidade de apresentar o jesuitismo como a mais completa e bem-definida forma de construção da subjetividade moderna,

ainda na aurora da modernidade (Figueiredo, 1992; cap. 1). Não obstante isso e apesar de, na continuação, eu vir a mostrar que o espírito militante atravessou toda a idade moderna, sendo mesmo um de seus resumos mais expressivos, creio que foi o século XX que assistiu ao pleno desdobramento desta figura. Neste nosso século a militância transformou-se num dos modos dominantes de existência e sua instalação alcançou uma escala planetária. Não confinou-se, igualmente, a uma esfera de atividades: há militância na política, na religião, nos negócios, nas atividades científicas e culturais em geral, incluindo, privilegiadamente, o campo da contracultura. É a militância como modo de vida. No entanto, em que pese esta variada implantação, penso que o tipo perfeito de militante foi aquele gerado pelos partidos ditos de esquerda e, mais particularmente, na tradição marxista-leninista. O exame desta militância nos será ainda mais elucidativo porque, além de concentrar paradigmaticamente os traços essenciais desta modalidade de subjetivação, ela exhibe, de forma patética, a contradição entre as pretensões revolucionárias e transformadoras e a elaboração de identidades resistentes, reativas, defensivas e obturadas. Escrevo um dia após a bandeira do Partido Comunista haver descido definitivamente do mastro do Kremlin; poderia parecer que a militância já faz parte da história. Muito ao contrário; ela está tão presente como antes e o risco ainda existe de nela recairmos no justo momento em que procuramos dela nos afastar...²

Mas afinal, o que é militância como modo de vida?³

A identidade militante assenta-se, sustenta-se e garante-se em dois enquadres temporais: o do tempo longo dos princípios e ideais e o do tempo curto das urgências. O tempo longo oferece a esta identidade a resistência indestrutível do que não é deste mundo, do que se conserva inalcançável no plano da transcendência, do que se apresenta como necessário e indiscutível, enfrentando, ou melhor ainda, sem precisar enfrentar as vicissitudes do tempo. A identidade revolucionária, neste plano, não se define a partir de uma revolução efetivamente realizada; define-se apenas pela adesão ou imersão imaginária no movimento que remeteria inexoravelmente a este tempo longo com suas metas e princípios fixados de uma vez por todas.

O tempo curto da militância oferece a esta identidade a resistência de um cotidiano obturado pelas tarefas inadiáveis, pela disponibilidade ilimitada para a ação, pela diligência incessante. Novamente aqui a identidade revolucionária não se define por resultados, mas a partir da estrita observância de um programa de ação repetitivo e estenuante. Assim como os princípios e ideais são mantidos a salvo da usura do tempo, também a rotina é preservada e mantida com quase total independência das condições de sua efetuação. Embora isso possa não se revelar a uma visão apressada, também a rotina da militância, com toda a sua mesquinha materialidade, existe num plano de transcendência em que os

seres parecem repousar sossegados no meio da agitação às vezes frenética dos cálculos estratégicos, das reuniões e das operações.

Em nenhuma outra condição a militância se revela mais do que na clandestinidade.⁴ O agrupamento de militantes clandestinos realiza a condição paradisíaca de um corte radical com a temporalidade mundana, sujeita a todos os contratempos oriundos, entre outras coisas, da sempre precária articulação do curto com o longo prazo (o tempo real é o tempo dos contratempos...). No agrupamento de militantes clandestinos vigoram na mais total autonomia e desconexão o tempo curto das tarefas e o tempo longo dos princípios e ideais sem que jamais a preocupação com as mediações e passagens possa vir a descongelar estes poderosos dispositivos.

A clandestinidade é o império do mesmo. Não apenas por causa de sua – falsa – temporalidade, mas, é ainda mais óbvio, no plano da intersubjetividade. O agrupamento clandestino leva às últimas conseqüências a exclusão do outro: tanto do outro ‘inimigo histórico’, como de todos os pequeninos outros que diferem por pouco que seja na compreensão das tarefas ‘verdadeiramente revolucionárias’. O agrupamento revolucionário clandestino é a concretização mais apurada do espírito de seita.⁵ A exclusão de todas as formas de alteridade alia-se, então, ao congelamento do tempo e à exorcização das surpresas para converter a existência clandestina num abrigo eficaz; ao contrário do que pode parecer para quem olha a questão pelo viés policial, a clandestinidade é um reduto de segurança, é o grande dique a proteger as ficções que sustentam esta identidade contra as marés do tempo e as marolas do outro.

Este parece ser o momento de retornar a uma afirmação anterior em que se diz que a militância é sempre o oposto do que seria uma autêntica participação política. Se entendermos o *político* como o campo comum e público de encontro das alteridades, que neste encontro se constituem nas e pelas suas diferenças gerando um processo permanente de diferenciações e mudanças, deve ficar muito clara a incompatibilidade entre política e militância quando esta se converte em modo de vida.⁶

2

Vejamos agora o que do espaço triangular da contemporaneidade está em jogo na militância. Os discursos de autolegitimação da militância revolucionária poderão nos servir de guia. Via de regra, eles transitam sobre três eixos: o eixo da ‘ação desalienada’, o eixo do ‘movimento inexorável da história’ e o eixo do ‘serviço prestado à causa’. Vejamos o que cada um nos reserva.

O eixo da ‘ação desalienada’ reivindica para o militante a condição de verdadeiro sujeito por ter-se libertado dos constrangimentos sociais para se

assumir como senhor de sua própria vontade e artífice da própria vida. Não é difícil reconhecer aqui os vestígios de uma subjetividade concebida, à *moda liberal, como coincidência consigo mesma*.

O eixo do 'movimento da história' reivindica para o militante a condição de 'verdadeiro sujeito' por ter-se transformado em veículo de impulsos sociais que seguem seu próprio rumo e no seu próprio ritmo, carregando consigo, com a força de uma vontade necessária e impositiva, os que se dispõem a ouvi-los e a fazê-los seus. Como assinalou Gramsci, este discurso vem a calhar nos momentos em que um fosso intransponível parece interpor-se entre o reino das metas fabulosas e o das rotinas cotidianas. Aqui não é difícil localizar elementos das concepções *românticas* da subjetividade.

Finalmente, o eixo do 'serviço prestado' reivindica para o militante a condição de 'verdadeiro sujeito' por ser o intérprete e campeão abnegado de uma causa a cuja vontade ele se assujeita integralmente, incorporando-a e renunciando a qualquer direito individual. É neste contexto que se elaboram os vínculos de cega obediência ao partido e em que se fazem ouvir, como em nenhuma parte, as vozes da *disciplina*.

Coube sem dúvida ao gênio de Lenin a articulação destas peças aparentemente contraditórias na construção de um personagem quase real (o militante marxista-leninista) destinado a habitar um mundo extraordinário (o do centralismo democrático). É claro que o tipo fica sujeito a toda sorte de declinações. É possível fazê-lo pender para o vértice liberal e ver em seguida emergir um 'desvio voluntarista'; ou fazê-lo pender para o vértice romântico e ver emergir o 'desvio espontaneista'; finalmente, se pender para o lado disciplinar, veremos, talvez assustados, surgir a temível figura do burocrata de aparelho.

A história não parece ter sido muito tolerante com a ficção leniniana: de voluntaristas, espontaneistas e burocratas compunham-se, de fato, os agrupamentos revolucionários (pelo menos é o que se depreende da constante troca de acusações entre eles). No plano da vida orgânica, os 'desvios democratistas' e 'centralistas' se alternavam ou, paradoxalmente, coexistiam nos partidos marxista-leninistas (aqui, também, me baseio no que circulava entre eles na forma de acusações mútuas). Apesar de tudo, enquanto conservou alguma credibilidade, a forma de subjetividade do militante marxista-leninista serviu de padrão da militância do século XX. Mesmo sendo uma ficção, e talvez por isso mesmo, a criação de Lenin ajudou na reprodução das alianças constitutivas do espaço triangular através desta figura que representa exemplarmente a resistência contra a desagregação.

Mesmo na ausência de legitimações tão poderosas, a militância sobrevive como modo de vida. Suas múltiplas declinações, com ênfases ou liberais ou românticas ou disciplinares, atestam o que ela tem de mais próprio: a sua inserção determinada na história contemporânea

Para além da variedade destas declinações, há, sem dúvida, um princípio que permite que reconheçamos uma posição existencial básica em todas as variantes. O que há de comum às militâncias é a questão da *vontade*. Desalienar a vontade e/ou voluntariar-se? Impor a vontade e/ou interpretar vontades? Variações como estas circulam em torno da questão da subjetividade entendida como foco de irradiação de vontades. Nesta medida, poderíamos dizer que as raízes da identidade militante estão muito mais recuadas e são muito mais antigas do que a configuração contemporânea, estendendo-se, pelo menos por toda a Idade Moderna e, quem sabe, por toda a história do Ocidente cristão, pelo menos desde santo Agostinho, em quem pela primeira vez a questão da vontade veio ocupar uma posição proeminente na interpretação da conduta humana.

Contudo, colocar a vontade na posição de princípio unificador do sujeito e como cerne da sua 'egoidade', diante da qual o mundo se converte em objeto de representação e domínio é próprio da Modernidade, conforme nos ensinam as agudas análises de Heidegger.⁷ A modernidade forjou para si mesma a imagem de uma cultura essencialmente teórica e epistemológica. No entanto, desde Bacon e Descartes a vinculação e subordinação do conhecimento ao interesse de domínio (estratégico e técnico) esteve bem presente. Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e os pragmatistas, a partir de ângulos e com objetivos diversos, deram contribuições decisivas no processo de desvendamento destes subterrâneos do mundo das representações. Hoje o predomínio da técnica é evidência suficiente, a dispensar argumentos filosóficos. A esta relação de saber/poder entre homem e mundo subjaz uma concepção de sujeito como vontade, o que aliás foi perfeitamente apreciado por Hobbes, Locke, Berkeley e, num outro registro, por Kant.

No entanto, a militância é mais que apenas isso. Ela será mais bem-compreendida como sintoma de uma patologia da vontade, como a figura em negativo e negrito da impotência vivida como catástrofe. Como a 'visita da saúde' que parece fortalecer o moribundo o bastante apenas para que ele possa finalmente morrer, a militância se transforma num modo de vida quando já se aproxima a possibilidade de emergirem outras modalidades (pós-modernas?) de subjetivação em que a vontade perde a sua função central como princípio unificador da identidade. Espero que esteja assim bem claro que ao falar na militância como sintoma não estou me posicionando 'cl clinicamente' diante de militantes

tais ou quais, como se me arvorasse à condição de um psicopatologista intrometido. Ela, a militância, porém, é sintomática de uma época em que os modos dominantes de subjetivação constituem subjetividades incapazes de acolher as experiências de impotência senão como catastróficas ameaças de desagregação e que, para enfrentar estas ameaças, levam às derradeiras conseqüências a inflação imaginária da vontade.

De fato, todas as versões da militância podem ser apreendidas como modos de fortalecimento imaginário do sujeito mediante o fortalecimento (imaginário) da sua vontade – redimida, purificada, exaltada, reunida a outras e fermentada etc. – e, assim, da sua capacidade (imaginária) de exercer controle sobre o mundo, sobre a história, sobre os outros e sobre si mesmo, em primeiro lugar sobre seu próprio corpo e sobre os movimentos e padecimentos deste corpo.

Em qualquer esfera em que seja exercida, a militância vai sempre ligada a um pesado ascetismo e a rituais de purificação. Se o asceta mortifica deliberadamente ou se expõe suas vontades à mortificação é apenas para erigir sobre elas uma vontade ainda mais forte com a qual ele pode se identificar. Da mesma forma, o domínio voluntarioso da própria vontade é a meta básica da militância, independentemente da variedade de metas que são formuladas nas diversas áreas de atividade.

Em qualquer esfera em que seja exercida, a militância transforma a vida num jogo imaginário de estratégias que se destina a prever e calcular os acontecimentos de forma a lhes retirar qualquer propriedade efetivamente ‘acontecimental’. A militância é uma defesa sistemática contra o acontecimento, é um dispositivo de vedação.

“Fazer uma experiência com o que quer que seja, uma coisa, um ser humano, um deus, isto quer dizer: deixá-la vir sobre nós, para que nos atinja, nos caia em cima, nos transforme e nos faça outro” (Heidegger, 1981; p.144).

A vontade inflacionada e enrigecida do militante o coloca sempre a salvo desta espécie de aborrecimento⁸...

Em qualquer esfera em que seja exercida, a militância concebe a ação sob o prisma da técnica, seja a técnica da propaganda revolucionária ou da insurreição armada, sejam as técnicas dialéticas, curativas, pedagógicas, artísticas etc. Esta predominância da técnica na militância expõe de forma claríssima o investimento da vontade, que se arma com todos os recursos disponíveis, para o fortalecimento reativo de uma subjetividade acuada.

É essa natureza defensiva e sintomática da militância que a torna, simultaneamente, um fenômeno característico do século XX, mas nostalgicamente orientado para os séculos anteriores nos quais a vontade podia gozar de uma posição muito mais sólida como princípio de unificação das identidades. É esta posição que fica comprometida na configuração contemporânea do espaço

triangular formado pelos vértices do Liberalismo, do Romantismo e das Disciplinas, com suas mútuas atrações e seus antagonismos insuperáveis.

Tanto o Liberalismo como o Romantismo concedem à vontade um lugar especial e fundamental, apesar de a conceberem diferentemente. A 'vontade' liberal é uma propriedade inalienável do indivíduo livre, do homem enquanto ser racional, moral e político (a referência básica é Kant); a 'vontade' romântica é uma propriedade das coletividades (como a Vontade Geral de Rousseau, por exemplo) ou do Mundo (como em Schopenhauer, segundo quem o 'eu' se forma exatamente a partir de um autoconhecimento do sujeito como vontade, como 'eu quero'). A bem dizer, cada uma destas concepções reduz a credibilidade das demais, no entanto, são os vínculos do Liberalismo e do Romantismo com as práticas disciplinares a partir do século XIX que mais contribuem para levantar suspeitas sobre todos os conceitos e sobre todas as supostas experiências de vontade. Talvez, tanto ou mais ainda do que a consciência reflexiva, a vontade tenha sido a principal vítima da contemporaneidade pós-moderna. Toda a segurança que o homem da modernidade julgava obter das experiências do que lhe parecia o mais próprio de si, a vontade (individual ou coletiva, refletida ou espontânea e cega) sucumbiu à suspeita ou à realidade da impotência vivida catastroficamente como trauma e ameaça de desagregação.

É em reação sintomática a isso, ou seja, na ausência de qualquer elaboração que a militância busca recompor as identidades subjetivas com os cacos heterogêneos mas entrelaçados do espaço triangular.

4

Gostaria de finalizar tecendo algumas considerações sobre as relações possíveis entre a identidade militante e as práticas e discursos das psicologias atuais.

Em primeiro lugar, a militância pode ser aproximada a uma das formas de fazer psicologia: aquela que se propõe a tarefa restauradora de reconduzir o homem ao lugar que lhe fora *assignado* pelo humanismo moderno: o de senhor voluntarioso de si e do mundo.⁹ Por outro lado, há um antagonismo inevitável entre a militância e todas as formas que visam propiciar, melhor dizendo, deixar que se efetue o trânsito para novas modalidades de subjetivação que já não repousam em qualquer versão forte da vontade. Isto não implica naturalmente a pura exclusão da vontade, mas o deslocamento da posição central que ocupou e que foi ainda mais básica do que a da consciência reflexiva na definição do 'eu'.¹⁰

Não chega a ser surpreendente que as militâncias em geral e, mais particularmente, as políticas-partidárias, tenham sempre resistido bravamente ao que

pode haver de mortífero e dissolvente no olhar psicológico, ao mesmo tempo que se aliam com relativa facilidade às versões da prática psicológica mais comprometidas com a Modernidade; neste caso estão, de um lado, as 'psicologias humanistas' e, no outro extremo mas igualmente 'modernos', os comportamentos.¹¹

O que pode surpreender, e muito, é encontrar ainda a militância associada à psicanálise que provavelmente é, nas origens, um dos mais genuínos produtos da época de dissolução das ficções humanistas e um ingrediente ativo desta dissolução. Esta posição da psicanálise é o que impede, por exemplo, sua fácil assimilação ao quadro dicotômico em que se opõe motivos a causas do comportamento. Ricoeur (1988) analisou com precisão as implicações do pensamento psicanalítico para a problemática do voluntário e do involuntário mostrando que o "desejo enquanto energia sofrida" funciona como laço intermediário entre as causas e as razões, sem se reduzir a nenhum destes pólos, sem se identificar à ação compulsiva nem à atividade deliberada. A partir daí (mas também a partir de uma fenomenologia do corpo próprio tal como efetuada por Merleau-Ponty) pode-se conceber o que seria aquela "dieta de emagrecimento do sujeito" preconizada por Vattimo (1987; nota 10). Que uma usina de materiais frágeis e porosos possa se transformar em tempo de guerra numa fábrica de obuses, não é novidade. Que a psicanálise possa ter destino semelhante parece um contra-senso. Contudo, seríamos tolos se não reconhecêssemos que o espírito militante está presente desde Freud. Basta lembrar alguns rebentos notáveis desta tendência, como a formação daquele grupo secreto, por sugestão de Ferenczi, para atuar clandestinamente dentro da Sociedade de Psicanálise de forma a garantir a pureza do movimento; os membros do Conselho, Freud e alguns dos mais leais seguidores, não dispensaram nem o uso de um anel de ouro especial, no melhor estilo das sociedades esotéricas. Este e tantos outros incidentes do movimento psicanalítico apenas atestam o vigor desta 'visita da saúde', que, se pode ajudar o paciente a morrer, a partir de certa altura apenas prolonga o sofrimento desnecessariamente.

Notas

1. O caminho das serras, que às vezes se converteu no caminho do 'Oriente' ou da 'natureza', ainda não se fechou, mas no século XX esteve quase sempre comprometido com uma posição militante. Que se pense, por exemplo, no rebarbativo proselitismo dos adeptos das dietas naturais e das medicinas alternativas.
2. Digo isso pensando nos freqüentes acontecimentos de troca de militância; entre as mais típicas do gênero estão as transições do militantismo político-partidário para

algumas formas mais sofisticadas de militância cultural; quantos furibundos lacanianos de hoje não foram antontem furibundos marxistas, ou teriam sido, se não tivessem nascido ontem.

3. Este é o momento oportuno para me referir às análises elaboradas por Suely Rolnik (1989) acerca do “militante em nós” e do “resistente em nós”. As análises que apresento a seguir em muitos aspectos coincidem com as desta autora e delas se beneficiaram. Contudo, estou dando à noção de militância uma extensão bem maior, incluindo esferas de atividades não consideradas por ela. De outro lado, embora acredite que as perspectivas de ambas as análises sejam convergentes, estou aqui procurando elaborar uma compreensão da militância como posição existencial básica e característica de uma época na história da subjetivação.
4. O uso dos espaços clandestinos para o cultivo e florescimento das subjetividades modernas foi amplamente explorado nas sociedades secretas que proliferaram no século XVIII, o que eu examino em outro trabalho (Figueiredo, 1992; cap. 3).
5. O sectarismo e a sua vinculação com a constituição da subjetividade moderna remonta à problemática religiosa e aos movimentos reformadores do século XVI (Cf. Figueiredo, 1992; cap. 1).
6. Pensar a política como campo de encontro de alteridades e engendramento de diferenças foi uma contribuição de Suely Rolnik no texto ‘Cidadania e alteridade’ (1992).
7. Penso aqui, particularmente, nos seguintes textos: ‘Le dépassement de la métaphysique (1936-46/1986)’; ‘Le mot de Nietzsche ‘Dieu est mort’ (1943, 1990)’; ‘Pourquoi des poètes? (1937/1990)’ e ‘La métaphysique en tant qu’histoire de l’être’ (1941/1989).
8. Este vedamento à experiência não é característico apenas do militante. Também o excêntrico, como tive oportunidade de destacar em outro trabalho, mantém o mundo à distância. Há, no entanto, uma profunda diferença: o esteta é o homem dos *caprichos*; o militante é o homem da *vontade*. De uma certa forma, a delicadeza e contingência dos caprichos ainda é uma resistência menor diante do acontecimento do que a robusta, posto que imaginária, imposição da vontade.
9. Esta é a posição, por exemplo, que lhe atribui Pico Della Mirandola no famoso *Discurso sobre a dignidade do homem*, de que tratei em outro trabalho (Figueiredo, 1992; ‘Introdução’).
10. Vejo semelhanças entre esta posição e a expressa por G. Vattimo (1987): “A Crise do humanismo, no sentido radical que assume em pensadores como Nietzsche e Heidegger, mas também em psicanalistas como Lacan, e, talvez, em escritores como Musil, resolve-se com uma ‘cura de emagrecimento do sujeito’ para o tornar capaz de ouvir o apelo de um ser que já não se dá no tom peremptório de um *grund* (fundamento), ou do pensamento, ou do espírito absoluto, mas que dissolve a sua presença-ausência nas redes de uma sociedade cada vez mais transformada em sensibíllissimo organismo de comunicação”.

11. A bem da justiça caberia aqui um destaque especial para a obra de B. F. Skinner que sob muitos aspectos já é um pensador da passagem e sob outros continua sendo um aguerrido representante da modernidade. Desembaraçar os dois lados do pensamento skinneriano um do outro, bem pode ser uma importante tarefa para os estudiosos do behaviorismo radical.

Referências bibliográficas

- FIGUEIREDO, Luís Cláudio (1992). *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo, Escuta-Educ. (Linhas de Fuga)
- HEIDEGGER, Martin (1981). *Acheminement vers la parole*. Paris, Gallimard.
- (1986). *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris, Gallimard.
- (1989). *Nietzsche II*. Paris, Gallimard.
- (1990). *Essais et conférences*. Paris, Gallimard.
- RICOEUR, Paul (1988). *O discurso da ação*. Lisboa, Edições 70.
- ROLNIK, Suely (1989). *Cartografia sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo, Estação Liberdade.
- (1992). Cidadania e alteridade. In: ———. *A sombra das cidades*. São Paulo, Escuta. (Linhas de Fuga)
- VATTIMO, Gianni (1987). A crise do Humanismo. In: ———. *O fim da Modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Lisboa, Presença.

GOYA: CONFLITOS

**Subjetividade, história e arte na passagem do século XVIII para o XIX,
a partir de um estudo da vida e obra de Goya**

*Patricia Vianna Getlinger**

Goya é um dos pintores espanhóis mais populares da história. Mas que Goya? O dos quadros iniciais, alegres e coloridos, ou o das pinturas densas, tristes e cinzentas, o pintor do final da vida? Que passagem se dá entre Goya campestre, alegre, de cores claras e movimentos leves, Goya das tapeçarias, para Goya de críticas agudas, de cores escuras, de tom grave e pesado? Para além da evolução técnica e artística, há um hiato interessante na vida deste pintor.

Não é possível, entretanto, preencher esse hiato. Pois preenchê-lo implicaria buscar fatores determinantes em sua história de vida. E é difícil falar em determinação, quando se estuda a vida e a obra de alguém. Entretanto, há uma obra artística, há uma história de vida e há a história de uma nação, a política, a economia, a cultura etc. da Espanha dos séculos XVIII-XIX. Parece-me possível, assim, buscar algumas conexões, que não pretendem chegar à 'hipótese verdadeira', mas procuram estabelecer alguns sentidos possíveis ao que estou chamando de hiato na vida de Goya.

A intenção aqui é, portanto, mapear alguns fatos reconhecidamente importantes de sua vida e de sua época, tentando estabelecer entre eles uma relação de pertinência mútua. Assim, as condições históricas, culturais etc., são cenário da condição de vida: participam dos processos de criação e dos processos psicológicos envolvidos enquanto condições que podem esclarecer algo.

Como diz Octavio Paz (1990; p. 15), a respeito de Juana Ines de la Cruz, "... a vida e a obra se desenrolam em uma sociedade dada e, assim, só são inteligíveis dentro da história desta sociedade; por sua vez, esta história não seria a mesma sem a vida e a obra de sor Juana." Poder-se-ia dizer que há 'rima' entre época, vida e obra.

Há 'rima' entre as transformações da Europa de 1789, as experiências próprias de Goya neste período e a guinada em sua produção artística. Esse

* Psicóloga clínica. Mestranda do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP. Professora da Universidade Paulista (UNIP).

texto pretende situar o que no meu entender são os pontos fundamentais que compõem essa trama. Trama de uma vida, mas também trama da história espanhola deste período. Resolução de conflitos pessoais, mas também, em alguma medida, inauguração de um novo modo de lidar com a subjetividade e com a singularidade. Esse texto pretende, portanto, abordar o que penso ser os principais conflitos que podem ser vistos como importantes na articulação dos modos de subjetivação desse período histórico. Francisco José de Goya Y Lucientes participa como sujeito e como objeto da 'geração' de uma nova forma de organização da subjetividade. Forma característica da modernidade – que coloca o sujeito num outro lugar, sob um outro prisma, que nos constitui e que até hoje reproduzimos.

Cenário de uma vida

O pintor espanhol Francisco José de Goya y Lucientes viveu entre 1746 e 1828. Com exceção de três anos que passou na Itália, e dos últimos quatro anos de vida, em que residiu em Bordeaux, viveu praticamente em seu país natal. Nasceu em Fuendetodos, perto de Saragoça, filho de um artesão (um 'folheador a ouro') e de uma pequena aristocrata falida. Ainda muito jovem, teve seu interesse dirigido para a pintura, e já com a idade de vinte anos foi aceito no ateliê de Francisco Bayeu, pintor bastante considerado por ser um dos melhores alunos do alemão Anton Raphael Mengs, na Espanha, e reconhecido pelo fornecimento de telas para a manufatura de tapeçarias reais. Em 1769, apenas três anos após, parte para a Itália, onde suas atividades são desconhecidas dos biógrafos. Retorna à Saragoça em 1771 e recebe, através da influência de Bayeu, a encomenda de sua primeira obra religiosa. Em 1773, casa-se com Josefa Bayeu, irmã do pintor, e instala-se em Madri.

Além da convivência com a pintura de Mengs, marcada por uma tendência neoclássica, Goya teve contato com a pintura barroca, através de Solimena, Luca Giordano, Luzán e Gianquinto. As criações simultaneamente realistas e satíricas de Tiepolo também não eram desconhecidas do pintor, que contava agora 27 anos e possuía uma formação sólida e eclética em pintura.

Mais tarde, Goya diria que teve três grandes mestres na pintura: a natureza, Velázquez e Rembrandt. Esta forte influência, principalmente a de seu conterrâneo, não ocorre antes de 1778, ano em que Goya se dedica a reproduzir em água forte as mais célebres obras do grande pintor. É por meio deste contato que Goya começa a desenvolver a possibilidade de penetrar os mais profundos sentimentos e sofrimentos humanos e de posteriormente expressá-los com fidedignidade impactante.

Goya se desenvolve num contexto de renovação histórica e cultural, clima permitido pelo rei Carlos III, que permanece no poder de 1756 a 1788. Apesar de não ser um profundo conhecedor das artes, o rei trouxe a Madri engenheiros e arquitetos italianos, responsáveis pela construção de inúmeras obras baseadas no espírito do modernismo racional.

Assim surgiu o palácio real, o palácio Grimaldi, o museu do Prado, as residências dos duques de Alba e dos duques de Osuna Benavente, entre muitas outras. Tais obras, por sua vez, exigiam decoração e mobília; foi criada a primeira manufatura nacional de tapeçarias, e para a execução das telas que serviriam de modelo, foram trazidos os pintores italianos Jacopo Amigoni, Andrea Procacini, Luca Giordano e Corrado Guiseppe (cf. Cerruti, 1966; p. 6). Foi por intermédio de Carlos III que o próprio Mengs chegou à Espanha, em 1761, trazendo a ênfase no retorno à arte grega e à sua imitação. Atualmente este pintor é considerado de menor importância, mas na época foi responsável por um movimento significativo da história da arte europeia: a espiritualização e moralização da arte, em oposição à frivolidade característica, por exemplo, da corte de Luis XIV, evidente no palácio de Versalhes. Deve-se ainda a Carlos III, o reconhecimento do artista veneziano Giambattista Tiepolo, que faleceu na Espanha após deixar neste país muitas de suas grandes obras.

Do final de 1774 ao ano de 1786, Goya habilmente prepara/espera a possibilidade de tornar-se o pintor oficial do rei. Dedicar-se, sem muito entusiasmo, à execução de quadros religiosos, em igrejas e conventos, nos quais é particularmente influenciado pelo pintor Tiepolo, e principalmente à execução de telas para tapeçaria. (Óleos de grandes dimensões, destinados a servir de modelo para tapeçaria.) A primeira encomenda oficial importante de sua carreira, feita pelo próprio Anton Raphael Mengs, provavelmente a pedido do cunhado Bayeu, foi justamente uma tela para tapeçaria. A partir desta, Goya executou várias séries de telas com tal finalidade. É nessas obras que se manifesta muito do que se pode considerar o estilo do jovem Goya.

Ele retrata, em quase todas as séries que elabora – para a decoração de quartos, salas, ante-salas etc., de nobres e do rei – a atmosfera típica do século XVIII. Assim, apesar da influência do neo classicismo de Mengs, Goya encontra-se mais próximo do estilo e dos temas do rococó. Inspirando-se na vida cotidiana dos madrilenhos, Goya representa passeios em parques, piqueniques, jardins e encontros, cujo clima é alegre e tranquilo. Há também cenas envoltas por certa melancolia, cenas que retratam o “espetáculo de um mundo que não procura (qualquer) razão profunda de existir”, estando ao sabor das estações, sem ser perturbado por surpresas ou imprevistos; “cenas da vida cotidiana do povo, tal qual os príncipes têm prazer em imaginar” (ibid.; p. 31).

Ainda que incipiente, começa a delinear-se a aptidão do pintor em captar momentos e movimentos psicológicos. Da mesma forma, a combinação harmoniosa de cores contrastantes já revela sua originalidade.

O interesse por temas populares, típico do final do rococó, interesse por camponesas e sujeitos do povo em cenas campestres, revela em imagens realistas o trabalho árduo e a miséria e já traz consigo o caráter trágico em alguns dos rostos retratados. O caráter trágico será uma das marcas principais do período maduro de sua pintura.

No traço e nas cores de Goya, assim como na expressividade de seus claros e escuros, estão contidos os elementos que fariam com que fosse reconhecido como um dos grandes pintores da história. As telas para tapeçaria, no entanto, ainda não possuem toda esta força.

Goya na corte espanhola: uma máscara cortesã?

Na época em que habita a corte, Goya tinha a preocupação em adequar-se aos interesses da aristocracia e da corte espanhola. É assim que seu olhar se dirige à 'realidade' que lhe interessa, para retratá-la através de uma aproximação 'natural' dos objetos e das pessoas. Apesar das imagens realistas e do caráter trágico que se expressa em muitas das telas para tapeçaria, além da vivacidade de cores e de movimentos contidos nelas, é possível dizer que a presença destes elementos relaciona-se mais com o interesse nessa adequação do que com a expressão da própria subjetividade de Goya. As cenas do cotidiano campestre ganham, dessa maneira, o contorno idealizado de uma natureza amena e protetora. É comum a L. Cerutti e a E. Helman (1983) a interpretação segundo a qual existe uma distância estética entre o pintor e os temas populares que retrata, como se por vezes Goya acabasse compartilhando da visão que os nobres tinham do povo. Também Ortega y Gasset (1982), pronuncia-se sobre este aspecto, considerando a falta de interesse do pintor por tais temas, que seriam apenas um pretexto para uma representação viva da realidade, sem qualquer conotação social.

Um estudo a partir dos auto-retratos do autor, permitem a Helman (1983; p. 38) falar numa "máscara cortesã – que talvez houvesse chegado a substituir o rosto próprio", numa alusão à adaptação e perfeita integração de Goya ao ambiente e ao *establishment* da corte espanhola. Talvez não seja por acaso que esta só o receba como pintor oficial neste momento, 1786, e graças à amizade protetora do ministro Floridablanca, que teve início nos primeiros anos da permanência em Madri e o acompanhou durante toda a vida.

Alguns aspectos do ambiente da corte a que se refere Helman podem talvez ser compreendidos como um reflexo da situação política e econômica deste período em que se encontrava não só a Espanha, mas boa parte da Europa. Historicamente calcada no modelo feudal, a estrutura política do século XVIII era marcada pela rígida separação entre as atividades rurais e urbanas; tal separação não raro atingia até o tipo físico: os habitantes das cidades eram mais altos, vestiam-se diferentemente, “tinham provavelmente um raciocínio mais rápido e eram mais letrados” (Hobsbawn, 1991; p. 28). Quanto ao que se passava fora de sua província, no entanto, sabiam tão pouco quanto os camponeses. A distinção entre os habitantes da cidade e do campo visava, entre outros objetivos, facilitar a coleta de impostos e manter estabilizada uma economia baseada justamente na hierarquia entre uma ‘classe alta’ (monarquia, nobreza e igreja), uma ‘classe intermediária’ (que se tornaria a burguesia) e uma ‘classe baixa’ (camponeses com ou sem terra, artesãos e domésticos) (cf. *ibid.*; p. 20 - nota de rodapé).

O ponto crucial do problema entre camponeses e nobres, relevante para se compreender o que se passava na corte em que Goya vivia e à sua volta, é a relação entre os responsáveis pelo cultivo da terra e os que possuem a terra; entre os que produzem e os que acumulam riqueza. A Espanha não se destacava por ser uma região politicamente avançada – nas áreas de servidão, os duques e barões proprietários extorquiam toda a produção dos camponeses, e tinham nesta atividade a garantia de sua fonte de renda.

Economicamente, no entanto, este modelo começava a dar sinais de ruína.

Os gastos da nobreza aumentavam e as fontes de renda não mais davam conta de uma economia em princípio de complexificação. Os privilégios de *status* e nascimento eram então mais e mais explorados. Os nobres expulsavam dos postos reais rentáveis os que provinham de um berço menos abastado, fazendo com que o número de funcionários plebeus nos serviços da coroa caísse brutalmente.

Através do crescente intercâmbio de comunicação e conseqüente possibilidade de comparação entre os países da Europa, na última parte do século XVIII, era imperativa uma revisão e reelaboração dos valores, objetivos e métodos do sistema monárquico vigente. Primeiramente, esta comparação imprimiu a necessidade de coesão e eficiência dos reinados; e além disso, tornou internacional o sucesso do poderio capitalista britânico. Tais condições levaram monarcas a reavaliar e propor programas de modernização intelectual, administrativa, social e econômica. Disseminou-se a adoção de *slogans* do ‘iluminismo’ entre os príncipes, embora a monarquia, mesmo a mais ‘progressista’, não quizesse abrir mão do poder que detinha como proprietária. Acreditava-se no progresso do conhecimento humano, por meio da racionalidade, no

progresso científico e tecnológico, assim como no progresso da produção e do comércio. Inicia-se um confronto entre os antigos ideais aristocráticos e as novas concepções burguesas.

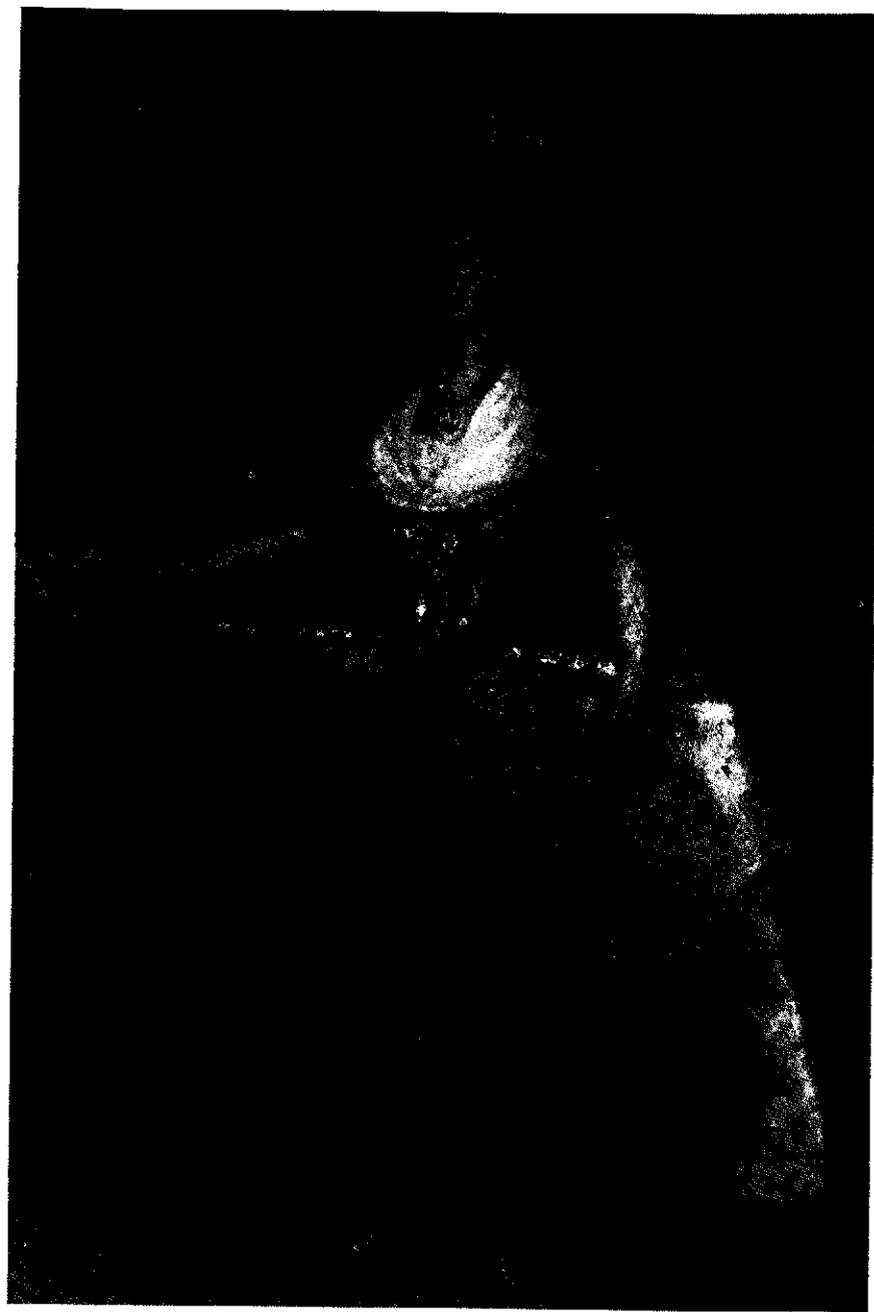
Ainda que a emergência destas questões tivesse sua origem na França e na Inglaterra, o reflexo se fazia sentir intensamente na Espanha. Assim também na vida de Goya, para quem essas idéias faziam muito sentido. Apesar disso, o pintor era bastante admirado entre a nobreza e a aristocracia, e em 1786 passa oficialmente a freqüentar o palácio real na condição de primeiro pintor da corte. Desde 1780 Goya havia se introduzido no mundo da alta nobreza espanhola; reconhecido como grande pintor de telas para tapeçaria, e pela realização do célebre "*Cristo em cruz*", do mesmo ano, o pintor torna-se membro da Academia San Fernando, podendo então ensinar na mais eminente escola de arte da Espanha. Desta data até 1790, Goya dedica-se praticamente só às telas religiosas e aos retratos. O papel de retratista real é reassegurado por Carlos IV, que o nomeia "pintor do quarto do rei", em 1789.

É neste período que começa a ficar evidente a qualidade da apreensão do mundo, por Goya, e sua possibilidade de expressá-la. Em suas telas, é possível captar a configuração psicológica da cena que é retratada — as tensões, o lugar que cada qual ocupa no grupo, as lideranças, os tipos de 'personalidade' ou de 'caráter' e as proteções que ocorriam na corte. Mas na corte de Carlos IV, até o quadro que retrata a família real com cruel sinceridade, é muitíssimo admirado.

Nos trabalhos efetuados entre 1786 e 1792, começa a transparecer na obra um conflito que era experimentado na vida; ainda que de modo camuflado, surge um Goya que não está de acordo com os absurdos da "corte dos milagres", em que se transformou a corte de Carlos IV. Alguns desses absurdos, que sensibilizaram o pintor profundamente, foram o afastamento violento imposto a seu amigo Floridablanca, em 1792, último representante da administração de Carlos III, e sua substituição por Manuel Godoy, um jovem de 25 anos, que entre outras funções na corte, ocupava o lugar de amante da rainha Maria Luíza, desde 1788. Por meio desta proteção, Godoy galga postos rapidamente, até tornar-se primeiro-ministro, e nesta condição impor um regime ditatorial (de 1795 a 1808). A própria convivência com o *ménage à trois*, encenado pelo rei, pela rainha e por Godoy, não permite que Goya fique insensível à atmosfera que o rodeia.

Da duquesa de Alba aos *Caprichos*: marcas de uma transformação

A Revolução Francesa e a Revolução Industrial inglesa ainda não tinham se tornado fonte de inspiração dos artistas espanhóis; no que se refere aos ideais iluministas, até então compartilhados pela geração de Goya, foram com-



A rainha Maria Luisa.

pletamente soterrados, durante os dez primeiros anos do governo de Carlos IV, pelas forças possantes da ignorância e da superstição. Tais circunstâncias vão operar uma mudança irreversível na obra de Goya, sem no entanto serem suficientes para a compreensão do profundo conflito que se expressa na misteriosa doença que o acomete em 1792. Conflito que também pode ter suas raízes na relação amorosa intensa e efêmera de Goya com a duquesa de Alba.

A partir de 1786, inicia-se na vida de Goya um capítulo obscuro, no que diz respeito à compreensão e importância dada a ele pelos que estudam sua vida: há os que solenemente desprezam seu romance com a duquesa de Alba, há os que o consideram o cerne das questões de sua vida: Foi, de fato, uma experiência intensa, marcada pelo rompimento por parte da duquesa e mais tarde por sua estranha morte em 1802. Há interpretações segundo as quais a ela tenha tido em Goya a possível satisfação de mais de um de seus caprichos, e ele, pelo contrário, teria efetivamente se apaixonado e tido uma profunda decepção. De qualquer modo, parece-me razoável levar este aspecto da vida de Goya em consideração, visto que a partir deste momento ele passa a retratar a figura da mulher através de ângulos complementares bem específicos: ora sua figura é idealizada, retratada como santa, ora é completamente desprezada, e representada como prostituta, com ar cínico e zombeteiro.

Quanto à doença que acomete o pintor, em 1792, não se sabe ao certo se quer o diagnóstico: pode ter sido uma doença venérea contraída na juventude, que teria evoluído até uma artrite e hipertensão arterial, ou uma forma de doença mental, supostamente próxima à esquizofrenia. A seqüela da surdez foi a mais evidente. As outras, entretanto, foram tão ou mais devastadoras do que esta. Do lirismo das teias de tapeçaria, das cores claras e vibrantes, da retratação naturalista e realista das pessoas e paisagens campestres, que predominaram por vinte anos, Goya passa a representar dura e cruelmente os hábitos e intrigas da família real e dos mais importantes homens do reino, a povoar suas gravuras com terríveis fantasias e pesadelos – que não eram nada mais do que sua percepção extremamente lúcida da realidade – na série *Caprichos*, a traduzir nas próprias paredes da *Quinta del sordo*, através de cores tão escuras quanto intensas, os horrores que vivia intimamente, e a retratar com extrema acuidade, nos *Desastres da guerra*, os massacres efetuados pelos franceses em 2 e 3 de maio de 1808.

A historiadora de arte Edith Helman questiona-se a respeito da coincidência temporal entre a doença de Goya – que tanto alterou sua produção artística – e o período da Revolução Francesa: terá sido efeito de pura casualidade?

A questão é pertinente, se pensarmos que assim como historicamente foram se tornando mais intensos os conflitos sociais, convergindo para a Revolução

de 1789, na vida de Goya alguns conflitos (ainda não completamente nomeados neste estudo) tiveram a sua máxima expressão a partir de 1792. Os anos que se seguem à enfermidade, de 1793 a 1799, foram de intensa atividade criadora. Ele produz um grande número de desenhos e esboços, realiza os famosos quadros povoados por bruxas, para a Alameda dos Osuna, trabalha em obras religiosas e pinta retratos por encomenda. Mas é em 1799 que ele traz a público seu primeiro grande trabalho gráfico, a série de mais de oitenta gravuras intitulada *Os caprichos*. O título da série revela muito de seu intuito e de seu caráter, pois 'assuntos caprichosos' são os da fantasia, dos sonhos; não são cópias da natureza ou satirização de erros e costumes individuais. Fantasias e sonhos, que por sutileza e sagacidade representam uma aguda crítica ao poder das idéias e da moralidade da época, aparecem com toda intensidade nessa série, tornando pública a transformação de Goya.

O pintor sabia do poder disruptivo que tinha a série, e por este motivo, ao publicá-la, omitiu as pranchas mais agressivas, alterou sua seqüência original e acrescentou comentários de caráter explicativo. Ainda assim, poucos dias depois de sua publicação, as gravuras foram retiradas de circulação e doadas ao rei. Esta foi uma atitude inteligente e necessária de auto defesa, que protegeu o pintor e a série de gravuras da ameaça de perseguição do ministro Godoy.

Existe nesta seqüência de providências tomadas por Goya um aspecto estranho à sua atual forma independente de pensar e de viver. Apesar da fidelidade a seus protetores na nobreza, Goya soube e pôde manter-se sobretudo fiel a si mesmo. Na tentativa de dissimular e disfarçar a inspiração do lápis, o pintor acrescenta comentários às gravuras que parecem estar próximos de uma prática moralizante, pois levam a crer que Goya se identifica às normas e costumes vigentes. Há claramente uma contradição entre as gravuras e seus comentários. As gravuras expressam, com toda a força, verdades amargas e inquietantes; os comentários escritos, em contraste, soam como convencionais e insignificantes. Existe, em função desta contradição, a hipótese de que somente os títulos tenham sido dados por Goya, ficando os textos a cargo de outra pessoa.

A perspicácia e a própria agudez referem-se principalmente aos temas que Goya pela primeira vez expressa no papel, mas dizem também respeito às propriedades formais e ao estilo. É nesta série que se torna evidente o contraste e a exploração das diagonais; as tensões opostas são assim expressas, dando movimento às cenas. Os próprios movimentos corporais são muitos significativos, o que juntamente com a expressão facial trazem vivacidade inédita às suas figuras. Ambos revelam a sensibilidade de Goya em captar o aspecto psicológico das situações; mas nesta série ele vai além desta possibilidade: ele capta o cerne de muitas das problemáticas humanas, e expõe questões dramáticas sem qualquer concessão. É implacável em primeira instância consigo mesmo, ao repre-



O sonho da razão produz monstros (Série Caprichos).

sentar sua própria figura sendo atormentada pelos “monstros” que “o sonho da razão” produziu. Tais monstros estão fortemente ligados ao que foi a experiência de Goya com o amor e com as mulheres, especialmente no que se refere à duquesa de Alba. Ele chega a representá-la, numa das gravuras em que a paixão e o ódio se conjugam, na imagem da amante traidora que o abandonou. As figuras femininas vão efetivamente ganhando a marca da ambigüidade, e o tema do amor passa a ser representado como algo pesado, ligado à paralisia e à morte. A velhice é outro tema que aparece nos *Caprichos* com todo o seu caráter trágico; Goya se utiliza de pessoas muito idosas para registrar a inequívoca e inalterável tendência humana para vaidade, avareza, hipocrisia, ignorância etc. A própria morte é retratada sem disfarces, assim como a luta contra ela. Nesta série, Goya cria também a possibilidade de expressar os conflitos que vive em seu contato com a nobreza. Apresenta o resultado de uma educação excessivamente zelosa e carente de limites, costume corrente na época entre a classe alta, e ridiculariza o porte e a pretensa seriedade desta própria classe, ao representar seus corpos com cabeças de animais.

A série de gravuras *Os caprichos* causa impacto. O estilo é o de um Goya mais espontâneo, onde a expressão é mais direta, enérgica e audaz. Sua originalidade enquanto gravador está no caráter pictórico de suas lâminas; o contraste entre o claro e o escuro, e a riqueza em matizes são marcas fundamentais da série. Tal aptidão também é responsável pela incrível qualidade dos movimentos nela expressos.

Apesar da série ter sofrido uma alteração proposital em sua ordem, estudiosos da obra de Goya tentaram reconstruir a seqüência original. Uma seqüência possível parece ser a que se divide em cinco grupos: vícios da educação, temas eróticos, crítica das classes altas, bruxarias e duendes. Esta distinção de temas explicita a crítica feroz aos hábitos da sociedade da época, tais como a educação falha das crianças por excesso de mimo, a corrupção, a hipocrisia e a imoralidade da nobreza com as quais o pintor conviveu, os temas eróticos – tão cinicamente escondidos e proibidos, e os temas que surgem com força total no final do século XVIII, a bruxaria, a superstição, os duendes e seres mágicos, encantos e enfeitiçamentos. Os últimos temas são bastante característicos do universo popular, no qual Goya teve origem.

Os comentários anexados às gravuras revelam claramente um caráter ilustrado; mas não conseguem, através de sua trivialidade moralizante, diminuir o espírito, o sentido e o impacto dos *Caprichos*. Ainda que Goya tivesse estado entre os simpatizantes do racionalismo da ilustração, a luz positiva deste movimento não teria elementos para dar conta da expressão do seu conturbado mundo de sonhos e fantasias. Este mundo estava próximo do ambiente religioso e também das superstições de grande parte dos espanhóis. Há aqui a tensão

entre razão e fantasia, entre ciência e religião, entre consciência e inconsciente. Mais do que pintar/desenhar esta tensão, Goya a vivencia visceralmente.

Novas possibilidades de subjetivação

A possibilidade de uma apreensão tão profunda da situação 'externa' e na mesma intensidade do imaginário coletivo, leva a crer que a percepção de Goya estava muito aguçada com relação a seus próprios conteúdos. Começo a esboçar aqui meu principal argumento neste estudo, segundo o qual há um tipo de correspondência, há 'rima' entre os conflitos históricos e os conflitos pessoais do pintor. Penso que Goya enfrentou esses conflitos por ter vivido numa época e lugar específicos ao mesmo tempo em que antecipa conflitos que marcarão toda modernidade. Penso também que 'solucionou' tais conflitos do modo que 'solucionou', em grande parte em função das possibilidades que estavam presentes historicamente, mas também em função de sua extrema sensibilidade. Assim, vejo Goya como porta-voz e como um dos precursores de um modo de subjetivação que começa a surgir no início do século XIX.

O aspecto que me parece permitir esta leitura é a 'transformação' de Goya que, partindo de uma atitude condescendente com padrões "oficiais", coletivos (que muitas vezes não estavam de acordo com os seus), surge nos *Caprichos* marcando uma posição individual e, mais do que isso, expondo essa posição publicamente. Além de um percurso pessoal, essa guinada reflete o abandono dos valores tradicionais da monarquia espanhola e a possibilidade de convivência com dois modos de organização política, econômica, social e cultural do início do século XIX: o liberalismo e o romantismo. Diferentemente da situação objetiva na corte espanhola, o liberalismo, em sua origem, propunha a idéia de que os interesses e a liberdade individuais deveriam ser defendidos e resguardados. Ao Estado caberia somente essa função, sem a interferência direta no espaço da privacidade e da subjetividade, que deveriam ter seu lugar garantido. O ideário romântico, por sua vez, estabelece uma relação um pouco diferente com as idéias de liberdade e diferença: a ênfase seria colocada na diversidade, na singularidade e na espontaneidade da expressão. Além disso, a atenção recairia na interioridade dos indivíduos, no acesso e contato com o próprio mundo dos desejos e dos impulsos, e na exploração do que houver neste mundo – mesmo do que há de 'fantasmagórico' e monstruoso nele.

Mas há uma diferença fundamental entre os "individualismos" deste período. No que se refere a Goya, a explosão que tem início em seus *Caprichos* aproxima-se menos de um conceito iluminista da questão, estando mais próxima

das idéias românticas da restauração da autenticidade, das formas orgânicas e principalmente da exploração do grotesco e do monstruoso. É nesta medida que se pode vê-lo como parte integrante dos "... artistas, músicos, poetas e pensadores românticos (a quem coube) pôr em questão as perspectivas do iluminismo como processo civilizatório" (Figueiredo, 1992).

A partir desta interpretação talvez seja possível compreender os comentários que acrescenta aos *Caprichos* como uma 'defesa' iluminista contra o *ancien régime* em voga, já que tais comentários parecem ter como intenção fazer com que se creia no auto controle do pintor, em sua razão e no comedimento de sua crítica.

Através da conjunção do individualismo liberal, da racionalidade iluminista, da idéia romântica de desenvolvimento pessoal e do dissimulado mas efetivo controle das práticas disciplinares, a Europa do século XIX vê diante de si uma transformação violenta na condição humana. Os conflitos deste período geram novas maneiras de estar no mundo. Surge o 'espaço psicológico', como uma possibilidade de transformação da cultura.

Goya está profundamente inserido na instauração deste conceito. É sem dúvida em consequência do intenso contato que o pintor experimenta com a ebulição cultural, política, ideológica, que ele pode ser considerado um dos primeiros a 'revelar' o homem do século XIX. É efetivamente um dos que mais cedo e mais intensamente na história da arte se dispõe a tomar seu mundo psicológico como objeto. Hieronymus Bosch (1450-1516) e Pieter Brueghel (1525-1569) – que reanimou os habitantes monstruosos da fantasia de Bosch – são exceções, e suas obras representam questões historicamente muito distintas, pertinentes à pintura e à arte flamenga no século XVI. Em geral, a estética a ser seguida obedecia àquele que financiava a obra, invariavelmente fiel aos retratos bem-comportados da realidade. A experiência de Goya com as próprias fantasias e pesadelos é inédita, no que se refere à sua representação pictórica. Até antes da Revolução Francesa, isto era impensável; no começo do século XIX, continuava improvável. No entanto, as sementes para esta qualidade de exploração do 'psicológico' estavam presentes no período de maturidade de Goya; a extrema sensibilidade aos diferentes focos conflitivos com os quais se defrontava fazem com que apreenda este 'clima' antes de outros pintores contemporâneos. O aspecto determinante para sua forma de expressão, nos *Caprichos* e nas obras seguintes, penso ser a experiência deste 'novo' modo de subjetivação, que surgia como possibilidade na passagem do século XVIII para o século XIX.

Um dos conflitos implícitos na condição deste momento, que se manifesta claramente nos *Caprichos*, é uma profunda contradição entre liberdade e reconhecimento. Na série, surge através da incongruência entre o que expressa a



Por que escondê-los? (Série Caprichos).

gravura e o que expressa o comentário que a acompanha. A gravura que tem por título a pergunta “Por que escondê-los?” e mostra um senhor idoso com sacos de dinheiro nas mãos, rodeado por homens sorridentes e sarcásticos, diz no comentário: “A resposta é fácil. Porque não quer gastá-los, e não os gasta porque por mais que tenha os 80 anos cumpridos e não possa viver sequer um mês, teme que lhe há de sobrar a vida e faltar o dinheiro. Tão equivocados são os cálculos da avareza” (Fig.19). A questão que se coloca é que os traços em si abarcam aspectos mais profundos e transmitem outra dramaticidade do que o comentário. Há o sorriso da inveja e do escárnio, dos jovens em volta. Há um início de sorriso no velho, que não necessariamente o de moribundo que retém suas moedas até o fim, mas talvez o de um astuto duende. A representação da verdade através da figura de um velho louco é um recurso freqüente nos desenhos e quadros de Goya.

O conflito em questão não é novo em sua vida. Manifesta-se também na dúvida íntima entre fidelidade a si mesmo e aos que o financiam. Apesar da incongruência que aparece na série de gravuras, é nela que o pêndulo começa a tender nitidamente para o lado da liberdade e da fidelidade a si mesmo. Sua estética se distancia do gosto vigente. Ela respeita as necessidades estéticas – antes irrepresentáveis – do próprio pintor. Há um longo percurso entre o modo de subjetivação do Goya das tapeçarias e do Goya dos *Caprichos*.

A ‘transformação’ de Goya

Existem elementos na vida de Goya que influenciaram profundamente o curso que seguiu sua vida e sua obra. Com efeito, seu mundo como pintor foi sempre pontuado por intensos conflitos, de ordem histórica, política e moral. Goya nasce como um homem do povo, e convive pelo menos durante a infância e juventude com as tradições e valores populares. É a partir desta condição que começa a retratar, nas telas para tapeçaria, aquilo que os nobres podiam somente imaginar a respeito dos hábitos populares. Estando em contato com as facilidades e os excessos da vida da corte, é provável que Goya sentisse o impacto da visão equivocada dos duques e príncipes, quanto à suposta leveza da vida do povo. Durante a execução das telas para tapeçaria, esta contradição foi só discretamente representada, pois ainda que a classe alta espanhola estivesse em decadência, Goya estava em seu momento de ascensão, e era portanto necessário manter-se a favor daqueles que tinham possibilidade de financiá-lo e de reconhecê-lo enquanto artista. Nos *Caprichos*, entretanto, as criações compostas de ídolos e de deuses, de mitologia e de religião, evidenciam a sua própria experiência de fé e superstição populares. Ele aqui deixa claro que co-

nhece os medos primitivos do povo, e que tem intimidade com seu sentimento de marginalidade.

A meu ver, esta análise traz a compreensão fundamental para a referida tensão entre razão e fantasia, entre consciente e inconsciente (cf. pp. 225-226). Os dois pólos emergem simultaneamente nas gravuras, já que a ênfase nas fantasias não intimida a técnica criadora e a sensibilidade de Goya, relacionadas a seu profundo realismo: do que é visível chega-se à transparência, e do fantástico ao perfeitamente aceitável.

O contato com os conflitos vividos por Goya talvez possibilite a compreensão das palavras de Sánchez e Helman: "O lento processo de desenvolvimento estava finalmente completo. Sua surdez – e conseqüente isolamento – ampliaram sua vida interior" (Sánchez, 1989; p. XXII). E "... o processo explorador de novos mundos reais e possíveis corresponde a um processo complementar, o de explorar e descobrir-se a si mesmo" (Helman, 1982; p. 45). Descobrir a atração pelo improvável, o sentimento dos contrastes violentos, os espantos da natureza e das fisionomias humanas, estranhamente animalizadas pelas circunstâncias. Descobrir os mais íntimos horrores humanos, as piores e mais comuns fraquezas, as perversões dos sonhos e as hipérboles da alucinação. Se na série dos *Caprichos* Goya inaugura a possibilidade de 'visitar' seus conteúdos, é nas "pintura negras", na Quinta del Sordo, que ele vai encontrar no mais fundo de si mesmo, a possibilidade de 'desvendar' os segredos humanos.

É possível pensar que expressar os próprios fantasmas seja uma forma de se olhar no espelho. E Goya é um pintor que efetivamente se olha no espelho, quando olhar-se no espelho apenas começava a marcar uma possibilidade de singularidade. E talvez em seu caso, a expressão dos horrores, ou mesmo a loucura, como é corrente dizer-se, tenha um sentido de 'devolver' para o mundo a agressão que sofre. Nesta sutileza surge a possibilidade da singularidade, para o artista, que ao não fazer de seu talento instrumento de satisfação e de poder dos que o financiam, passa a respeitar a própria necessidade estética.

É esta a experiência de Goya: através do contato íntimo com as contradições e com os conflitos de sua vida, o pintor busca sua singularidade. Neste sentido, sua experiência aponta para a do sujeito moderno e desvela tal subjetividade com a intensidade que também causa impacto ao expectador dos *Caprichos*, de "La alameda", da "pintura negra", do "2 e 3 de maio de 1808".

Goya não permite que o expectador fique indiferente. Exige que também ele se perceba ao espelho. Que se depare com os temas de sua própria existência. Sua obra exerce pressão sobre o expectador, forçando o abandono do sentimento de onipotência que a exacerbação deste mesmo modo de subjetivação gerou, e que se mostra tão fortemente arraigado e defendido pelos homens do final do século XX.

Referências bibliográficas

- CERUTTI, Lucia (1986). *Les passeports de l'art – Goya au Prado*. Paris, Editions Atlas.
- FIGUEIREDO, Luís Cláudio (1992). *A invenção do psicológico. Quatro séculos de subjetivação (1500-1900)*. São Paulo, Escuta-Educ. (Linhas de Fuga)
- HELMAN, Edith (1983). *Trasmundo de Goya*. Madrid, Alianza Editorial.
- HOBBSAWM, Eric J. (1991). *A era das revoluções*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- OSTROWER, Fayga (1990). A fonte do desejo em Goya. In: NOVAES, Adalto (org.). *O desejo*. São Paulo, Companhia das Letras, Rio de Janeiro, Funarte.
- ORTEGA Y GASSET, José (1982). *Goya*. Madrid, Editorial Espasa-Colpe.
- PAZ, Octavio (1990). *Sor Juana Ines de la Cruz o las trampas de la fe*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SANCHEZ, Pérez (1989). *Goya and the spirit of enlightenment*. Boston, Museum of fine arts.

DO PARADIGMA CIENTÍFICO AO PARADIGMA ÉTICO-ESTÉTICO E POLÍTICO: A ARTE COMO PERSPECTIVA NAS RELAÇÕES EDUCACIONAIS

Marisa Lopes da Rocha*

O paradigma estético pressupõe que a criação em seu estado nascente é o que constitui a potência permanente e contingente de atualização, de devir. Naturalmente que não é a arte a única detentora do processo criativo, mas sem dúvida é quem vem buscando levar ao extremo a capacidade de invenção. Segundo Guattari, em seu livro *Caosmose*, o limite de constituição do paradigma estético está na aptidão desses processos de criação para se auto-afirmarem como fonte existencial. Para Guattari (1992; p. 136),

Em todos os campos encontraríamos o mesmo entrelaçamento de três tendências: uma heterogeneização ontológica dos universos de referência configurados através daquilo que dá a ideia de movimento do infinito; uma transversalidade maquínica abstrata que articula a infinidade de interfaces finitas manifestas por tais universos num mesmo hipertexto ou plano de consistência; uma multiplicação e uma particularização dos focos de consistência autopoieticos (Territórios existenciais).

O paradigma estético traz implicações ético-políticas pois o ato de criar, de instituir, é também um ato de responsabilidade frente ao constituído, frente às opções que vão se constituindo e que ultrapassam os esquemas preestabelecidos. Nesta perspectiva, a escolha ética não está mais vinculada a uma postura transcendente, contida num código legal ou respaldada no amparo divino. Aqui, o movimento de criação processual é a origem da enunciação.

Através do paradigma científico, a compreensão da realidade se efetua nas relações de causalidade. Para as ciências humanas e sociais isto não se dá sem a

* Psicóloga, professora-assistente do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestre em Filosofia da Educação no IEASE da Fundação Getúlio Vargas no Rio de Janeiro (FGV) e doutoranda em Psicologia Clínica, Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

perda das dimensões de criatividade, das encruzilhadas e dos coeficientes de liberdade que facultariam maior enriquecimento de auto-apropriação. O paradigma estético estabelece um campo de possibilidades de captação dos objetos incorporais na sua dimensão de alteridade propriamente dita e, na expressão de Suely Rolnik, do acolhimento do estranho-em-nós, condição de diferenciação e de devir. Jean-François Lyotard (1989; P. 41), em seu livro *O inumano*, estabelece que

A apreensão estética das formas só é possível se se renunciar a toda a pretensão de dominar o tempo com uma síntese conceitual. Porque o que está aqui em jogo não é a "reconhecimento" do dado, como diz Kant, mas a aptidão para deixar aparecer as coisas da forma como se apresentam. Numa tal atitude cada momento, cada agora, é como um abrir-se a.

A subjetividade capitalista se constrói na perspectiva da neutralização da alteridade e, concomitantemente, da processualidade, da condição maquínica da vida.

Rolnik explicita que o novo paradigma é estético porque trata da criação da existência, o que lhe garante, portanto, um caráter construtivista e heterogênico. É a criação permanente do mundo, mundo como obra de arte. É ético, pois evidencia um compromisso com a potência de efetuação da vida na diferenciação do ser. O confronto permanente com as forças do devir implica escolhas de modo de existência e, assim, do tipo de mundo em que se quer viver. É, portanto, político. As mudanças na sociedade que constituem melhora na qualidade de vida passam por uma quebra com a modernidade no interior de cada um e de todos – é necessária a criação de dispositivos que sirvam de intercessores para a formação de uma outra subjetividade.

É no livro *As três ecologias* que Guattari desenvolve suas posições em relação à busca de novas alternativas para o mundo atual que articulem o avanço tecnológico com a dimensão ético-política. Segundo este autor, o que está em questão é o modo de viver sobre o planeta. A Ecosofia compreende três registros ecológicos que precisam ser operados a fim de se conseguir uma revolução política, social e cultural que possa reorientar a produção de bens materiais e imateriais na modernidade. Tais registros seriam o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana. Deste modo, as mudanças envolvem uma perspectiva macropolítica, mas também devem atingir os níveis micromoleculares da sensibilidade, da compreensão e da paixão, compondo novas práxis humanas.

A questão fundamental seria a de re-produzir as possibilidades do ser-em-grupo. A existência humana, reconstruída em novos contextos históricos, caminharia no sentido de uma re-singularização individual e coletiva, modificando maneiras de estar nas instituições que temos ou criando outras. Novas formas

de cidadania poderão trazer uma convivência mais fácil em meio à diversidade, facultando os processos de heterogênesse e outras formas de produção de subjetividade.

E quanto à educação? É possível que esta contribua para que as relações sociais instituídas ganhem movimento no sentido da heterogênesse? Pode a escola constituir-se num espaço de novos agenciamentos provocadores de re-singularizações?

Creio que as questões acima colocadas podem ser compreendidas tomando-se por base vários eixos. Qualquer um que ganhe ênfase poderá oferecer reflexões e caminhos de composições metodológicas para a intervenção nas instituições sociais, servindo de dispositivos detonadores de transformações da realidade que temos.

Neste momento gostaria de destacar a relação professor-aluno, compreendendo-os como parceiros, como aliados na construção de uma obra de arte: o conhecimento. A elaboração do processo de ensino-aprendizagem é aqui considerada um projeto coletivo produtor de conhecimento. Este, por sua vez, constitui o desvendamento da vida através dos diferentes planos que compõem o pensamento, facultando a desterritorialização e a composição de novos territórios existenciais.

No livro *O que é a filosofia?*, estabelecendo uma comparação entre arte, filosofia e ciência, Deleuze e Guattari pontuam que a arte, enquanto plano de composição, ergue monumentos com suas sensações, tendo como característica própria o transitar do finito no sentido da restituição do infinito. Por sua vez, a ciência tem como perspectiva justamente renunciar ao infinito na busca de referência e para isto traça planos de coordenadas que definem estados, funções ou proposições referenciais em relação à coisa através de observadores parciais. No que tange à filosofia, plano de imanência seria responsável por fazer surgir acontecimentos através da construção conceitual. Para os autores, o ato de pensar não está vinculado exclusivamente às relações funcionais consubstanciadas na causalidade da ciência e no utilitarismo da pragmática moderna. “Pensar é pensar por conceitos, ou então por funções, ou ainda por sensações, e um desses pensamentos não é melhor do que o outro, ou mais plenamente, mais completamente, mais sinteticamente – pensado” (Deleuze e Guattari, 1992; p. 254). Tais planos, que recortam o caos, estabelecem correspondências entre eles, compondo uma malha. Os elementos que vão sendo criados nos diferentes planos vão se ligando a outros na constituição do pensamento como heterogênesse. Deste modo, a perspectiva do pensamento ou da criação vincula-se a três planos irredutíveis, tanto quanto a seus elementos – forma do conceito, força da sensação e função do conhecimento.

Enquanto artistas, professores e alunos devem caminhar no rastro da criação que dê passagem do finito ao infinito, buscando sempre a diversidade no

mundo pedagógico. Com o conceito de objetividade-subjetividade, Guattari estabelece que é através das práticas que se criam ao mesmo tempo objetos e sujeito. Assim, nesta ontologia construtivista, o mundo se cria a cada momento, constituindo objetos e formas de subjetivação. Tal perspectiva acaba com a naturalização dos fatos instituídos, recolocando toda a produção no movimento e na história de todos e de cada um. Do mesmo modo, as noções de verdade transcendente, de normalidade e de ordem constituídas *a priori* se fragilizam, abrindo espaço para a diversidade imanente às relações.

Neste enquadre, pensar a instituição escolar é afirmá-la como uma organização que congrega projetos e relações com o compromisso de resgatar permanentemente a capacidade de criação. Para isso seria necessário o envolvimento de todos os seus segmentos em caminhar a partir do que temos constituído, mas como algo provisório, parcial, em direção ao desconhecido. Desde a alfabetização, partir do mundo da criança, dos seus anseios e possibilidades é, sem dúvida, convidá-la a uma participação efetiva. Para isso, é necessário que o paradigma ético-estético e político norteie as práticas pedagógicas a fim de que outras perspectivas, desejos e composições sejam atualizados em novos territórios. As sensações, como perceptos, não são percepções que remetam a um objeto, pontuam Deleuze e Guattari, sendo portanto indispensável um salto no ar para que o vivido coletivamente possa se expressar, constituindo novos acontecimentos.

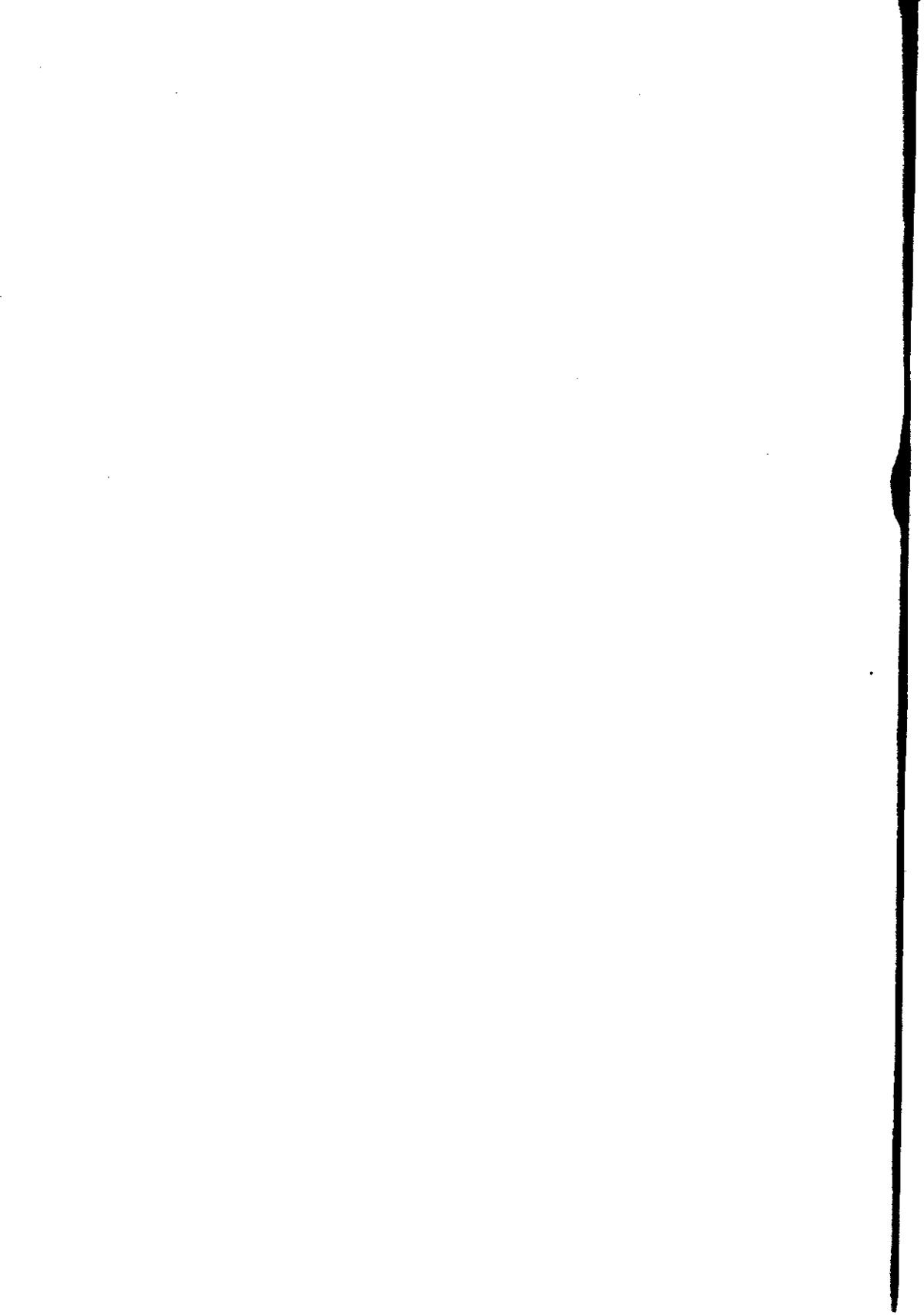
O cotidiano da sala de aula é repleto de eventos que precisam de analistas – atores e produtores do conhecimento – para que tais eventos se tornem acontecimentos, ou seja, para que aquilo que é vivido como hábito, como rotina, como óbvio nas relações múltiplas que se estabelecem seja desnaturalizado, trazendo a inquietação, descortinando interesses, liberando forças, aumentando as potências de efetuação. O pensamento como heterogênese é fruto deste movimento de encruzilhadas e bifurcações que ampliam e singularizam novos planos de consistência onde outras subjetividades são fomentadas.

Deleuze e Guattari diferenciam o devir sensível do devir conceitual, estabelecendo que o primeiro é a alteridade como expressão, é o ato através do qual algo não pára de devir outro; o segundo, seria heterogeneidade compreendida numa forma absoluta, ou seja, o ato pelo qual o acontecimento comum encontra uma linha de fuga. Para estes autores, a arte é a composição permanente. A composição é estética e advém do trabalho da sensação.

As práticas educacionais, tendo a arte como perspectiva, fundam o tempo e o espaço da criação no interior da escola. Este é o projeto possível que tem seu início a partir do conhecimento, das estruturas e das formas de relações que temos até aqui constituído, mas que, sem dúvida, deseja ir mais além.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix (1992). *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34.
- GUATTARI, Félix (1990). *As três ecologias*. 2ª ed., Campinas, Papirus.
- (1992). *Caosmose – um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro, Ed. 34.
- LANCETTI, Antonio (dir.) (1990). *Saúde e loucura 2*. São Paulo, Hucitec.
- LYOTARD, Jean-François (1989). *O inumano – considerações sobre o tempo*. Lisboa, Estampa.
- PELBART, Peter Pál (1992). Ecologia do invisível. *Boletim de novidades do centro de psicanálise*. São Paulo, Pulsional.
- ROLNIK, Suely (1992a). Comentário sobre o vídeo da pulsão. Texto elaborado para o Seminário *As pulsões e seus conceitos*. São Paulo, PUC-SP. (Mimeo.)
- (1992b). Subjetividade e história. São Paulo, PUC-SP. (Mimeo.)
- (1992c). Cidadania e alteridade. São Paulo, PUC-SP. (Mimeo.)



**PENSAMENTO, CORPO E DE VIR
UMA PERSPECTIVA ÉTICO/ESTÉTICO/POLÍTICA NO TRABALHO ACADÊMICO***

Suely Rolnik**

É exigido neste tipo de concurso que se dê uma aula ou se faça uma conferência, que será argüida pela banca, junto com o currículo e o memorial que lhe foi entregue com antecedência. Em consideração aos amigos que vieram me acompanhar neste ritual que, de certa forma, referenda minha pertinência à comunidade acadêmica, o que vou fazer nesta pequena fala é tentar recriar, em poucas palavras, a atmosfera essencial de meu memorial, texto que será discutido aqui hoje, de modo que possamos compartilhar este momento mais confortavelmente.

Um memorial é, em princípio, um comentário acerca de nossa trajetória acadêmica. É isto o que se exige que se escreva para este tipo de concurso. No entanto, à medida que fui mergulhando na memória para buscar os fatos e reconstituir sua cronologia, me vi adentrando numa outra espécie de memória, uma memória do invisível feita não de fatos mas de algo que acabei chamando de "marcas". É disto que falarei brevemente aqui, e não de minha história que foi se fazendo através de minhas marcas. E falarei disto sobretudo em relação ao trabalho do pensamento, que é o trabalho que se faz numa carreira acadêmica, já que estamos reunidos aqui em torno de um concurso que diz respeito a esta carreira. Então, antes de mais nada, vou tentar expor o que é isto que chamo de marcas.

Marca: diferença, desassossego e devir-outro

Ao longo de nossa existência inteira e em cada uma das dimensões de que ele vai se compondo, vivemos mergulhados em toda espécie de ambiente, não só humano. Proponho que consideremos o que se passa em cada um destes ambientes, e não apenas não só no plano visível, o mais óbvio, mas também no invisível, igualmente real, embora menos óbvio.

*Palestra proferida no concurso para o cargo de Professor Titular da PUC-SP, realizado em 23.6.1993.

**Psicanalista, coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. Autora dos livros *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo* (São Paulo, Estação Liberdade, 1989) e *Micropolítica: cartografias do desejo*, em co-autoria com Félix Guattari (2ª ed., Petrópolis, Vozes, 1986). Organizadora da coletânea de textos de Félix Guattari, *Revolução molecular - pulsações políticas do desejo* (3ª ed., São Paulo, Brasiliense, 1987).

Pois bem, no visível há uma relação entre um eu e um ou vários outros (como disse, não só humanos), unidades separáveis e independentes; mas no invisível, o que há é uma textura (ontológica) que vai se fazendo dos fluxos que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos, somando-se e esboçando outras composições. Tais composições, a partir de um certo limiar, geram em nós estados inéditos, inteiramente estranhos em relação àquilo de que é feita a consistência subjetiva de nossa atual figura. Rompe-se assim o equilíbrio desta nossa atual figura, tremem seus contornos. Podemos dizer que a cada vez que isto acontece, é uma violência vivida por nosso corpo em sua forma atual, pois nos desestabiliza e nos coloca a exigência de criarmos um novo corpo – em nossa existência, em nosso modo de sentir, de pensar, de agir etc. – que venha encarnar este estado inédito que se fez em nós. E a cada vez que respondemos à exigência imposta por um destes estados, nos tornamos outros.

Ora, o que estou chamando de marca são exatamente estes estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos vivendo. Cada um destes estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo, o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir.

Ovos de linhas de tempo

Mas não pára por aí. Primeiro, pela razão mais óbvia: é que enquanto estamos vivos, continuam se fazendo marcas em nosso corpo. Mas também por uma razão menos óbvia: é que uma vez posta em circuito, uma marca continua viva, quer dizer, ela continua a existir como exigência de criação que pode eventualmente ser reativada a qualquer momento. Como é isso? Cada marca tem a potencialidade de voltar a reverberar quando atrai e é atraída por ambientes onde encontra ressonância (aliás muitas de nossas escolhas são determinadas por esta atração). Quando isto acontece a marca se reatualiza no contexto de uma nova conexão, produzindo-se então uma nova diferença. E mais uma vez somos tomados por uma espécie de “desassossego”, como diz muito apropriadamente Fernando Pessoa em seu livro que traz esse nome no título¹, ao referir-se à sensação que este estado nos produz. E mais uma vez nos vemos convocados a criar um corpo para a existencialização desta diferença. Ou seja, a marca conserva vivo seu potencial de proliferação, como uma espécie de ovo que pode sempre engendrar outros devires: um ovo de linhas de tempo.

E assim vamos nos criando, engendrados por pontos de vista que não são nossos enquanto sujeitos, mas das marcas, daquilo em nós que se produz nas incessantes conexões que vamos fazendo. Em outras palavras, o sujeito engendra-se no devir: não é ele quem conduz, mas sim as marcas. O que o sujeito pode, é deixar-se estranhar pelas marcas que se fazem em seu corpo, é tentar criar sentido que permita sua existencialização – e quanto mais consegue fazê-lo, provavelmente maior é o grau de potência com que a vida se afirma em sua existência.

Cronologia & cronogênese

Bem, mas neste movimento em que figuras da realidade subjetiva e objetiva vão se engendrando e outras desaparecendo, movimento que é feito das marcas, suas reatualizações suas combinações, estamos distantes de uma cronologia de fatos: esta se dá no plano das figuras, visíveis e representáveis, as quais podem ser apreendidas numa seqüência linear. Nos encontramos em um outro tempo, que funciona segundo uma outra lógica que não é mais a de uma seqüência linear. Podemos designar esta lógica por vários nomes, dependendo do aspecto que queremos destacar. Por exemplo, podemos chamá-la de “genealogia”, se consideramos que se trata da lógica de uma gênese, no sentido não de causa, mas de processo de constituição; podemos chamá-la de “cronogênese”, se consideramos que se trata da lógica da gênese do próprio tempo, na medida em que são como que linhas de tempo que se abrem, estas múltiplas e imprevisíveis direções em que vai se produzindo a realidade. Podemos também chamá-la de “heterogênese”, nos utilizando de uma noção inventada por Guattari, se consideramos que a diferença que se produz como efeito das composições que vão se formando, é disparadora de um devir. Em outras palavras, heterogênese no sentido de que a gênese do devir é sempre uma diferença e que o devir é sempre um devir-outro².

Uma memória cronogenética

Eu dizia no início que ao me pôr a escrever o memorial, fui sendo tomada de surpresa por uma outra espécie de memória. Agora, tenho condições de tentar defini-la. É que no plano desta outra temporalidade que fui circunscrevendo estamos distantes da memória das coisas ou representações, memória do passado enquanto já existido. A memória neste plano é memória de marcas, ovos sempre atuais, sempre potencialmente geradores de novas linhas de tempo. Uma memória que se faz em nosso corpo, não em seu estado visível e orgânico, mas sim em seu estado invisível, onde o corpo integra aquela textura de que também falei no início, que se compõe das misturas dos mais variados fluxos, de onde se produzem as diferenças que engendram os devires, devires da própria textura.

O que é o trabalho do pensamento, exercido desta perspectiva?

Bem, no início coloquei também que me interessava falar especialmente da relação disto tudo com o trabalho acadêmico. Ora, mas o que isto tudo pode ter a ver com o trabalho acadêmico?

Eu diria que tem tudo a ver. É que em minha experiência, o trabalho com o pensamento – aquilo que, em princípio, se desenvolve numa prática acadêmica, sob a forma de estudo, escrita, ensino – diz respeito fundamentalmente às marcas, sua violência, nosso desassossego. Me explico: se a marca coloca uma exigência de trabalho que consiste na criação de um corpo que a existencialize, o pensamento é para mim uma das práticas onde

se dá esta corporificação. O pensamento é uma espécie de cartografia conceitual cuja matéria-prima são as marcas e que funciona como universo de referência dos modos de existência que vamos criando, figuras de um devir.

Só se pensa porque se é forçado

O pensamento exercido deste modo funciona por *constrangimento e acaso*; só que o que constrange aqui não são regras que se deve seguir para que se revele uma verdade já dada – ou seja, não se trata neste caso do constrangimento de um *método* –, o que constrange aqui é a pressão da violência das marcas que se fazem em nosso corpo ao acaso das composições que vão se tecendo.

Quando é assim que se faz o trabalho do pensamento, dá para dizer que só se pensa porque se é forçado a fazê-lo.³ O pensamento, desta perspectiva, não é fruto da vontade de um sujeito já dado que quer *conhecer* um objeto já dado, *descobrir* sua verdade, ou adquirir o *saber* onde jaz esta verdade; o pensamento é fruto da violência de uma diferença posta em circuito, e é através do que ele *cria* que nascem, tanto verdades quanto sujeitos e objetos.

Pensar assim concebido e praticado se faz por um misto de acaso, necessidade e improvisação: *acaso* dos encontros, onde se produzem as diferenças; *necessidade* de criar um devir-outro que as corporifique; *improvisação* das figuras deste devir.

Assim, neste tipo de trabalho com o pensamento o que vem primeiro é a capacidade de se deixar violentar pelas marcas, o que nada tem a ver com subjetivo ou individual, pois ao contrário, as marcas são os estados vividos em nosso corpo no encontro com outros corpos, a diferença que nos arranca de nós mesmos e nos torna outro.

A inteligência vem sempre depois

Para praticar o pensamento deste modo, aquilo para o que temos de nos tornar dotados, é então, fundamentalmente, a capacidade de nos deixarmos estranhar pelas marcas; ora, para isso não há método, mas um longo e sutil aprendizado que só acaba na morte; uma delicada preparação onde se opera uma verdadeira torção em nosso modo de subjetivação, torção que nunca está definitivamente conquistada. “A inteligência vem sempre depois”,⁴ frase de Proust que encanta Deleuze, e que continua assim: “a inteligência só é boa quando vem depois”. O que Proust/Deleuze querem dizer é que a inteligência, neste modo de exercício do pensamento, só é boa quando vem assessorar a criação de um corpo conceitual que seja a escultura feita com a matéria-prima de uma dada marca; ou dito de outra forma, a inteligência só é boa quando é usada a serviço de uma escultura do tempo⁵, a serviço de um devir-outro.

O mesmo se pode dizer do estudo e da erudição: a erudição não entra neste tipo de trabalho como um campo de saber, e cujo domínio nos traria a verdade. A erudição entra aqui como um corpo de pensamento, à nossa disposição. É com um corpo que nos encontramos no estudo: um corpo que traz encarnada em conceitos uma série de marcas que ao

nos afetarem podem provocar em nós o aparecimento de uma ou várias marcas inusitadas ou também reavivar alguma marca que já estava ali a nos desassossegando, sem que pudéssemos ouvi-la e/ou responder à sua exigência. Quando uma marca é assim criada ou reatualizada no estudo, somos atraídos por sua reverberação e lançados a uma exigência de inventar um corpo conceitual que a encarne, uma exigência de interpretação. E quando é o caso de uma reatualização, cria-se uma nova chance de mergulho numa determinada marca e de prospecção de alguns de seus estados ainda inexplorados. É evidente que os conceitos que eventualmente se criam a partir das marcas novas ou reatualizadas, suscitadas no encontro com um texto, são necessariamente diferentes dos conceitos do texto em questão. Bem, mas aqui surge uma pergunta: onde situar o rigor neste quadro?

Rigor ético/estético/político

O rigor aqui é mais da ordem de uma posição ontológica do que metodológica, intelectual ou erudita: é um rigor ético/estético/político. *Ético* porque não se trata do rigor de um conjunto de regras tomadas como um valor em si (um método), nem de um sistema de verdades tomadas como valor em si (um campo de saber): ambos são de ordem moral. O que estou definindo como ético é o rigor com que escutamos as diferenças que se fazem em nós e afirmamos o devir a partir destas diferenças. As verdades que se criam com este tipo de rigor assim como as regras que se adotou para criá-las, só têm valor enquanto conduzidas e exigidas pelas marcas. *Estético* porque este não é o rigor do domínio de um campo já dado (campo de saber), mas sim o da criação de um campo, criação que encarna as marcas no corpo do pensamento, como numa obra de arte. *Político* porque este rigor é o de uma luta contra as forças em nós que obstruem as nascentes do devir.

Quando este rigor se perde...

Mas nem sempre é assim... Nem sempre conseguimos manter este rigor: às vezes tendemos a nos perder das marcas, a ficar fazendo jogos obsessivos no vazio onde o rigor passa a ser de ordem exclusivamente lógica. Quando é assim, escrevemos textos sem o brilho de uma vitalidade, na medida em que são textos que não encarnam marca alguma, e que na melhor das hipóteses têm um brilho puramente intelectual, de inteligência e/ou erudição. Em geral isto acontece quando não estamos suportando o estranhamento provocado pelas marcas, quando sua trepidação tornou-se infernal, e então para nos proteger, nos aboletamos no oco de um conceito neutro e gratuito na medida em que não nasceu de uma violência, ou ficamos como zumbis zanzando no exercício *clean* de um quebra-cabeça de charadas lógicas. O rigor nessas ocasiões parece estar a serviço de uma permanência no campo da representação como defesa fóbica contra o desassossego trazido por alguma marca, pela solidão de sua singularidade e pelo medo de nos apresentarmos como encarnação desta singularidade solitária. E quanto mais brilhante o texto em inteligência e erudição, quando é só este seu brilho, pior é, pois mais nos impede de ver que estamos fugindo

da raia, a raia da vida e do tempo a exigir nosso esforço de criação. Bem, estou falando de texto, mas ainda não falei da escrita.

O que é o trabalho da escrita, exercido desta perspectiva?

Em minha experiência, é na escrita que o pensamento rende o mais que pode: a escrita convoca o trabalho do pensamento, e lhe traz maior acuidade e consistência. Escrevo, portanto, porque necessito e as vezes tenho medo do que aconteceria se eu não pudesse ou não conseguisse mais escrever. Mas de que é feita esta potência que atribuo à escrita? Como funciona isto que estou chamando de escrever?

São as marcas que escrevem

Escrever para mim é na maioria das vezes conduzido e exigido pelas marcas: dá para dizer que são as marcas que escrevem. Aliás só sai um texto com algum interesse quando é assim. Af escrever traz notícias das marcas e tem o poder de ampliar minha escrita para suas reverberações: é como um escafandro que possibilita mergulhar no estranhamento com mais coragem e mais rigor.

É um modo de exercer a escrita, em que ela nos transporta para o invisível, e as palavras que se encontram através deste exercício, tornam o mais palpável possível, a diferença que só existia na ordem do impalpável. Nesta aventura encarna-se um sujeito, sempre outro: escrever é traçar um devir. Escrever é esculpir com palavras a matéria-prima do tempo, onde não há separação entre a matéria-prima e a escultura, pois o tempo não existe senão esculpido em um corpo, que neste caso é o da escrita, e o que se escreve não existe senão como verdade do tempo. Uma outra imagem ainda, para tentar dizer a mesma coisa: escrever é fazer letra para a música do tempo; e é esta música, sempre singular, que nos indica a direção da letra, que seleciona as palavras que transmitam o mais exatamente possível seus tons, seus timbres, seus ritmos, suas intensidades.⁶

Texto: marcas em estado de proliferação

Ao atualizar marcas, que é o que faz este tipo de escrita, ela as coloca em estado de proliferação, que extrapola os limites do texto que ali se produz. É como se a escrita deixasse o texto preenhe de ovos, nos quais já existem em estado bruto ou larvar novas direções de investigação a serem problematizadas, complexificadas, para fazer render ao máximo os múltiplos estados de que cada um desses ovos é portador, direções que irão se constituir em linhas de tempo. E quanto mais denso um texto, ou seja, quanto mais movido pelas marcas, mais preenhe de ovos de linhas de tempo, mais eterna sua atualidade, maior seu brilho.

A escrita, em minha existência, se faz em geral através de um ciclo que do ponto de vista visível obedece à seguinte seqüência: silêncio-palestras-ensaios-livro-silêncio. Do ponto de vista invisível, o que acontece é a gênese de uma linha de tempo engendrada pelo trabalho com uma marca ou um conjunto de marcas, que vai de sua reverberação no silêncio que me submerge no desassossego à sua efetuação em um novo corpo, de escrita e de existência. Isto se faz em repetições sucessivas onde vou extraindo daquela marca o que ela ainda não revelara até chegar a um máximo de corporificação dos estados de que ela é feita, pelo menos naquele momento. Porém quando chega neste ponto, já estou pressionada por novas marcas, e então mais uma vez se faz silêncio e um outro ciclo se inicia. Em cada um destes ciclos, o tempo do silêncio costuma ser bem maior do que o tempo da escrita, o que faz com que eu escreva relativamente bem pouco.

A escrita "trata"

Eu dizia que escrevo por necessidade. Considero que a escrita "trata". Me explico: além do trivial caseiro do desassossego que a move e a faz criar um mundo onde encontramos um novo equilíbrio, a escrita tem um poder de tratamento em relação àquilo que chamo de "marcas-ferida". Refiro-me a marcas de experiências que produzem em nós um estado de enfraquecimento de nossa potência de agir que ultrapassa um certo limiar, uma espécie de intoxicação. Uma marca deste tipo permanece portadora de um veneno que pode a qualquer momento vir a se espalhar e contaminar tudo. Ora, a escrita, enquanto instrumento do pensamento, tem o poder de penetrar nestas marcas, anular seu veneno, e nos fazer recuperar nossa potência. (Um exemplo: a escrita de minha tese de doutorado e de seu remanejamento em meu segundo livro, *Cartografia sentimental*⁷, foi uma etapa fundamental no tratamento da intoxicação que contraí na experiência vivida na ditadura militar brasileira, 17 anos antes).

Por ser assim, escrever me alegra. Há uma frase de Fernando Pessoa no mesmo *Livro do desassossego*,⁸ que me parece dizer exatamente como é isso: "... alegria da acuidade das sensações, ainda que sejam de tristeza..."

Quando não conseguimos escrever...

Mas, aqui também, nem sempre é assim... É que às vezes temos "eu" demais sobrando e demandando e ficamos sem disponibilidade para escutar o que daquele outro plano sobra em relação ao que compõe nosso atual equilíbrio no plano visível; e menos disponibilidade ainda para responder à exigência disto que sobra e criar um lugar em que ele venha a existir: o desassossego fica então produzindo seus efeitos a nossa revelia. São momentos em que somos escravos do espaço, do eu, do narcisismo e não suportamos o tempo. Quando é assim a escrita seca e nada pode fazer por nós.

Outras vezes, ao contrário, tem tempo demais sobrando em relação ao espaço de que dispomos, e é preciso passar por um longo período onde a escrita opera em silêncio e

onde parece que nada acontece, antes de podermos constituir um novo espaço de existência e de escrita que dê conta daquele tempo. Nestes momentos temos também a impressão de que está seco, mas está, ao contrário, abundante demais e, de repente, quando menos esperamos e como se nada tivesse acontecido, muda tudo. (Um exemplo disto é o que me aconteceu depois da escrita da tese e de seu remanejamento em meu segundo livro: é como se “eu” estivesse atrasada em relação a tudo aquilo que a escrita tinha operado conduzida pelas marcas, e por isso precisei de uns três anos para fazer um eu com um modo de existência que encarnasse o que na escrita já estava pronto).

Outras vezes ainda, quando ficamos sem escrever por um bom tempo, a escrita sai como água enferrujada numa torneira em desuso, que embaça o invisível, e o acesso a ela fica dificultado. Nestes casos, como nos ensina Henry Miller,⁹ é preciso abrir a torneira e deixar escorrer bastante água, até que ela vá recuperando sua potência cristalina.

Bem, apresentei o que entendo por trabalho de pensamento, e como ele se realiza através da escrita. Mas, na carreira acadêmica este trabalho se realiza também através do ensino, seja em aulas e seminários, seja em orientação de dissertações e teses. Então é disto que tratarei a seguir.

O que é o trabalho do ensino, exercido desta perspectiva?

O que transmite fundamentalmente um professor, a meu ver, não é tanto o repertório que ele domina, mas a perspectiva desde a qual ele próprio produz seu trabalho com o pensamento: a afirmação desta perspectiva no trabalho do professor funciona como uma espécie de suporte que autoriza o aluno a afirmá-la em seu próprio trabalho. Em outras palavras, o que o professor transmite é o modo como se faz sua prática enquanto pensador. Não que a transmissão de um repertório não seja importante, mas é que considero que o que mais conta de fato é o tipo de relação que o professor estabelece com o repertório de sua escolha, o estatuto que lhe atribui no bojo de seu trabalho, e isto independentemente de qual seja este repertório.

Transmissão de saber & transmissão de aprender e/ou criar

Da perspectiva que apresentei como sendo aquela desde a qual desenvolvo meu trabalho, penso que o que o professor transmite, então, *não é um saber*, mas um *aprender*, um *criar*. É como aprendiz, isto é, como criador (e não como sábio ou mestre), que o professor se transmite enquanto pensador. Ora, transmitir-se a si mesmo como este aprendiz, nada tem a ver com transmitir-se enquanto modelo de pessoa, sujeito pessoal, indivíduo; ao contrário, trata-se de transmitir-se enquanto alguém que por se utilizar do pensamento como instrumento a serviço das marcas que o convocam, pensar justamente o arranca deste lugar de sujeito individuado e o embarca no devir, criando novas possibilidades de vida que dêem conta das diferenças que vão se fazendo em seu corpo. O que este professor aprendiz/criador visa com seu ensino é autorizar e suscitar no aluno este aprendiz/

criador, que evidentemente não será igual à sua pessoa e não falará nem das mesmas coisas, nem com o mesmo estilo, já que o que se produz desde esta posição é necessariamente singular, pois singulares são as marcas que conduzem esta produção e o estilo é exatamente esta singularidade encarnada.

O professor é fundamentalmente um suporte para que o aluno possa desenvolver recursos psíquicos e teóricos para este aprendizado, que implica uma torção em seu modo de subjetivação. Recursos psíquicos para suportar o desassossego causado pela violência das marcas, ouvir sua exigência de criação de um corpo que as encarne e se pôr em trabalho. Recursos teóricos para a criação deste corpo conceitual: aqui se o aluno circula em parte pelo mesmo repertório que o professor, este pode indicar-lhe onde buscar recursos mais promissores para a criação do corpo em questão; e quando acontece do repertório não ser o mesmo, pode ajudá-lo a encontrar alguém que domine este outro campo e lhe sugira algumas pistas. Mas, insisto, o conceito é o produto: primeiro é deixar-se estranhar pelas marcas. Por isso considero que o professor pode exercer seu ofício mesmo quando o aluno trabalha com algo de que ele pouco ou nada conhece.

Neste tipo de prática 'pedagógica' a relação entre professor e aluno é da ordem de uma cumplicidade, feita de uma crença amorosa na possibilidade que o aluno tem de desenvolver desta forma seu trabalho no pensamento, crença não menos amorosa na eficácia e no valor deste trabalho enquanto potencializador da capacidade de afirmação da vida.

Quando não conseguimos fazer do ensino uma transmissão do aprendiz/criador...

Mas também ensinar nem sempre é assim... É que para suscitar este aprendiz/criador no aluno, o professor tem que estar podendo suscitá-lo em si mesmo e isto depende dele ir sempre desfazendo sua condição de escravo de um eu, para ir conquistando a possibilidade de se deixar conduzir pelas marcas. E isto é um aprendizado infinito, e que, além do mais, não evolui em linha reta: oscila, às vezes entra em estagnação, podendo até andar para trás; outras vezes, ao contrário, nos surpreende com grandes saltos que parecem vir do nada, mas que são o efeito de movimentos que se operam em silêncio sem que nos demos conta. De qualquer modo, quanto mais este aprendizado está sendo possível para o professor, mais ele consegue autorizá-lo e suscitá-lo no aluno – e, sem dúvida, também mais prazeroso e gratificante se torna, para o professor, exercer este ofício.

Gosto muito deste ofício, exercê-lo me dá prazer. Prazer de me colocar à disposição e acompanhar o aluno nesta difícil e gratificante empreitada, e vê-lo conquistando este potencial de aprendiz/criador. Prazer de compartilhar com outros este trabalho com o ar do tempo, pois ele só pode ser feito solitariamente, já que seu disparador é sempre um emaranhado de marcas, e estas são necessariamente próprias e, portanto, únicas. Então, ensinar é uma das maneiras de povoar esta solidão de múltiplas vozes, fazer render e proliferar as marcas o máximo possível a cada momento.

E por que prestar concurso para a carreira acadêmica?

Para terminar, gostaria de falar um pouco acerca do sentido que tem para mim estar prestando este concurso que aqui nos reúne.

Alguém disse que a vantagem de se publicar o que se escreve é que se não existisse isso nunca pararíamos de escrever um só e mesmo texto.¹⁰ É que no plano das marcas, como vimos, não há unidades discretas, o movimento é contínuo, pontuado apenas por li-miars de intensidade em que se produzem diferenças que são disparadoras de uma crono-gênese em múltiplas direções. Ora, dar por terminado um texto, publicá-lo, vem como que fazer um corte e efetuar no visível este devir que se engendra no invisível. Penso que isto vale igualmente para as aulas e os rituais acadêmicos como teses e concursos de carreira: são diferentes maneiras de se fazer este corte e inventar um corpo que venha encarnar o devir.

Este concurso me levou a dar conta de uma genealogia ou cronogênese de minha existência e a ir além de sua simples cronologia. Com isso funcionou como precipitador de um trabalho com uma série de marcas e, ao mesmo tempo, com a própria questão da marca. Isto me proporciona recursos para encarnar mais ativamente a trajetória de minha existência, não só no que concerne a meu ofício de pensar, em seus desdobramentos no estudo, na escrita e no ensino (que exerço há 25 anos), mas também no que concerne a meu outro ofício que é o de clinicar (que exerço há 19 anos). Encarnar mais ativamente a sensação de que exercer estes ofícios me é inevitável: primeiro porque, como repeti aqui à exaustão, isto se faz em mim por uma exigência imposta pela violência das marcas em meu corpo; depois, porque provavelmente tenho mais habilidade para responder a esta exigência nestes ofícios do que em quaisquer outros, além de que no final das contas gosto muito de ter que exercê-los, e não sei como seria sem isso. Através da preparação do concurso e da escrita do memorial, pude constatar que esta perspectiva no exercício do trabalho teórico – e também do trabalho clínico – está presente em toda minha trajetória desde o início e ao constatá-lo é como se esta trajetória estivesse podendo ganhar em mim um corpo mais palpável, uma consistência maior.

Assim, a decisão de prestar este concurso não tem para mim um sentido meramente formal ou burocrático, nem exclusivamente financeiro (embora a diferença de salário não seja negligenciável). O sentido fundamental desta decisão é o de poder encarnar mais plenamente esta trajetória de trabalho com o pensamento exercido de uma certa perspectiva, que aqui apresentei em linhas mais do que gerais. Encarnar mais plenamente a presença deste trabalho no corpo da comunidade acadêmica, dentre inúmeros outros que se produzem desde outras perspectivas e que aí se confrontam. Apresentar meu trabalho para o comentário dos colegas que compõem esta banca, faz parte deste propósito.¹¹

Notas e referências bibliográficas

1. Fernando Pessoa, *O livro do desassossego*. Lisboa, Ática, 1982.
2. “Devir-outro” é uma expressão utilizada por José Gil ao referir-se aos heterônimos de Fernando Pessoa (cf. José Gil, *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*. Portugal, Relógio d’Água, s/d).
3. Cf. Gilles Deleuze, ‘A imagem do pensamento’, in: *Proust e os signos*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1987.
4. Ibid.
5. A expressão “escultura do tempo” é do cineasta russo Tarkovsky e é central em sua concepção de cinema, servindo inclusive de título para uma coletânea de ensaios de sua autoria *Esculpir o tempo* (São Paulo, Martins Fontes, 1990). A expressão é retomada por Laymert Garcia dos Santos em seu ensaio ‘A escultura do tempo’, incluído numa coletânea de textos deste autor, intitulada *Tempo de ensaio* (São Paulo, Companhia das Letras, 1989).
6. Esta imagem me foi suscitada por uma entrevista de José Miguel Wisnik publicada na *Folha de S. Paulo*, no primeiro semestre de 1993. Perguntado se era a letra ou a música o que ele fazia primeiro ao compor suas canções, Wisnik respondeu que costumava ser a música e é ela que pedia determinada letra.
7. Suely Rolnik, *Cartografia sentimental – Transformações contemporâneas do desejo*, São Paulo, Estação Liberdade, 1989.
8. Fernando Pessoa, op. cit.
9. Henry Miller, *A sabedoria do coração*, Porto Alegre, L&PM, 1987.
10. Esta idéia é de Jorge Luis Borges, mas não lembro de onde a tirei e nem qual é exatamente sua forma original.
11. Estar apresentando esta comunicação nos *Cadernos de Subjetividade* é mais uma oportunidade de propiciar seu encontro e seu confronto com outros modos de praticar o trabalho com o pensamento.



A ALMA DO MUNDO ESTÁ DOENTE

Lidia Aratangy

Cidade e alma, James Hillman

Trad. Gustavo Barcellos e Lucia Rosenberg, São Paulo, Studio Nobel, 1993, 174pp.

James Hillman é um psicanalista à moda antiga. Sua cultura humanista só se compara à dos pioneiros da psicanálise. Seus textos nos fazem viajar por todo o acervo cultural da humanidade, dos gregos a Map-plethorpe, com a mesma sensação de intimidade. Mais do que um douto, James Hillman é um sábio.

Este livro é uma exceção e uma raridade. Não é uma simples tradução de obra publicada em inglês, mas uma coletânea de textos e artigos esparsos, organizados pelos tradutores. Portanto, embora cada capítulo já tenha sido divulgado, sob a forma de artigo ou conferência, sua reunião na configuração atual é inédita. A mensagem básica que caracteriza os textos é, ao mesmo tempo, simples e original: a alma do mundo está doente e sua salvação depende de uma volta à beleza das coisas simples e cotidianas. Ingênuo? Nem tanto, em se tratando deste autor.

Muitos de nós, terapeutas, temos percebido uma espécie de inversão na direção de nosso trabalho clínico. Nossa tarefa, a maior parte do tempo, consistia em levar o paciente a reconhecer que sua percepção da realidade era continuamente afetada pelo colorido de seu mundo interno: a tristeza não estava no cinzento do dia, a alegria não

tinha a ver com a chegada da primavera, e assim por diante. De uns tempos para cá, tem acontecido o oposto: a sensação de insegurança que muitos pacientes relatam tem a ver, sim, com a ameaça real de desemprego; a sensação de estar sendo roubado passa, sem dúvida, pela realidade da inflação, que literalmente rouba todo mês uma parte dos salários; e o medo de caminhar pelas ruas não deriva simplesmente da projeção de sentimentos internos de ódio e destruição, mas está ligado ao perigo real de ser assaltado e levar um tiro. Não há dúvida: o homem é um animal político; portanto, a cidade está presente na alma do paciente e assim adentra nossos consultórios. A proposta de Hillman é que sejamos capazes de acolhê-la, ao invés de expulsá-la escudando-nos em interpretações convencionais e congeladas.

Suas colocações são intrigantes e inesperadas, abrangendo questões que vão desde os problemas de trânsito até a violência dos estádios de futebol. Ele sugere, por exemplo, que a violência, dado seu caráter primário e essencial, não poderia ser contida pela repressão (que gera mais violência), mas por uma ritualização do impulso, colocando-o a serviço da beleza.

A guerra, o dinheiro, as doenças da terapia são exemplos de temas que percorrem

os treze capítulos do livro e recebem um tratamento original e corajoso. A ousadia com que Hillman lida com essas questões sugere que seu compromisso não é necessariamente com a coerência, mas com a vida. Como se poderia afirmar de um mito: o que importa não é que seja real, mas que seja verdadeiro.

O trabalho da tradução merece uma menção à parte. Estamos diante de uma tradução amorosa. Desse afeto entre autor e tradutores – talvez a única garantia de fidelidade de uma tradução – dá testemunho

a foto que ilustra a orelha do livro. As elaboradas construções e o sofisticado vocabulário do original encontram seu equivalente em português, sem exhibições de erudição, mas conseguindo refletir a ampla e refinada cultura do autor. Neste contexto, são facilmente perdoáveis (mas dificilmente explicáveis) os pequenos deslizes de regência, dos quais a revisão poderia ter cuidado.

Lidia Aratagy é psicóloga, escritora e terapeuta de casais e família.

ALTHUSSER – UMA BIOGRAFIA DO INVISÍVEL

Marian A. L. Dias Ferrari

O futuro dura muito tempo, seguido de *Os fatos*, Louis Althusser. Trad. Rosa Freire d'Águar. São Paulo, Cia. das Letras, 1992, 315pp. (Autobiografias)

Os franceses costumam cultuar seus intelectuais como verdadeiros monumentos nacionais. Louis Althusser, em certa medida não fugiu à regra. Apenas em certa medida, pois após o trágico episódio da morte de sua mulher, Hélène, sua vida pessoal e o culto às suas idéias sofreram um sério abalo. Em *O futuro dura muito tempo* – a primeira publicação póstuma de uma série de inéditos que François Boddart, seu sobrinho, pretende editar –, Althusser discorre sobre a transição sofrida entre a vida pública, o isolamento após o assassinato de Hélène e a imprecisão à qual foi submetido

pelas leis francesas. Mas não é só, e tudo não é tão simples assim. O autor pretende inicialmente explicar as razões pelas quais cometeu o assassinato, buscando “acalmar uma inquietação arriscando-se a outras, indefinidamente”, narrando a cena tal como ele a viu e se propondo a narrar os fatos de sua vida – mais do que isso, a sua memória afetiva dos fatos, nos quais ele se reconhece e se torna Louis Althusser, filósofo, assassino, enfim, um “caraparte”.

A intenção de Althusser é a de libertar-se da condição de ‘impronunciável’ e, no capítulo II, ele faz uma bela análise da

punição a que alguém que perde o direito de ser julgado é submetido, questionando o efeito que tal punição poder trazer. Neste capítulo, ele explica também que embora a ordem cronológica sirva de guia para sua exposição, tal ordem é por vezes alterada, como que sucumbida pelas marcas afetivas de sua memória, que é na verdade a sua busca. Louis Althusser busca mostrar como se construiu Louis Althusser.

Partindo dos dados básicos, 'visíveis', tais como a data de seu nascimento, o local, quem eram seus pais e avós, o autor chega à primeira das várias lembranças que o constituíram: a confusão de seu nome com o nome de um morto, nascendo assim alguém que é atravessado por outro alguém: o homem com quem sua mãe deveria se casar. Daí por diante é uma sucessão abundante de fatos e impressões narrados de modo vivo e veloz. Novos fatos que remetem às primeiras marcas, novas marcas que se formam e se desfazem rapidamente à vista do leitor. Cito como exemplo o significado que Althusser deu à sua captura pelos alemães na Segunda Guerra, a sua admissão na Escola Normal Superior – na qual lecionou e viveu por trinta anos –, e por fim as suas internações. Ele encara todos esses fatos (melhor dizendo, esses lugares), como modos de sentir-se protegido do mundo exterior, aliviado por ter grades e limites que o guardassem. Da mesma maneira ele encara a sua opção pela filosofia e relata o quanto sofreu ao publicar seu primeiro livro, sentindo-se exposto e nu perante todos. Outra passagem interessante refere-se ao sentimento de impostura que ele tinha em relação ao seu papel de estudante/pensador, e de como esse era o modo que ele encontrara para poder existir: atra-

vés da impostura e do roubo do estilo de um outro.

As memórias de Althusser são salpicadas de referências à psicanálise. Ele fala de seu analista, de como ele creu que a não observância a algumas regras fundamentais da análise o auxiliaram a se manter vivo; cita ainda algumas conversas com Lacan e alguns episódios curiosos envolvendo o analista. Porém, o mais marcante é perceber ao longo do texto que este defensor da psicanálise (o autor pode ser apontado como um dos responsáveis diretos da aproximação e aceitação da psicanálise pelos intelectuais de esquerda da França, aliando o materialismo dialético e o inconsciente nas mesmas fileiras) mantém sua posição de vanguarda ao criticar certas práticas psicanalíticas, ao mesmo tempo em que faz de suas memórias um exercício analítico de mais alta qualidade, com uma escuta apurada para aquilo que o marca e o transforma.

Seguindo a mesma linha daquilo que o afeta, o autor discorre ainda sobre a sua filosofia, explicando que caminhos seguiu, que pensadores o levaram até Marx, que outros pensadores o influenciaram (Hegel, Spinoza) e quais os filósofos que ele não leu ou pouco conhece, procurando desfazer assim uma de suas "imposturas". É através desse caminho que Althusser chega até o momento de seu ingresso no Partido Comunista, sua posição dentro deste, a exclusão de Hélène, a sua permanência e as incontáveis reuniões para lidar com as idéias nem sempre condizentes com a cúpula do Partido, que Althusser veiculava em suas aulas e em seus escritos. Neste capítulo do livro, o autor julga ter que 'prestar contas' aos leitores – ávidos por uma 'explicação' – sobre as suas posições teóricas e políticas, onde a vida pessoal e a trajetória profissional

se misturam de forma inevitável, fato que talvez pudesse servir como indicador para uma possível resposta ao assassinato de sua mulher.

Por fim, vem a suspeita: estaria Althusser em pleno surto maníaco ao escrever este livro? Afinal, todos os textos foram escritos em poucos meses..., o estilo da escrita é veloz como um jorro de idéias maníacas... Mas, questionar ou mesmo (des)qualificar o texto a partir da psicopatologia tradicional não seria colocar novamente a pedra sepulcral da qual Althusser busca se livrar? Não seria empobrecer um texto e uma vida, re-

duzindo-a a uma nova imprecisão? Ao deixar-se levar pelos afetos e pela escuta do que não se submete à realidade dos olhos, o leitor estará acompanhando o autor ao levantar com muita propriedade a pedra que tampara sua vida. Pena que tenha sido um futuro muito distante, anos após a sua morte...

Marian A. L. Dias Ferrari é psicóloga clínica e mestranda do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

DESCONSTRUINDO A NOÇÃO DE TEMPO

Maria Sylvia Porto Alegre

História e memória, Jacques Le Goff. Trad. Bernardo Leitão et. al., Campinas, Editora da Unicamp, 1990, 556 pp. (Coleções Repertórios)

O encontro entre o novo tempo da *história* e o velho tempo da *memória*. Suas interpenetrações e recorrências, seus paradoxos e ambigüidades. O alargamento do campo do saber e a ameaça de perder-se diante da magnitude do objeto. São esses os temas e os problemas que Jacques Le Goff coloca em discussão nesta coletânea de ensaios, originalmente reunidos para publicação na *Enciclopédia Einaudi*.

Somente um historiador do porte de Le Goff poderia enfrentar o desafio de pensar a relação da história e da memória com o tempo, desconstruindo esses dois conceitos

para recuperá-los de forma crítica, apoiando-se no diálogo entre a ciência histórica e as demais ciências humanas.

O autor parte da gênese do conceito de história para analisar três conflituosos pares de oposição: *Antigo/Moderno*, *Passado/Presente* e *Progresso/Reação*. Nessas categorias dicotomizadas estão contidos os principais elementos do pensamento ocidental sobre a temporalidade, carregados de um etnocentrismo cuja recuperação constitui o objeto central do livro.

Le Goff busca os sentidos da história e da memória valendo-se de uma teoria que

tenta dissolver tais dicotomias. "Toda história é história contemporânea" acredita ele, na medida em que o passado é apreendido no presente e responde aos seus interesses. Recorrendo à psicologia, à lingüística e à antropologia o autor procura então discutir as concepções individuais e coletivas sobre o tempo, para mostrar como a interação entre presente e passado é vivida e representada, envolvendo perdas, reconstituições, atualizações e revisões portadoras de múltiplos significados.

A intersubjetividade emerge, nessa perspectiva, como critério fundamental para resolver os problemas propostos. É no questionamento da 'objetividade' que Le Goff se torna mais instigante, ao reconhecer que há uma imaginação que torna o passado concreto, bem como uma influência deformante do presente na leitura do que passou. O lugar da cultura é particularmente enfatizado na interpretação das conexões entre história e memória, vistas a partir de grandes matrizes culturais que oscilam entre uma concepção cíclica e uma concepção linear do tempo. Por essa via é possível pensar não só as continuidades e rupturas mas também as descontinuidades, desvendando-se nesse movimento a multiplicidade dos tempos históricos e dos caminhos da memória.

A contraposição entre tempo cíclico e tempo linear é de especial importância nesse contexto. Não interessa a Le Goff referendar as querelas sobre o fim da história na era da pós-modernidade e sim captar a relação entre as idéias contemporâneas e essas duas matrizes diferentes.

A proposta de descentração metodológica leva-o a aprofundar a análise crítica do pensamento ocidental, onde a concepção linear do tempo vincula-se ao cristianismo,

ao evolucionismo e ao marxismo, produzindo a idéia de *decadência* em relação ao presente, sempre preterido em função ora de uma antigüidade modelar ora de um futuro utópico.

Igualmente sugestiva é a abordagem da modernidade do ponto de vista do campo semântico, no qual a consciência de 'moderno' oscila entre a exaltação do novo e a sua negação, resultando em antagonismos que se explicam pelas atitudes perante um passado que se deseja louvar ou denegrir. A subjetividade torna-se patente e alcança seu ápice com a noção de 'progresso', visto como evolução positiva que orienta os embates entre os domínios da modernidade e o que se exclui dela.

Fazem parte ainda dessa reflexão questões como a aceleração da história, a afirmação da razão em contraposição à autoridade da tradição, o papel do 'acaso' e das singularidades e outros temas relevantes para a compreensão das ambigüidades da construção do tempo pelos homens.

Tempo que inclui uma história lenta, de fases longas sem mundança significativa, que são geralmente vistas como a-históricas, embora sejam tão somente histórias de velocidades diferentes, evidenciando a multiplicidade dos tempos sociais

Na parte final do livro, Le Goff aprofunda a discussão inicialmente proposta, nos ensaios *Idades míticas*, *Escatologia* e *Calendário*. As noções de duração, de tempo vivido, de tempos relativos, de tempos subjetivos e de tempos simbólicos se interligam, numa tentativa de dissolver as fronteiras entre o 'velho' e o 'novo'. Aqui residem as principais contribuições do autor, mas também suas dúvidas, no sentido de compreender como a memória "atravessa a história e a alimenta", nas práticas sociais.

Inúmeras perguntas permanecem sem resposta, algumas delas de particular interesse para nós. Outras não chegam a ser claramente formuladas, como por exemplo o sentido do esquecimento, do silêncio, da negação e da ausência de passado, dos apagamentos da temporalidade. Do conjunto de ensaios tão oportunamente editados pela Unicamp fica, contudo, uma certeza: a da recorrência da noção de tempo, no seu duplo movimento de entender o passado pelo

presente e o presente pelo passado. O encontro proposto entre história e memória, desvenda, sobretudo, pistas, caminhos, desafios. E coloca novas perguntas sobre um tema que apenas começamos a formular.

Maria Sylvia Porto Alegre é doutora em antropologia, professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

UMA PONTE ENTRE PSICANÁLISE E POLÍTICA

Celina Ramos Couri

Pacto re-velado: abordagem psicanalítica de fragmentos da vida militante clandestina,
Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica,
PUC-SP, 1993, Dissertação de Mestrado

Em muitos sentidos pode-se dizer que o trabalho de Maria Auxiliadora é inusual. Quando, na universidade, em uma dissertação de mestrado em psicologia clínica, encontramos a descrição de fatos históricos recentes, que a todos nos tocaram? Quando a psicanálise é convocada para iluminar um ângulo sombrio destes mesmos fatos? Pois esta é a tarefa executada com acuro e inteligência no presente trabalho.

De início a autora nos descreve a movimentação de dois grupos distintos, nas décadas de 1960 a 1980: de um lado, A ação Popular (AP); de outro, basicamente, os militares.

Do primeiro destes grupos, nos são relatadas suas origens – católicas e militantes, seu ideário, cristão e revolucionário (Marx, Castro e Mao), seu âmbito de ação – o Brasil, sua história, constituída de alianças e rompimentos, debates públicos, sua articulação com partidos políticos e com o movimento estudantil, que chegou a presidir.

Com relação aos militares, o trabalho nos dá conta das circunstâncias que cercaram a deposição do presidente João Goulart, do caráter conspiratório das ações que antecederam este golpe, de seu ideário anti-comunista, e de suas articulações, multinacionais, civis e militares.

Da ascensão militar ao poder, e consequente ilegalização da AP, resultou sua imediata clandestinidade. Aos crescentes mecanismos de repressão por parte do poder instituído, os militantes opuseram uma diversidade de também crescentes níveis de clandestinidade.

Na verdade, poucas opções restavam aos militantes: o exílio, o abandono de sua causa, ou a clandestinidade. Afora essas possibilidades, era sabido que os militantes, sempre perseguidos, não eram apenas presos; o aviltamento de seus corpos, a tortura física e psicológica, até a morte, eram, por parte de seus oponentes, "gestos naturais". E além da morte, o desaparecimento. Diz a autora: "O desaparecido político é três vezes negado: seqüestrado, morto, tem seu nome trocado ao ser enterrado, impedindo sua localização. O reassentamento de sua identidade, a localização do obituário e a identificação do corpo, têm sido a luta dos familiares dos desaparecidos para tentar saber se estão mortos, onde estão enterrados e fazer de sua morte, o luto" (p. 27).

Para escapar à repressão, e continuar no combate à ditadura, os clandestinos lançaram mão de recursos já existentes no elenco de métodos de ação da AP: a integração na produção, "comer junto, trabalhar junto, lutar junto", tornar-se um operário ou um camponês, mas, então, abdicando de seu nome e lugar de origem.

Há todo um investimento necessário para ocupar outro lugar: um novo nome, documentos falsos, novos espaços de moradia, vestimentas, escolaridade, profissão, isto no nível externo. No âmbito interno, as modificações necessárias para sustentar este empreendimento eram de tal ordem, que seu vulto ficou claro após a Anistia; o retorno ao nome próprio, à ocupação

correspondente, se dificultoso para alguns, para outros foi impossível.

Temos também depoimentos de clandestinos que desencadearam questões. A assunção da nova identidade é descrita com muitos de seus percalços. Assim, de viés, a realidade que os militantes pretendiam transformar nos é oferecida com toda a sua crueza. São expostas as condições em que vivem tantos e tantos clandestinos. A água, que deveria jorrar para todos: "Afastei um pouco os mosquitos, peguei aquela água que era uma gosma preta e fedorenta e bebi" (p. 125), o chão que deveria ser sólido para nossas crianças, a saúde pela qual todos pagam, os alimentos que poderiam ser abundantes, e tudo tão inacessível e distante. Há situações pungentemente dolorosas, mais ligadas ao cotidiano.

Bruno Bettelheim, submetido também à catástrofe política, à vilania dos campos de concentração, relata: "Por exemplo, se um prisioneiro era maltratado de uma maneira fora do normal, ele parecia envergonhado disso, ou tentava negar o que havia ocorrido" (*O coração informado*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985; p. 106). No mesmo sentido Simone Weil, também ela militante, depõe e explica: "Nada mais difícil de conhecer do que a infelicidade; ela é sempre um mistério. Muda, como dizia um provérbio grego. É preciso estar preparado de um modo todo especial para a análise interior para perceber as verdadeiras gradações e suas causas, e geralmente não estão em estado de fazê-lo os infelizes. Mesmo quando se está preparado, a própria infelicidade impede esta atividade do pensamento, e a humilhação sempre traz como consequência a criação de zonas proibidas, nas quais o pensamento não se aventura, e que estão cobertas ou pelo silêncio ou pela mentira...

além disso, ... um pudor muito forte detém as queixas. Assim, cada condição infeliz entre os homens cria uma zona de silêncio dentro da qual o seres humanos ficam encerrados como numa ilha. Quem sai desta ilha não volta a cabeça para trás” (*A condição operária e outros estudos sobre a opressão*, Rio de Janeiro, Paz e Terra; 1979; p. 139).

É justamente esta reflexão que a dissertação nos oferece: uma ponte para a ilha da clandestinidade, destarte, não mais tão isolada. Os elementos que a autora entrelaçou na construção de sua ponte, pertencem à teoria psicanalítica. Todo o capítulo dois é dedicado a uma leitura de alguns de seus tópicos.

São passados em revista pontos de metapsicologia freudiana; a tendência econômica é privilegiada na compreensão dos fenômenos, não com um objetivo de precisão, mas sim de escrutinar as mudanças psíquicas, os investimentos libidinais inexplicáveis “objetivamente”. Diz a autora: “É econômico o ritmo e a cadência da partitura psíquica. Do prestíssimo ao lento, atravessando o andante, para chegar ao acorde monocórdico, a compreensão econômica permite a travessia da exultação mais eufórica ao solitário do abraço narcísico” (p. 44).

Assim, são examinadas intrincadas relações entre os princípios da constância, do prazer-desprazer, da realidade, frente as magnas questões da vida e da morte.

Um percurso narcisista visitado: de como os pais investem os bebês de majestade, para salvaguardar o sentimento de imortalidade do ego, “tão oprimido pela realidade”. Esta majestade, insustentável nos humanos – mas sempre almejada – é assim transferida para o *ideal* que, portanto, de-

sempenha um papel constituinte na formação do sujeito, das famílias, grupos, partidos políticos e nações.

Referenciada aos clandestinos, a teoria ganha vida. É desde o detalhe da *escolha* que a autora empreende seu estudo. A escolha da clandestinidade, reiterada ao longo de até dez anos, processa-se em diferentes tempos, dos quais não poderemos registrar aqui senão alguns fragmentos.

Num primeiro momento, há uma causalidade interpretada: a realidade é consensualmente vista como ameaçadora à própria sobrevivência. Um montante de energia, livre, até então, deve ser mobilizada, ligada: o psiquismo prepara-se para que a vida possa prosseguir de um outro lugar. A desterritorialização em solo pátrio exige um exercício ao revés da constituição da própria imagem (p. 71). Para tanto, há um recurso à reserva ecológica da fantasia.

Garantido o prazer necessário, um mínimo indispensável para a manutenção das funções vitais físicas e psíquicas, pode ocorrer o prazer suficiente, um a mais que a ele se agrega, e permite que a vida continue a ser investida. É o segundo tempo da escolha. Diz a autora: “Quanto mais desafiadora a escolha, maior o investimento e mais consistente será a instalação do que Aulagnier veio a chamar de prazer suficiente”. Entretanto, este tipo de prazer está presente também em “descobrir no desprazer as possibilidades de vida” (p. 75), e em assenhorear-se dos próprios objetivos.

Por fim, há a vivência de um terceiro tempo de escolha, assim relatado: “... o fundo da relação consigo mesmo. Todo investimento será altamente refluído, referenciado a si mesmo. É a vivência essencial da perspectiva econômica do refluxo libidinal a que Freud chamou de narcisismo” (p. 85).

Para elucidar este tópico, a autora convoca, entre outros, Rosolato, que soube ver a função auto-restauradora do refluxo narcísico (p. 86), e Winnicott, com sua apreciação da capacidade de estar só. A função do ideal também é examinada, dado o importantíssimo papel que ocupa em aspectos tão diferentes quanto a possibilidade de suportar o desprazer, a convergência e enlace grupal etc.

E a autora conclui: "Não é possível a passagem linear de um terreno para o outro, do território político-militante para o território da psicanálise. Há qualquer coisa de inapreensível na vivência da clandestinidade que autoriza a pensar na vigência de um prazer não como repetição, para dar conta de uma falta, mas de uma expe-

riência mais próxima do que M. Schneider chamou de metamorfose de um ego, que pode mudar-de-ser porque teve ampliado sua superfície, ou mesmo anexou territórios estrangeiros ou se deixou anexar por eles" (p. 105).

Não obstante a dificuldade ou a impossibilidade da passagem do político ao psicanalítico, a tarefa foi cumprida pela autora, enriquecendo, possivelmente ambos os campos e, com certeza, a todos os que tiverem oportunidade de ler o texto original.

Celina Ramos Couri é psicóloga clínica. Mestre e doutoranda pelo departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da USP.



PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA DA PUC-SP

Coordenação: *Prof. Lufs Cláudio Figueiredo*

NÚCLEO DE ESTUDOS E PESQUISAS DA SUBJETIVIDADE

Coordenação: *Profa. Suely Rolnik*

Programação para o 2º semestre de 1993

O trabalho, neste semestre, pretende dar continuidade às investigações que temos desenvolvido no sentido do que poderíamos chamar de uma *ciência humana molecular*, e que diz respeito fundamentalmente à colocação de problemas concernentes à realidade humana, subjetiva e objetiva, de uma perspectiva que não se restringe ao campo da representação, mas que tenta dar conta dos processos de produção desta realidade, tanto em seus movimentos de diferenciação, em que universos emergem, quanto em seus movimentos de impedimento desta emergência. Para realizar tal investigação nos servimos principalmente de textos da filosofia que tentam dar corpo a uma perspectiva deste tipo no pensamento (filósofos como Nietzsche, Deleuze, Guattari, Foucault, Heidegger, Maldiney etc.).

Dentro deste vasto campo, interessa-nos neste momento especialmente estar constituindo um discurso acerca da clínica que nos permita contornar perspectivas do pensamento que reduzem a riqueza dos processos de subjetivação que acontecem na prática clínica, a uma interpretação restrita ao campo da representação.

1) Seminários de professores do Núcleo**A) Seminário do Prof. Lufs Cláudio Figueiredo**

'Fala e acontecimento em análise'

(Título da disciplina correspondente para inscrição na PUC: 'Constituição da subjetividade e psicoterapia I'.)

Horário: quartas-feiras, das 14:30 às 16:30 horas.

Datas: 11 e 25.8; 15.9; 6 e 27.10; 17 e 24.11.

Créditos: 2.

Ementa:

Nesta série de leituras, discussões e palestras será dada continuidade aos encontros entre a clínica psicanalítica e o pensamento de M. Heidegger, iniciados na disciplina 'Escutar, recordar, dizer'. Neste semestre serão discutidos os seguintes tópicos:

- Temporalidade e historicidade na existência e na clínica.
- As noções de acontecimento e de acontecimento traumático.
- As noções de real e de realidade.
- As eficácias da fala.

B) Seminário do Prof. Alfredo Naffah Neto

'Transvaloração: o devir-genealógico na prática psicoterapêutica'

(Título da disciplina correspondente para inscrição na PUC: 'Clínica e mudança social II'.)

Horário: quartas-feiras, das 13:00 às 14:30 horas.

Datas: 11 e 25. 8; 15. 9; 6 e 27. 10; 17 e 24. 11.

Créditos: 2.

Ementa:

Este seminário é uma continuidade do trabalho desenvolvido no semestre passado cujo objetivo é acompanhar, instrumentar e refletir o processo de transvaloração de valores que atravessa as diferentes práticas clínicas que compõem, nesse período, o Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade. A proposta centra-se na discussão de sessões e processos psicoterapêuticos, relatados pelos participantes, onde – através da utilização de recursos psicodramáticos – pretende-se mapear os diferentes devires que atravessam as práticas clínicas: linhas de transvaloração e pontos de resistência e fechamento. Embora a estratégia apóie-se na discussão de casos clínicos, o objetivo primeiro não é a supervisão dos casos enquanto tal, mas inventariar valores e princípios que operam em nossa prática clínica, promovendo ou bloqueando devires. Pretende-se, também, através daí, discutir questões metodológicas inerentes ao uso da genealogia nietzschiana na prática psicoterapêutica. A participação no seminário pressupõe, da parte dos inscritos, alguma familiaridade com o pensamento nietzschiano, e com o trabalho que o professor responsável vem desenvolvendo, no sentido de instrumentá-lo na prática psicoterapêutica.

C) Seminário da Profa. Suely Rolnik

Neste semestre haverá um seminário intensivo com o Prof. Rogério da Costa, aproveitando sua estadia no Brasil, durante parte de agosto e setembro.

'Tecnologias de subjetivação: incorporações'

(Título da disciplina correspondente para inscrição na PUC: 'Contribuições interdisciplinares ao estudo da subjetividade').

Horário: quartas-feiras, das 16:30 às 18:30 horas.

Datas: 11, 18 e 25. 8; 1, 8, 15, 22 e 29. 9.

Créditos: 3.

Ementa:

Em nosso mundo contemporâneo, onde os homens têm buscado continuamente novos modos de fazer e refazer a si mesmos como modernos, uma complexidade de temas circunda o meio ambiente subjetivo humano. Estes temas seriam os indicadores das mais recentes tecnologias de subjetivação postas à disposição dos homens, tecnologias que tanto podem servir à integração das forças da vida humana em sistemas de organização social

e técnica mais-amplos-que-o-humano, quanto à corporificação pelo humano de ritmos e forças que atravessam os meios onde se vê absorvido. Neste sentido poderíamos dizer que a informática, por exemplo, tanto pode servir aos sistemas de integração desenvolvidos numa sociedade de controle, quanto aos inúmeros modos pelos quais a vida humana corporifica novos planos de percepção, inteligência ou fabulação.

As tecnologias de subjetivação seriam hoje os instrumentos mais sofisticados na produção e transformação da simbiose humano-máquina-social. Ela pode se apresentar como uma simples técnica de realidade virtual, como manipulação genética, como redes de informática – em suma, tudo o que compreendemos ser do domínio atual do tecnológico, tudo o que é portanto entendido como irrevogável, irrefutável, já impossível de ser desinvestido. Apresentando-se como um dado imediato, o tecnológico permanece contudo insondável em suas possibilidades como tecnologia de subjetivação, ao menos no que toca as estratégias de corporificação. Ele é certamente sempre melhor apreendido como vetor de integração global, otimização do social, do pessoal e do familiar. As tecnologias de subjetivação encontram talvez no tecnológico o seu grande exemplo, mas é evidente que elas não se esgotam nele.

Este seminário pretende discutir duas questões: o que significa uma tecnologia de subjetivação?; o que significam os processos de incorporação através de uma tal tecnologia?

2) Grupos de estudo

Neste semestre estão sendo propostos, por enquanto, dois grupos:

A) Grupo de estudo de Deleuze e Guattari, orientado pela Profa. Suely Rolnik (Título da disciplina correspondente para inscrição na PUC: 'Contribuições interdisciplinares ao estudo da subjetividade').

(Observação: a inscrição nesta disciplina pode ser feita tanto por aqueles que participarão do seminário ministrado pelo Prof. Rogério da Costa, quanto por aqueles que participarão do grupo de estudo orientado pela Profa. Suely Rolnik. Caso se queira participar de ambos, é recomendado inscrever-se oficialmente nesta disciplina, valendo 3 créditos, e também em 'Atividade Programada', com a Profa. Suely Rolnik, valendo 1 crédito).

Horário: quartas-feiras, das 16:30 às 19:30 horas.

Datas: 6 e 20.10; 3 e 17.11; 1.12.

O grupo desenvolverá um estudo de textos de Deleuze e Guattari tendo como horizonte de preocupação questões concernentes à clínica. Para participar deste grupo é necessário que se tenha algum conhecimento da obra destes autores e que se esteja interessado em extrair deste estudo instrumentos para pensar a clínica.

B) Grupo de estudo de Nietzsche

(Título oficial para inscrição na PUC: 'Atividade programada'; créditos: 1.)

Datas e horários serão estabelecidas, pelo grupo, no início das aulas.

Este grupo existe a mais de um semestre e conta com a presença esporádica do Prof. Alfredo Naffah Neto.

3) Grupos de orientação de dissertação e tese

(Título correspondente para inscrição na PUC: 'Atividade programada'.)

Créditos: 1.

A) Grupo do Prof. Luís Cláudio Figueiredo

Horário: quartas-feiras, das 14:30 às 16:30 horas.

Datas: 18.8; 1, 22 e 29.9; 13 e 20.10; 3 e 10.11.

B) Grupo do Prof. Alfredo Naffah Neto

Horário: quartas-feiras, das 14:30 às 16:00 horas.

Datas: 11.8; 15.9; 6 e 27.10; 17.11.

C) Grupo da Profa. Suely Rolnik

Horário: quartas-feiras, das 18:30 às 20:00 horas.

Datas: 11.8; 15 e 29.9 até o final do seminário de Rogério da Costa.

Horário: quartas-feiras, das 16:30 às 19:30 horas.

Datas: 13.10; 27.10; 10.11(e, talvez, 24.11).

D) Reunião dos três grupos

Horário: quartas-feiras, das 13:30 às 15:00

Datas: a serem definidas.

4) Conferências

Conferência do Prof. Alain Badiou, professor de filosofia da Université de Paris VIII e autor de vários livros e ensaios.

Título da conferência: 'Por uma teoria contemporânea do sujeito'

Data: 27.8 às 20:30 horas.

Ementa:

Segundo Badiou são quatro as condições transversais, procedimentos genéricos para a efetuação da filosofia: a *Política* (que precisa ser invenção, novidade a cada vez), a *Ciência* (mais precisamente o *matema*, que nos fornece uma maneira de escrever e uma ontologia), o *Amor* (cuja teoria é encontrada na *Psicanálise*) e a *Poesia* (que sabe dizer sem dizer tudo).

Para este pensador o que acontece é o mais importante. O acontecimento é uma marca a ser reconhecida e nomeada. Não sabemos de antemão; caminhamos na incerteza. Entretanto há sempre uma solução patrocinada pelo Estado, pelo regime político, para valer como resposta, uma certa maneira de apresentar as coisas, simplificando-as – onde havia multiplicidade, só aparece o reduzido a um.

Por isso Badiou não trabalha com o indivíduo do Estado liberal, nem necessariamente com a pessoa da religião, do credo humanista, ou da história como seqüência, mas com o sujeito. Nesta pesquisa sobre o sujeito estamos envolvidos com a verdade. O sujeito depende de um acontecimento. Quem é esse sujeito?

5) Simpósios

Título: 'O assassino, o louco, o pensador, o homem: uma discussão clínica da autobiografia de Louis Althusser'

Iniciativa e coordenação: Alfredo Naffah Neto e Nelson Coelho Jr.

Programação:

21.10 às 20:30: Paulo Silveira e Manoel Berlinck (debatedora: Mariza Greeb).

22. 10 às 20:30: Renato Mezan, Luis Carlos Menezes e Mario Fuks (debatedora: Lydia Arantagy).

23. 10 às 10:00: João Augusto Pompéia e Alfredo Naffah Neto (debatedora: Regina Benevides).

23. 10 às 14:00: Luís Cláudio Figueiredo e Nelson Coelho Jr. (debatedora: Gecila Sampaio Santos).

6) *Reuniões do Núcleo*

Há duas reuniões previstas para este semestre, podendo eventualmente ser convocadas outras, caso necessário.

Horário: quartas-feiras, das 15:30 às 17:00 horas.

Datas: a serem definidas.

7) *Cadernos de Subjetividade – publicação oficial do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade*

O primeiro número foi publicado em março de 1993.

Lembramos que a comissão editorial está aberta para receber material para publicação e/ou divulgação nos *Cadernos*.

Qualquer informação acerca das atividades do Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade pode ser obtida com a secretária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, de segunda a sexta das 13:00 às 17:00 horas, ou com a coordenadora do Núcleo, às quartas-feiras, das 16:00 às 20:00 horas (rua Monte Alegre, 984, Prédio Novo, 4º andar, sala 1).

Suely Rolnik
Coordenadora



EVENTO

O assassino, o louco, o pensador, o homem: a clínica do caso Althusser

Dirigido a: psicólogos, filósofos, psiquiatras, sociólogos, psicanalistas, historiadores, profissionais e estudantes de diversas áreas.

Coordenação: Alfredo Naffah Neto
Nelson Coelho Jr.

Programa

21 de outubro, 5a. feira, das 20h30 às 23h

A trajetória de L. Althusser – uma questão marxista e psicanalítica

Expositores: Paulo Silveira (USP)

Manoel Tosta Berlink (PUC-SP)

Debatedor: Marisa Nogueira Greeb (Role-Playing)

22 de outubro, 6a. feira, das 20h30 à 23h

Dialogando com a psicanálise – três interpretações

Expositores: Renato Mezan (PUC-SP, Sedes Sapientiae)

Luis Carlos Menezes (Sociedade Brasileira de Psicanálise, Sedes Sapientiae)

Mário Fuks (Sedes Sapientiae)

Debatedor: Lidia Rosenberg Aratangy (PUC-SP)

23 de outubro, sábado, das 10h às 12h30

O critério da vida e a questão do ser: entre Nietzsche e a daseinsanalyse

Expositores: Alfredo Naffah Neto (PUC-SP)

João Augusto Pompéia (PUC-SP)

Debatedor: Regina Duarte Benevides de Barros (UFF-RJ)

23 de outubro, sábado, das 14h30 às 17h

Althusser: o corpo na obra e o corpo da obra

Expositores: Luis Cláudio Mendonça Figueiredo (PUC-SP)

Nelson Coelho Jr. (PUC-SP/USP)

Debatedor: Gecila Sampaio Santos (Role-Playing)

Promoção: Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

Inscrições: Na COGEAE ou no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP pelo tel. (011) 262.0211 r. 378, das 13 às 17h, com Vera Lucia.

