Soraya Magalhães Pinto Homem

Estranhar é preciso; estranhar não é preciso
ou O Estranho no Contemporâneo

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do grau de Mestre
pelo Programa de Pós-graduação em
Psicologia Clínica da PUC-Rio

Orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior

Janeiro de 2005

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Soraya Magalhães Pinto Homem

Estranhar é preciso; estranhar não é preciso ou O Estranho no contemporâneo

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior
Orientador
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Octavio Souza
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profª. Márcia Ramos Arán
Deptº. de Políticas e Instituições de Saúde - UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial de Pós-Graduação
e Pesquisa do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, / /2005

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

Soraya Magalhães Pinto Homem

Graduou-se em Psicologia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em 2001. Participou de pesquisa com Carlos Augusto Peixoto Junior intitulada "Sexualidades e identidades: Em busca de uma interpretação para o sintoma social dominante na atualidade" para o CNPq, nível II em 2003 e 2004. Participou de diversos cursos, grupos de estudos e cartéis tomando como foco de seu interesse a psicanálise e a contemporaneidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

FichaCatalográfica

Homem, Soraya Magalhães Pinto

Estranhar é preciso : estranhar não é preciso ou O Estranho no contemporâneo / Soraya Magalhães Pinto Homem ; orientador: Carlos Augusto Peixoto Junior. – Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Psicologia, 2005.

125 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia.

Inclui referências bibliográficas.

1. Psicologia – Teses. 2. Estranho. 3. Outro. 4. Acolhimento. 5. Contemporâneo. I. Peixoto Junior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Para o meu filho, Ian.

Agradecimentos

A meu orientador Carlos Augusto Peixoto Junior, pela paciência e ‘acolhimento’ de minhas idéias, acompanhando-me por todo este percurso.

Aos professores e funcionários do Departamento.

À CAPES e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser realizado.

A minha mãe Ana d’ Ávila, pela força e ‘quebra-galhos’.

A meu pai, Hugo Pinto Homem, pelo carinho e pela revisão às pressas.

A meus irmãos Gabriel e Raony, Guilherme e Nayara.

A Flavio, pelo amor.

A meus avós tão queridos.

A Sofia, pelas conversas inspiradoras. A tio Luiz pelo ‘help’.

A Afonso, sempre. A H., por me dar, sem saber, a idéia pra tudo isso.

A Ian, pelos abraços e gracinhas que me animaram e me deram força e entusiasmo.

Amo vocês todos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

RESUMO

Homem, Soraya Magalhães Pinto; Peixoto Junior, Carlos Augusto. **"Estranhar é preciso; estranhar não é preciso ou O Estranho no contemporâneo."** Rio de Janeiro, 2004. 123p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho tomou como texto norteador o ensaio de Sigmund Freud, escrito em 1919, intitulado 'O Estranho'. A pesquisa analisou o mesmo, investigando acerca da viabilidade do estranhar neste período contemporâneo. Para tanto, foi feita uma abordagem de acordo com a sugerida por Freud e ainda uma outra, condizendo com o ponto de vista de Jentsch, mencionado pelo autor, o qual aproxima o fenômeno da estranheza à incerteza intelectual. A partir do viés interpretativo referido à incerteza, o direcionamento da sensação de estranheza se voltou à estética, tomando-a como 'a qualidade de sentir'. Esta direção facilitou a proximidade com as clínicas de Sándor Ferenczi e de Donald Winnicott. A contribuição destes analistas, explicitando como o 'estranho' pode ser acolhido, se contrapõe à usual tentativa de eliminação da alteridade, do que vem a ser o outro. Além da clínica, no debate em torno de como este fenômeno é sentido na atualidade, e da possibilidade de sua ocorrência, causando movimento, pesquisamos a partir de algumas cartografias do que venha a ser o período contemporâneo, feitas por estudiosos da psicanálise, como de outras áreas também, como a sociologia e a filosofia.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Palavras-chave

Estranho; outro; acolhimento; contemporâneo.

ABSTRACT

Homem, Soraya Magalhães Pinto: Peixoto Junior, Carlos Augusto**. "To come strange is necessary; to come strange is not necessary or The Stranger at the contemporary"**. Rio de Janeiro, 2004. 123p. MSc Dissertation – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The present study has taken as leading text the Sigmund Freud's essay, written in 1919, titled 'The stranger'. The research analyzed it, investigating about the viability of 'coming strange' in this contemporary period. For doing so, it was used an approach according to what was suggested by Freud, and another one more in line with the point of view of Jentsch, mentioned by the author, who approximates the 'strangeness' phenomenon to the intellectual uncertainly. From the stand point of the interpretation bias refered to the uncertainly, the sensation of strangeness was directed to applied to the esthetics, taken as 'the quality of feeling'. This direction has facilitated the proximity of the analysis to the clinics of Sándor Ferenczi and Donald Winnicott. The contribution of these analysts, showing us how 'the stranger' can be received, is opposite to the usual attempt of elimination of the otherness, of what can be seen as the other. Beyond the clinic, in the debate about how this phenomenon is perceived nowadays, and about the possibility of its occurrence, causing movement, we have also researched, based on some contemporary cartography's, made by researches of Psychoanalysis, as other areas too, like Sociology and Philosophy.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Key-words

Stranger; other; reception; contemporary

SUMÁRIO

1-Apresentação 09

2-Freud e o Estranho 14
- 2.1- Da estética como qualidade do sentir 15
- 2.2- 'O Estranho' 16
- 2.3- O Duplo 20
- 2.4- Das experiências infantis "*superadas"* 26
- 2.5- A morte e a pulsão de morte 31
- 2.6- Narcisismo, Édipo & Castração 43
- 2.7- Era uma vez... 49

3-O Estranho Incerto 56
- 3.1- Da Incerteza 57
- 3.2- O Estranho Outro 60
- 3.3- Dioniso Estrangeiro ou O Devir-Estranho 65
- 3.4- O Brincar de Ser Outro 79
- 3.5- O Estranho em seu ambiente 84

4-O Estranho no Contemporâneo 90
- 4.1- Sobre modernidade e contemporaneidade 91
- 4.2- Estranho é o outro 98
- 4.3- O Estranho e (é) o Inconsciente 110

5-Conclusão 115

6-Referência Bibliográfica 118

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

1- APRESENTAÇÃO

A proposta deste estudo tem por finalidade precípua a abrangência do que é atribuído à alteridade, a um outro percebido como alheio ao ser humano, como estranho, e a importância de seu reconhecimento como elemento de subjetivação no contemporâneo. Para se falar a respeito desta questão na sociedade atual, necessário se faz considerar as características deste período, dialogando com a modernidade acerca das transformações ocorridas e avaliando, contudo, a possibilidade de o estranho advir numa época que traz como marca o aparente paradoxo de uma sociedade que é ao mesmo tempo globalizada e individualista.

O desejo de pesquisar acerca da possibilidade do estranhar no contemporâneo me foi suscitado a partir da leitura do texto de Sigmund Freud, de 1919, traduzido por "O Estranho"; e a questão que coloco, frente à necessidade da sensação de estranheza como mola que impulsiona o movimento psíquico, não tardou em surgir.

Entretanto, a abordagem sugerida neste trabalho procura olhar o ensaio freudiano enfatizando, destarte, o aspecto positivo, saudável, e por que não dizer, múltiplo da estranheza como forma de subjetivação.

Podemos ilustrar com alguns exemplos que possibilitam o surgimento do fenômeno em questão. Na clínica deparamo-nos, muitas vezes, com histórias que, a primeira vista, parecem não dizer respeito ao indivíduo que as conta; o que, grosso modo, poderia até mesmo ser caracterizado como resistência. Por outro lado, o fato de tais histórias surgirem justamente no *setting* aponta para uma identificação do analisando com tais narrativas, revelando então algo que o próprio narrador não conhece – ou não reconhece – de si mesmo.

Mitos, obras literárias e artísticas, novelas, manifestações culturais e religiosas e até mesmo fofocas e piadas mostram-se como instrumentos fundamentais à aparição deste outro não reconhecido. Estes exemplos permeiam o cotidiano dos indivíduos, muitas vezes sem que lhes seja atribuída importância maior, e talvez até por isso se expressem assim mais facilmente.

Em contrapartida, segundo alguns autores contemporâneos, temos que a relação com o outro vem sendo bastante dificultada na cultura atual, qualificada por Roudinesco (2000), por exemplo, como depressiva e sofrendo de solidão e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

distúrbios narcísicos. O encontro com este outro, estranho familiar, se mostra de certa forma, dificultoso; o que pode ser observado, tanto pelo grande número de livros de auto-ajuda ocupando a lista dos mais vendidos e ensinando passo a passo como se comportar de maneira supostamente correta, como pela proliferação de grupos anônimos – os quais contam com uma identidade fixa muito bem delimitada, bem definida; e igrejas exorcistas, cuja visão do outro desconhecido, invariavelmente o aproxima do demoníaco.

Vale questionar, entretanto, a dificuldade de encontrar espaço para o estranhar na sociedade ocidental contemporânea, marcada, segundo Birman (2000:24) "por modelos privilegiados de subjetivação investidos pela cultura do narcisismo e pela sociedade do espetáculo, que enfatizam a exterioridade e o auto-centramento." E continua: " O que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue descentrar de si mesma." (25)

Mas parece haver um consenso quanto ao ser humano, tido como ser social, precisando do outro não só para ser nutrido e se desenvolver fisicamente, como para estabelecer relações e construir sua própria subjetividade. A condição de existência do homem está sempre, inequivocamente, relacionada à existência do outro. Mas a percepção do que seja o outro extrínseco e o próprio indivíduo, não se faz amiúde; bem como o encontro com o que venha a ser a alteridade. Claro que não pretendo aqui estabelecer o "verdadeiro" limite entre as pessoas, simplificando tal divisão. O que desejo enfocar, ao contrário, trata muito mais da relação com o outro – externo ou inerente ao ser –, enfatizando-a como condição de existência do homem. Foucault, ao referir-se ao Cuidado de Si, afirma justamente ser esta ação uma prática não individual, mas social (1985:57)

O Objetivo principal desta dissertação consiste, então, em investigar acerca da viabilidade do estranhar neste período contemporâneo, colocando a importância desta ação, deste verbo, como condição necessária ao dinâmico e sempre inacabado processo de subjetivação.

A partir de uma perspectiva psicanalítica, o que se pretende aqui é chamar a atenção para a necessidade do encontro com o que seja o outro, enfatizando a relação com este outro, estranho familiar, como forma de subjetivação, possibilitadora, não só de questionamento racional como da busca de liberdade e, mais especificamente, da liberdade de sentir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Freud, ao desenvolver o tema do estranho, acaba por se distanciar da concepção da estética em seu significado primeiro, diferenciando-a da maneira psicanalítica de abordar tal estranheza: "Poderíamos dizer que esses resultados preliminares satisfizeram o interesse *psicanalítico* pelo problema do estranho, e que aquilo que resta pede provavelmente uma investigação *estética*" (1919: 264). O que se busca aqui vai no sentido inverso, valorizando a estranheza como espaço para a relação, para o 'sentir com', como gama de possibilidades.

A sociedade contemporânea traz como marca a dificuldade do encontro com o outro; entretanto, a proposta de se ver o estranho como alteridade, como quebra de certeza, vem imbuída do intuito de se romper com o narcisismo, de desconstruir uma imagem fixa e até estereotipada, uma identidade, possibilitando a relação, o encontro com o que não seja o Eu Ideal. E como a ênfase freudiana recai sobre o aspecto assustador do estranho, é tanto por este viés como pelo estético e incerto que podemos olhar para este fenômeno, aproximando-o da multiplicidade como forma de subjetivação.

Para a realização deste estudo, será feita uma análise crítica bibliográfica, tomando como ponto de partida o artigo sobre "O Estranho" de Freud além de outras obras de cunho psicanalítico.

O uso da literatura neste trabalho se fará de maneira meramente ilustrativa, justificando-se pela maior liberdade dos poetas e escritores no tratar dos temas cuja incerteza constitui o ponto central; ao passo que Freud preocupava-se, muitas vezes de forma excessiva, em fazer ciência, utilizando os exageros, pertinentes às patologias, como lente de aumento para construir e desconstruir suas teorias sobre o funcionamento psíquico.

Nosso trabalho será subdividido em três partes. A primeira tratará essencialmente da abordagem psicanalítica clássica sobre 'O Estranho', tomando-o como texto base de nossa dissertação. O fenômeno da estranheza, descrito por Freud, será desenvolvido aqui, dialogando também com outros textos do mesmo, lançando mão de alguns de seus comentadores. Como o referido texto mostra-se bastante amplo, posto que aborda tanto sintomas patológicos como criações artísticas, além de configurar uma introdução à teoria das pulsões, apresentada por Freud no ano seguinte, pensamos estar justificados em mantê-lo como base de nosso estudo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Em seguida trataremos da abordagem sugerida por Jentsch, sobre o fenômeno em questão, a qual o trata primordialmente pelo viés da incerteza intelectual, valorizando a sensação narrada em detrimento de sua explicação racional. Cremos que a estética, mencionada por Freud como maneira de se encarar a estranheza, se encaixe melhor neste capítulo, enfatizando a dicotomia entre arte e ciência e priorizando esta primeira. Assim, aproximaremos esta abordagem da alteridade voltada à estética, às clínicas de Sándor Ferenczi e de Donald Winnicott, analisando como estes analistas acolheram o estranho em suas clínicas, chegando muitas vezes a encorajar o surgimento de um outro, até então desconhecido do sujeito[1]. Este capítulo lançará mão ainda, não só de escritos psicanalíticos, como também de alguns pequenos trechos literários, com o intuito de ilustrar o explicitado, aproximando-se ainda da estética.

Por último, tentaremos fazer uma breve avaliação quanto à possibilidade do 'Estranho' ocorrer neste nosso mundo contemporâneo, avaliando o tratamento que lhe vem sendo dispensado. Para tanto, é necessário fazer um mapeamento do que venha a ser este período, quais suas características mais marcantes; avaliando precipuamente a existência da estranheza, tomando-a como encontro com a alteridade, muitas vezes em sua forma mais radical.

A importância de se pesquisar acerca do estranho, calcado na incerteza do eu, está, enfim, na possibilidade deste fenômeno propiciar tanto o encontro dificultado pelo narcisismo característico da contemporaneidade – *estranhar é preciso* – como o benefício da dúvida – *estranhar NÃO é preciso*–, confrontando a estática noção de identidade à dinâmica multiplicidade do ser humano.

O, entre outras coisas, psicanalista Rubem Alves (1999) abraça largamente os tantos personagens habitantes de um mesmo albergue interior – a saber: o ser humano, expondo, de forma literal, a ferida narcísica freudiana com sua célebre frase: "O eu não é o senhor de sua própria casa" (Freud, [1917] 1988:153).

Cabe-nos perguntar se esta ferida se encontra ainda aberta, ou se foi feito um curativo tapando-a, escondendo-a. Se a contemporaneidade, e suas patologias características, ligam-se muito mais aos distúrbios narcísicos que à neurose, como pode haver o encontro com o que não seja o eu? Como pode haver estranhamento? A sociedade narcísica apontada por Roudinesco corre sérios

[1] O termo será usado aqui como sinônimo de 'indivíduo', de 'pessoa', distanciando-se do uso lacaniano, no qual ele representa um significante para outro significante.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

riscos ao fechar espaço à angústia do estranhar, ao fechar espaço ao encontro com um outro que não seja o Eu ideal.

Julia Kristeva ressalta a importância primordial do estranho no seguinte trecho:

> É por desatar a transferência – dinâmica maior da alteridade, do amor/ódio pelo outro, da estranheza constitutiva do nosso psiquismo – que, a partir do outro, eu me reconcilio com a minha própria alteridade-estranheza, que jogo com ela e vivo com ela. (Kristeva, 1994:191).

E é esta estranheza que pretendemos ressaltar nesta dissertação, possibilitando ao indivíduo não só o encontro com o que não seja o eu, como também a possibilidade de metamorfosear esse eu em estranho.

Enfim, o que se pretende, com esta abordagem da temática do 'estranho' proposto por Freud, é uma tentativa de avaliar de maneira diferente da original; não como espécie de sintoma a ser suprimido, remetendo-nos aos resquícios de um primeiro Freud, mas reconhecendo a existência, neste fenômeno, de potência, como também parece estar esboçado em alguns momentos da obra freudiana.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

2. FREUD E O ESTRANHO

O texto 'O Estranho', de Sigmund Freud, escrito em 1919, apresenta características bastante peculiares, destacando-se na obra freudiana por abordar temas nem sempre tratados por psicanalistas, posto que, direcionando-se à estética, acaba por relacionar esta ao assombroso.

O referido ensaio antecede a publicação da teoria das pulsões em "Além do Princípio do Prazer" em aproximadamente um ano, tendo sido, contudo, escrito concomitantemente. Freud antecipa algumas idéias, desenvolvidas por ele mesmo mais tarde, como a origem de uma consciência que aja como censor, como um órgão auto-observador. Ou mesmo quanto à revelação de forças, às vezes ocultas, que impulsionam o homem a, repetidas vezes, agir desta ou daquela maneira.

Uma outra característica deste texto reporta-se à sua classificação, a qual torna-se dificultosa, já que particularmente este texto direciona-se tanto à estética, quanto à clínica, passando ainda pela teoria psicanalítica, pela literatura e pela semântica, intercalando e mesclando os diversos estatutos literários a até mesmo experiências pessoais. A multiplicidade e a variação de possibilidades de interpretações, quanto ao fenômeno da estranheza, já se mostram a partir de sua escrita, apresentando ao leitor uma exposição das mais ricas na obra freudiana, contando com uma gama de interpretações e abordagens diferenciadas, nem sempre comuns.

Este capítulo tratará então essencialmente do texto base para o presente trabalho, privilegiando aqui o enfoque freudiano, já que este se contrapõe, por exemplo, à abordagem feita por Jentsch sobre o assunto.[2] Outros textos de Freud, bem como os de alguns de seus comentadores, serão utilizados aqui a fim de nos auxiliar nesta tarefa de desvendar, da melhor maneira, o problema do 'estranho'.

O capítulo será subdividido por temas, como fez o próprio Freud em seu ensaio, visando facilitar a compreensão deste fenômeno. Porém, não podemos deixar de ressalvar que estes assuntos se interpenetram e se sobrepõem todo o tempo, o que torna sua distinção nem sempre facilitada.

[2] Trataremos do enfoque de Jentsch no capítulo que se segue, sobre o 'Estranho Incerto'.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Vale enfatizar que a leitura de Freud apresenta-se a nós de modo bastante paradoxal, posto que este oscila ora entre uma postura mais cientificista, homem de razão, o qual tenta descrever com bastante precisão o funcionamento psíquico e, no caso deste estudo, as classificações e condições adequadas ao surgimento da faculdade de se perceber 'o estranho', ora pende para uma abordagem mais estética, afirmando as idiossincrasias de cada espírito, bem como as singularidades de cada um e sua variação de sensibilidade diante do fenômeno em questão.

2.1 DA ESTÉTICA COMO QUALIDADE DO SENTIR

Freud, apoiado na estética, inicia seu texto sobre o estranho, relacionando-o como um ramo negligenciado desta, ligado "não simplesmente à teoria da beleza, mas à teoria das qualidades do sentir" (1919:237), retomando a origem grega da palavra "aisthesis". Ele enfatiza o estatuto de preterimento deste tema, sublinhando a preferência nos tratados de estética por sentimentos de natureza positiva – o que é belo, atraente e sublime – em detrimento dos temas assustadores, que é como caracteriza primeiramente o estranho: "[O estranho r]elaciona-se indubitavelmente com o que é assustador – com o que provoca medo e horror:" (1919:237).

Freud afirma que a única contribuição a respeito deste tema encontrada por ele foi a de Jentsch (1906) e, apesar de discordar de muito do que este afirma, seu artigo é amplamente mencionado no referido ensaio. É Jentsch (in Freud, 1919:238) quem nos aponta, como obstáculo ao estudo e classificação de todos os exemplos associados à estranheza, a variação, de pessoa para pessoa, da percepção dessa categoria de sentimento. A diferença de susceptibilidade a este – como a qualquer outro – fenômeno é sublinhada por Jentsch e, contrariando essa perspectiva, se inicia a busca freudiana por um núcleo comum dos exemplos de estranho.

A princípio, o fenômeno da estranheza, tratado como ramo da estética, relaciona-se com o que seja assustador, provocando sensações geralmente evitadas pela maioria das pessoas. Mas à medida que Freud desenvolve seu

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

ensaio, a direção da estranheza, ao ser relacionada à arte, parece tornar-se mais amena, aproximando-se da literatura e, conseqüentemente, da fantasia.

A utilização de obras literárias, artísticas e mitos por Freud, neste e em outros textos de sua autoria, nos aproxima da ficção, aproximando vida e arte e tornando-as muitas vezes indissociáveis. As interpretações múltiplas pertinentes ao Moisés de Michelangelo (1914c), por exemplo, explicitam o caráter variável de percepção da arte bem como das inúmeras possibilidades de fazê-lo; e isso se dá exatamente, não pelo núcleo comum entre estes, mas pela variação e pelas possibilidades múltiplas de interpretação quanto às obras, bem como pela imensa gama de sentimentos que estas podem suscitar.

2.2- 'O ESTRANHO'

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A maneira como Freud inicia seu texto deve ser enfatizada aqui, diante de tamanha peculiaridade. A impressão que prevalece ao ler 'O Estranho' é a de termos em mãos um ensaio com vários começos. Inicialmente Freud se dirige à estética, classificando a estranheza como fenômeno negligenciado desta. Em seguida, apoiado em sua breve pesquisa, menciona o artigo de Jentsch, tratando o fenômeno como incerteza intelectual e, logo após, preocupa-se em descobrir um núcleo comum entre as sensações que causem estranheza, para então enveredar pelos diversos significados da palavra 'unheimlich', apontando estes caminhos como possibilidades de se pesquisar acerca de nosso tema.

> De início, abrem-se-nos dois rumos. Podemos descobrir que significado veio a ligar-se à palavra 'estranho' no decorrer da sua história; ou podemos reunir todas aquelas propriedades de pessoas, coisas, impressões sensórias, experiências e situações que despertam em nós o sentimento de estranheza, e inferir, então, a natureza desconhecida do estranho a partir de tudo o que esses exemplos têm em comum (Freud, 1919:238)

Freud decide então começar pela semântica, fazendo uma análise etimológica do significado do termo alemão "unheimlich", traduzido por "estranho". Ele encontra ambivalência quanto à utilização deste termo, com o qual se relacionam sinônimos tanto sob seu aspecto fantástico, assustador, assombroso, incomum, quanto no sentido de ser algo familiar, doméstico, conhecido, íntimo. Ressalto aqui que o significado da palavra 'estranho' na língua portuguesa, de

acordo com o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, traz como sinônimo o que é fora do comum, singular; desconhecido, enigmático, censurável. Como se vê, o próprio significado da palavra advém do uso de prefixos de negação, o que torna a afirmação também presente, retornando assim ao que é comum, conhecido, enfim, familiar. Negativa e afirmativa se encontram presentes no próprio conceito, tal como Freud o aponta:

> O que mais nos interessa nesse longo excerto é descobrir que entre os seus diferentes matizes de significado a palavra '*heimlich*' exibe um que é idêntico ao seu oposto, '*unheimlich*'. Assim, o que é *heimlich* vem a ser *unheimlich*.(1919:242).

Interessante ressaltar os significados deste adjetivo em português, segundo Freud nos ensina (idem:237, nota), o qual se relaciona ao que seja vago, indefinido, impreciso, o que se relaciona à incerteza, apontada por Jentsch e rechaçada por Freud. E Freud, explorando a ambigüidade do termo, continua noutro trecho:

> Dessa forma, *heimlich* é uma palavra cujo significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*.(1919:244)

E é nesse aparente paradoxo que tudo se desenvolve, nestes antônimos que são sinônimos e dependentes um do outro para sobreviver, para existir. A palavra 'estranho' é ambivalente por natureza, é dúbia por definição. Ora, se na palavra, criação humana que é, esta duplicidade é encontrada, por que o homem, criador, também não poderia ser duplo, triplo... Múltiplo? Esse questionamento é o que norteará nossa pesquisa, referindo-nos ao estranho como uma possibilidade até então desconhecida, e nem por isso tão apavorante assim.

Das inúmeras definições da palavra (*un*)*heimlich*, uma delas salta aos olhos da psicanálise, visto que um sinônimo para estranho seria "afastado do conhecimento, inconsciente"(1919:244). E Freud, apropriando-se da sentença schellinguiana – "unheimlich' é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto mas veio à luz"(in Freud, 1919:242) – corrobora esta idéia, como se vê:

> pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo de repressão. (Freud, 1919:242)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A ênfase freudiana quanto ao que deveria estar oculto vem na próxima sentença:

> Essa referência ao fator da repressão permite-nos, ademais, compreender a definição de Schelling do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto mas veio à luz.(1919: 258).

À medida que desenvolve o tema, a abordagem freudiana do que é assustador, sombrio e patológico, e que venha a ser estranho, parece tratá-lo como algo a ser evitado, como o que realmente 'deveria ter permanecido oculto'; por outro lado, se este material estranho e secreto vem à luz, ele deixa de ser obscuro, inconsciente, e passa a ser visto claramente como uma espécie de sintoma, logo, como "substituto de uma satisfação instintual", segundo a definição freudiana (1926[1925]: 95), reportando-nos àquela categoria do que já fora recalcado: "o estranho é aquela categoria do assustador que remete ao que é conhecido, velho, e há muito familiar" (1919:238).

Tanto os chistes como os atos falhos e os sonhos merecem destaque nesta ênfase do estranho, como modo de satisfação pulsional, já que estes mostram claramente uma descarga libidinal. Freud, em texto de 1905, discorria longamente sobre os chistes, aproximando-os dos sonhos e traçando as diferenças entre um e outro. "Os sonhos servem predominantemente para evitar o desprazer, os chistes, para a consecução do prazer; mas para estas duas finalidades convergem todas as nossas atividades mentais".[3] (Freud, 1905:169) O grupamento de alguns exemplos de estranhamento com os chistes, os atos falhos e os sonhos se dá pela maneira como estes podem ocorrer, como se 'escorregassem, sem querer' diante de nós, emergindo de um inconsciente distraído cuja resistência parece estar relaxada, descartando qualquer censura mais atenta.

A emersão de material inconsciente não se faz, então, somente de maneira assustadora, sendo entretanto, na maioria das vezes, tamponada, eliminada ou mesmo negada. A psicanálise, no entanto, vem se ocupando justamente do caminho inverso, tentando tornar consciente o que se encontra inconsciente.

> O estado em que as idéias existiam antes de se tornarem conscientes é chamado por nós de repressão, e asseveramos que a força que instituiu a *repressão* e a mantém é percebida como *resistência* durante o trabalho de análise. (Freud, 1923:28).

[3] Devemos lembrar que a noção de 'pulsão de morte' ainda não havia sido elaborada, bem como o Princípio de Realidade.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Em outras palavras, o 'estranho', tido como inconsciente, acaba por revelar o que a todo custo era mantido reprimido e que se manifesta através da resistência. Freud nos esclarece a respeito do que seja este inconsciente, ao afirmar que "[o]btemos assim o nosso conceito de inconsciente a partir da teoria da repressão" (Freud, 1923:28). Mas a ressalva que o mesmo faz a seguir deve ser aqui reproduzida, a fim de evitar fáceis generalizações: "tudo o que é reprimido é Ics., mas nem tudo o que é Ics. é reprimido." (idem:31)

Freud não tarda em classificar de estranho outros sintomas, como a compulsão à repetição, a onipotência de pensamento, e até mesmo as manifestações de insanidade e os ataques epiléticos. Curioso observar que a tradução do termo em árabe e hebreu significa o mesmo que 'demoníaco', 'horrível', associação usada muitas vezes pelo próprio Freud ao se referir a estes sintomas, como se o eu fosse tomado por uma força alheia à sua vontade – ou ao seu controle – e por isso agisse desta ou daquela maneira.

O enfoque proposto no presente trabalho vai, contudo, numa outra direção. O que pretendo aqui se traduz pela ênfase no aspecto positivo, saudável, do que chamamos de estranho, bem como da necessidade de maior investigação dos fenômenos que facilitam sua asserção, mesmo que este se associe ao demoníaco mencionado.

A maneira de se lidar com as representações do estranho merece, portanto, pesquisa aprofundada. Freud diferencia duas formas de o estranho aparecer: a primeira apontando para as crenças animistas, o duplo, o mágico, a arte, provenientes de experiências *superadas*; e a outra, para os complexos infantis *recalcados*, cuja resistência surgirá com mais força que no primeiro caso, mas tal diferenciação vem seguida da seguinte ressalva: "Quando consideramos que as crenças primitivas relacionam-se da forma mais íntima com os complexos infantis e, na verdade, baseiam-se neles, não nos surpreenderemos muito ao descobrir que a distinção é muitas vezes nebulosa".(Freud, 1919: 266).

Na distinção acima, Freud diferencia o estranho quanto à origem, isto é, se a proveniência é de material recalcado ou superado. Márcia Arán (2001:181-183), por sua vez, enfatiza outra divisão, feita por Freud, do estranho, ao subdividi-lo em três categorias. A primeira, relacionada à onipotência de pensamento e à magia (às crenças primitivas enfim); a segunda, a complexos infantis recalcados; e a terceira à ficção. Esta última categoria, segundo Freud, merecendo uma

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

"exposição em separado" (Freud, 1919:266). Mas, se Freud afirma que é nebulosa a distinção entre o que foi recalcado e o que foi superado, ele também se vê em dificuldades quanto a esta outra diferenciação, entre o que seja realidade e o que não o seja. Um ótimo exemplo de estranhamento é a desrealização, a qual coloca a própria realidade em cheque, aproximando destarte realidade, ficção, fantasia, e mesmo mesclando-as até o ponto em que a diferenciação se torna impossível.

Em nossa exposição, começaremos por um fenômeno que parece acompanhar a maioria dos exemplos de Freud – o duplo –, inclusive norteando-o em sua discussão sobre o que seja atribuído ao estranho.

2.3- O DUPLO

Antes de entrarmos definitivamente no tema do duplo, entendemos ser necessário seguir os mesmos passos que Freud, ao apresentar-nos este fenômeno.

Freud inicia a abordagem do duplo partindo da obra de E. T. Hoffmann, 'O Homem da Areia', ligando o fenômeno inicialmente ao narcisismo primário. Este autor é classificado por Freud como ninguém menos que o "mestre incomparável do estranho na literatura", e cremos não estar enganados ao nos guiarmos, como Freud o fez, por este texto.

Segundo a diferenciação[4] das maneiras de o estranho surgir, feita por Freud, este conto estaria mais ligado a complexos infantis recalcados, apesar de ser uma obra literária, uma ficção. Mas a diferenciação freudiana tenta separar o material recalcado – experiência vivida – do que foi visualizado ou lido – ficção e crenças primitivas –. A este segundo grupo, Freud assegura um destino diferente que não o recalcamento, chamando a essas crenças de experiências "*superadas*" (265). A distinção de nomenclaturas não clarifica totalmente as diferenças do estranho devido à íntima relação entre as crenças animistas e os complexos infantis.

Como este conto se apresenta tão importante para nosso estudo, faremos um breve resumo da história contada por Freud.

[4] Cf. pág. 19

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

O Homem da Areia é conhecido por jogar areia nos olhos das crianças que não vão para a cama cedo. Os olhos ficam irritados e saltam sangrando da cabeça. O Homem da Areia carrega um saco de olhos para a meia-lua, a fim de alimentar seus filhotes no ninho.

Esta figura ameaçadora é reconhecida pelo menino Nataniel como o asqueroso Copélio, advogado da família. Este homem era a companhia do pai na hora de sua morte, com quem trabalhava num braseiro incandescente, e desapareceu misteriosamente do escritório aonde ocorreu o episódio. O menino cai doente após julgar ter sido atacado por este abominável homem.

Anos depois, Copélio é identificado por Nataniel como Coppola, um oculista itinerante que vendeu um telescópio ao então jovem estudante, com o qual observa a casa de sua amada. Mas o Homem da Areia, agora na figura de Coppola, o ameaça novamente, assim como o objeto de seu amor, a filha do professor Spalanzani, a "bela mas estranhamente silenciosa e imóvel" Olímpia, que se trata de ninguém menos que uma boneca fabricada pela dupla Spalanzani e Coppola. O rapaz tem assim novo acesso de loucura, após a ameaça de lhe roubarem os olhos para suprir sua amada boneca.

Em outra cena, Nataniel, supostamente curado de seus ataques, passeia tranqüilamente com sua noiva Clara e o irmão desta, quando resolve subir até a torre da prefeitura. O jovem rapaz, após tentar atacar a moça, acaba por suicidar-se, tomado de loucura e pavor, ao avistar do alto o que julga ser Copélio na rua.

A interpretação deste conto, amplamente criticada por Freud, foi feita por Jentsch. E este último tomou como cerne do estranhamento a incerteza intelectual quanto à boneca Olímpia ser dotada ou não de vida. Freud rapidamente descarta esta hipótese como sendo a principal causa de estranhamento, encaminhando-se a outra personagem de Hoffmann, o qual merece atenção redobrada. E após contar esta história resumida, acaba por concluir:

> [e]sse breve sumário não deixa dúvidas, acho eu, de que o sentimento de algo estranho está ligado diretamente à figura do Homem da Areia, isto é, à idéia de ter os olhos roubados, e que o ponto de vista de Jentsch, de uma incerteza intelectual, nada tem a ver com o efeito. (1919:248).

Como podemos constatar, a leitura de Freud para o conto supracitado aproxima-o de nosso tema sob inúmeros aspectos. Assim, achamos conveniente

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

tratarmos de cada exemplo de 'estranho' em separado, privilegiando o tema do duplo como o primeiro a ser enfocado.

O fenômeno do 'duplo' talvez seja um dos assuntos de maior importância quando tratamos do 'estranho', já que este abrange não só manifestações do que é tido por paranormal, fantástico, assustador, como se relaciona às passagens mais corriqueiras e cotidianas da vida mental, como Freud bem enfatizara.

> Devemo-nos contentar em escolher aqueles temas de *estranheza* que se destacam mais, ao mesmo tempo em que verificamos se também podem ser facilmente atribuídos a causas infantis. Todos esses temas dizem respeito ao fenômeno do 'duplo', que aparece em todas as formas e em todos os graus de desenvolvimento". (Freud, 1919: 252, grifado no original).

A constatação do duplo associado a temas infantis não nos deixa escapar a uma série de crenças e temores pertencentes a esta fase da vida. O 'duplo' tem conexão direta com o que classificamos primordialmente como sobrenatural – reflexos no espelho, sombras, espíritos guardiões, crença na alma e medo da morte, e tais idéias, apesar de poderem persistir por toda a vida, são agrupadas facilmente como características de um período o qual, diz-se, podemos ultrapassar com a maturidade. "Tais idéias, no entanto, brotaram do solo do amor próprio ilimitado, do narcisismo primário que domina a mente da criança e do homem primitivo" (Freud, 1919:252). A aproximação entre crianças, loucos e primitivos não é novidade nos textos de Freud. Este sugere, como vimos, que após a educação tais medos desaparecem, tais fenômenos se transformam.

O tema do 'duplo' merece então lugar de destaque na proposta dissertação, já que surge tanto como proteção contra a morte, duplicando como uma espécie de defesa, como "segurança contra a destruição do ego" (idem:252), quanto como anunciador desta. Seu aspecto dúbio, ambivalente, pode enriquecer bastante nosso trabalho, possibilitando outras saídas nem sempre tidas por nós como coerentes, mas que podem se revelar bastante criativas e inovadoras. Segundo Freud, o duplo vem marcado "pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (self), ou substitui o seu próprio eu (self) por um estranho"(1919:252).

Winnicott, em 'Desenvolvimento emocional primitivo', pode nos exemplificar o que seja esta sensação de duplicação com a seguinte explanação, em que discorre sobre o que podemos chamar de despersonalização:

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> A localização do eu no próprio corpo é muitas vezes tida como óbvia, mas uma paciente psicótica em análise deu-se conta de que, na infância, ela achava que sua irmã gêmea no assento ao lado do carrinho era ela mesma. E até se surpreendia quando alguém pegava a sua irmã no colo e ela ficava parada onde estava. Sua percepção do eu e do outro-que-não-o-eu não tinha se desenvolvido". (Winnicott, 1945: 223)

A percepção de haver um eu e um não-eu está intimamente ligada ao duplo, apresentando-nos o que venha a ser enfim a alteridade. E esta alteridade, percebida como outro, pode não estar somente fora do sujeito, mas sim se apresentar como sua própria consciência. Este desenvolvimento do conceito do duplo nos foi mostrado por Freud, quando este narra o que podemos chamar de 'processo de maturação do duplo'.

> A idéia do 'duplo' não desaparece necessariamente ao passar o narcisismo primário, pois pode receber novo significado dos estádios posteriores do desenvolvimento do ego. Forma-se ali, lentamente, uma atividade especial, que consegue resistir ao resto do ego, que tem a função de observar e de criticar o eu (self) e de exercer uma censura dentro da mente, e da qual tomamos conhecimento como nossa 'consciência'." (Freud, 1919:253).

O duplo vem então com um novo significado, o de que o homem é capaz de auto-observação. E Freud, em outro texto, vem esclarecer sobre este fenômeno: "[a] instituição da consciência foi, no fundo, uma personificação, primeiro da crítica dos pais, e, subseqüentemente, da sociedade..." (Freud, 1914*a*: 102).

Há uma riqueza muito grande relacionada a este tema, posto que ele se interpenetra nos outros mencionados, tais como as crenças animistas, a repetição, os contos de fada, a ficção – por vezes entrelaçada à realidade, tornando-se até indistinguível desta – e a própria morte. Segundo Otto Rank (in Freud, 1919:252), o duplo tem ligações com "reflexos em espelhos, com sombras, com os espíritos guardiões, com a crença na alma e com o medo da morte". Estes temas, por mais que pareçam habitar o mundo sobrenatural, podem estar presentes muito mais freqüentemente do que pensamos, sendo provavelmente a 'alma imortal' o primeiro 'duplo' do corpo (idem). A duplicação, e posteriormente multiplicação de partes do corpo nos sonhos, mostra-se assim como negação da castração, numa tentativa de evitá-la.

A ligação do 'duplo' com o Édipo se dá não só pela ameaça de castração e multiplicação do que se teme perder, mas pela transformação do fator de ameaça

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

externo em interno, regulando, não só as relações que mantemos com os outros, como a maneira de estarmos na cultura, introjetando a figura ameaçadora e encarando-a como nossa consciência. Mas a distinção entre o que seja o eu e o que não o seja não se faz amiúde, remetendo-nos a uma constituição subjetiva constante e não linear. Freud classifica 'o duplo' como uma perturbação egóica, o que pode ser até mesmo flagrado na seguinte assertiva:

> [a]s outras formas de *perturbação do ego*, exploradas por Hoffmann, podem ser facilmente avaliadas pelos mesmos parâmetros do tema do 'duplo'. São elas um retorno a determinadas fases na elevação do sentimento de autoconsideração, uma regressão a um período em que o ego não se distinguia ainda nitidamente do mundo externo e de outras pessoas. (1919: 254, grifo nosso).

Temos aqui, apesar da contra-argumentação freudiana de que a incerteza nada tem a ver com o estranho, uma alusão clara ao fenômeno da despersonalização, ou mesmo de uma indiferenciação narcísica entre o que seja o Eu, e o que seja o outro. E é a partir deste abalo narcísico que trataremos nosso tema como ponto de partida para a exploração das possibilidades de ser, para a multiplicidade,[5] apontando para uma infinidade de possibilidades muitas vezes contraditórias.

Um autor que muito nos pode ajudar quando o assunto é 'o duplo' é Clément Rosset, quando este afirma o dubiedade do duplo por si só,

> o vínculo entre a ilusão e o duplo,[é] mostrar que a estrutura fundamental da ilusão não é outra senão a estrutura paradoxal do duplo. Paradoxal, porque a noção do duplo (...) implica nela mesma um paradoxo: ser ao mesmo tempo ela própria e outra. (Rosset, 1988:18-19).

E voltando-nos ao 'Homem da Areia', deparamo-nos com este paradoxo ao interpretarmos as figuras masculinas do texto, por exemplo, como uma duplicação da imagem paterna. Freud recai assim no tema da castração, desmerecendo a questão da incerteza quanto à boneca Olímpia ser humana ou um autômato, supondo que os olhos são nada menos que substitutos do pênis, como constata a afirmação seguinte: "... o medo de ficar cego é muitas vezes um substituto do temor de ser castrado" (1919:249).

A identificação entre as personagens masculinas do conto de Hoffmann e o pai de Nataniel é encontrada facilmente, mesmo quanto à proximidade dos nomes

[5] A questão da multiplicidade será melhor articulada nos capítulos que se seguem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

dos personagens. Parece haver uma ambivalência sempre relacionada aos personagens mencionados, dividindo a imagem paterna entre um que o ameaça e outro que o protege, o que nos direciona aos complexos infantis reprimidos citados anteriormente, como podemos constatar a seguir:

> A parte do complexo que é mais intensamente reprimida, o desejo de morte contra o pai 'mau' encontra expressão na morte do pai 'bom' (...). Esse par de pais é representado mais tarde, na época de estudante, pelo professor Spalanzani e o oculista Coppola. (Freud, 1919:250 nota).

Além deste enfoque para se interpretar esta história, há um outro viés que merece ser tratado aqui com uma atenção especial. Trata-se da boneca Olímpia, a qual, segundo a leitura de Freud, "é como se fosse um complexo dissociado de Nataniel" (1919:250 nota). Olímpia é, ao que tudo indica, o duplo de Nataniel. É Olímpia a responsável, tanto por despertar o amor em Nataniel, como por promover uma identificação deste com ela, se aceitarmos, como Freud sugere, que Spalanzani e Coppola, os pais da boneca, nada mais são do que espécies de reencarnação da dupla de pais de Nataniel. Freud chama de narcísico um amor dessa natureza, já que Nataniel, para ele, não consegue se desvencilhar da imagem fixada do pai, só conseguindo a 'mulher' da qual não consegue nem mesmo se diferenciar.

E quanto a esta duplicação de complexos e de características, podemos aludir, continuando com a temática do duplo, a um outro instrumento que pode nos ser bastante útil, 'refletindo' claramente a estranheza sentida em determinadas ocasiões. Tratamos aqui dos espelhos, estas superfícies planas que nos mostram tão bem o que muitas vezes não conseguimos enxergar, causando estranheza e mesmo desconforto a quem os observa *inadvertidamente*.

Eis que uma nota de pé de página ganha importância fundamental neste ensaio, referindo-se à duplicação da própria imagem, quando o próprio Freud (1919:265) parece não gostar muito de seu encontro com um intruso que invade a cabine do trem no qual viaja, a saber, seu próprio reflexo espelhado. Borges, especialmente em "Ficções", trata em diversos contos das manifestações do outro: "Os espelhos e a cópula são abomináveis, porque multiplicam o número dos homens".(1999:29). E é justamente uma imagem espelhada o ponto em comum das experiências de Freud e Narciso. Acontece que Freud estranha sua imagem – como Borges, angustia-se diante do 'abominável' espelho – e mesmo achando-a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

asquerosa, traz essa passagem ao leitor; enquanto Narciso não reconhece a imagem refletida como sua, não conhece o que venha ser o outro, e morre por isso.

O encontro com a alteridade se faz de maneira nem sempre harmoniosa, como constatamos no exemplo freudiano. A sensação de hostilidade relativa a um outro – mesmo que o outro seja o próprio eu refletido ou sua imagem duplicada – mostra-se quase obrigatória, sendo muitas vezes até necessária, para enfim percebermos a presença de um outro, e só então podermos aceitá-lo.

Entretanto, podemos aqui fazer um adendo. Embora Freud já tivesse se dedicado com muito afinco aos chistes, reconhecendo-os como meio de se obter descarga pulsional, na abordagem do duplo, e parece que do estranho de um modo geral, ele volta-se muito mais para o lado medonho e doentio do estranho, aproximando-o aos sintomas patológicos, e distanciando-se de seu lado saudável e até cômico. Entretanto, os exemplos de estranhamento de suas experiências pessoais, apresentadas neste ensaio, parecem contradizer esta abordagem, voltada somente ao medonho, ao indesejável, posto que se apresentam em sua maioria muito mais engraçados que sinistros.

E como o sintoma está tão perto das outras diversas formas de manifestação de material inconsciente, apresentando-se como tentativa de cura, como expressão do recalcado, nada mais justo do que abordarmos o lado "normal" de tal estranheza.

O estranho, ambivalente por definição, mostra assim sua face burlesca, oposta àquela outra, terrificante, a ser geralmente evitada, temida, negada.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

2.4- SOBRE AS EXPERIÊNCIAS INFANTIS *SUPERADAS*

A distinção, feita por Freud, entre os exemplos do estranho, agrupando-os em categorias oriundas de material recalcado ou de material superado, aborda as experiências infantis de onipotência, as crenças animistas e o medo de secretos poderes maléficos e do retorno dos mortos como pertencentes a este segundo grupo.

A maneira de se enfocar estes exemplos do estranho merece atenção especial, acreditando-se serem estes fundamentais, não só para o surgimento da

sensação em questão, como também da possibilidade de sua existência sem, no entanto, associarem-se necessariamente a quadros patológicos.

Freud já abordara a onipotência de pensamento diversas vezes, inclusive referindo-a às crianças[6] e aos povos primitivos, e nos explica muito claramente o que vem a ser tal fenômeno em seu ensaio sobre o narcisismo.

> [E]ssa extensão da teoria da libido – em minha opinião, legítima – recebe reforço de um terceiro setor, a saber, de nossas observações e conceitos sobre a vida mental das crianças e dos povos primitivos. Nos segundos, encontramos características que, se ocorressem isoladamente, poderiam ser atribuídas à megalomania: uma superestima do poder de seus desejos e atos mentais, a 'onipotência de pensamentos', uma crença na força taumatúrgica das palavras, e uma técnica para lidar com o mundo externo – 'mágica' – que parece ser uma aplicação lógica dessas premissas grandiosas. (Freud, 1914a: 83).

De acordo com o exposto, a onipotência de pensamento se revela como uma crença, mantida pelo indivíduo, de que ele pode realizar feitos e movimentar o mundo de acordo com sua vontade, mostrando-nos que a ferida narcísica parece não ser para todos. Acontece que a onipotência de pensamento, tida por 'estranha', o é realmente quando apresenta algum tipo de sucesso, quando chega a ser confirmada, e é usada para "desviar as proibições manifestas da realidade". A estranheza se dá com a realização do desejo, o que nos remete também ao retorno do recalcado, já que é o desejo o que vem à luz, o que retorna, como uma espécie de fantasma da consciência. Este sintoma aproxima-se da concepção animista do universo, tocando no narcisismo, no primitivismo da crença na supremacia e no antropocentrismo do homem.

Novamente a vertente do desejo que se realiza remete-nos ao que foi recalcado, à definição de Shelling que trata o estranho como aquela qualidade do sentir que ficou escondida, oculta, mas que veio à luz. O retorno do recalcado é claramente explicado por Freud:

> todo afeto pertencente a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então, entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que *retorna*. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; e deve ser indiferente a questão de saber se o que é estranho era, em si, originalmente assustador ou se trazia algum *outro* afeto. (1919:258).

[6] Note-se o termo 'onipotência infantil'

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Há uma referência aí ao retorno do material inconsciente, uma espécie de volta dos mortos, de fantasmas que retornam para assombrar os vivos. E estes são estranhos, não por estarem mortos, mas por voltarem.

A pronta realização dos desejos é mencionada por Freud e surpreende em seus inúmeros exemplos pela constatação de se estar vivendo algo que já se tinha desejado. Mas devemos enfatizar aqui, como Freud o fez (1919:257), que a onipotência de pensamento não é estranhada pelos neuróticos obsessivos. Ao contrário, ela teima em ser confirmada por estes pacientes, como poder muito 'natural' inerente a eles. O estranhamento surge para nós, meros mortais, diante da ameaça de confirmação da realização de nossos desejos.

O caso clínico narrado por Freud ilustra nosso estudo, mostrando a nossa estranheza diante do acontecido, quando a 'previsão' chega a ser confirmada. Seu paciente, que repousa em estação de águas, chega a desejar a morte de um outro hóspede que ocupa seu quarto predileto, localizado ao lado do de uma 'enfermeira obsequiosa'. Este hóspede vem realmente a falecer pouco tempo depois. Essa estranheza é a mesma sentida pelo rei do Egito, na história 'O anel de Polícrates', que acaba se afastando de seu anfitrião, Polícrates, ao ver que cada desejo seu é prontamente realizado.

Mas podemos dar mais exemplos dessa sensação sentida ao remetermo-nos às experiências particulares de Freud. Este confessa um sentimento bastante desconcertante quando se vê passeando pela Acrópole[7] (Freud, 1936), viagem que já fora planejada, mas nunca efetivada.

A estranheza nestes casos se dá como uma espécie de exclamativa, surpreendendo a capacidade antes negada pela realidade. Nas palavras de Freud, o homem ficaria surpreso com a confirmação de seu desejo.

> Tão logo *acontece realmente* em nossas vidas algo que parece confirmar as velhas e rejeitadas crenças, sentimos a sensação do estranho; é como se estivéssemos raciocinando mais ou menos assim: 'Então, afinal de contas, é *verdade* que se pode matar uma pessoa com o mero desejo da sua morte!'. (Freud, 1919:264, grifado no original)

[7] Sobre este episódio, cf. pág. 29,47 e 54.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Esta surpresa narrada seria então a mesma de Freud chegando a Acrópole[8], desacreditado, a princípio, que aquela cidade já estudada nos livros realmente existisse.

A aproximação entre a onipotência de pensamento e a predição oracular, pela adivinhação, está no fato de a estranheza se dar exatamente pela confirmação da pronta realização do que antes se previu, ou do que antes se desejou. Rosset conceitua a ilusão oracular, e nos apresenta, justamente, a ironia do destino, quando afirma que

> transformar a esquiva no próprio meio de sua realização, de modo que, em tais casos, aquele que procura impedir o acontecimento temido se torna o agente de sua própria desgraça, e o destino, por elegância ou por preguiça, delega aqui às vítimas a responsabilidade de fazer todo o trabalho no seu lugar. (Rosset, 1988:22)

Continuando com Rosset, este nos esclarece que "O logro não está, então, do lado do acontecimento, mas do lado da expectativa". (1988: 24) E mais adiante:

> Tal é a natureza paradoxal da surpresa face à realização dos oráculos, espantar-se quando não há precisamente mais razão para se espantar, já que o fato correspondeu exatamente à previsão: o acontecimento esperado ocorreu, mas percebemos então que aquilo que era esperado não era este acontecimento aqui, mas um mesmo acontecimento sob uma forma diferente. Pensava-se esperar o mesmo, mas na realidade esperávamos o outro. (idem: 33)

A surpresa mencionada por Rosset nada mais é do que o sentimento de que algo estranho ocorreu, e não se sabe muito bem como lidar com isso. A estranheza sentida diante da confirmação de um desejo mais íntimo, ou de uma 'previsão' que tenha ocasionado uma esquiva, se dá justamente pela realização destes feitos.

Freud, ao se referir à onipotência de pensamento, e à pronta realização dos desejos, agrupa-os junto a outros fenômenos, tais como as crenças animistas, as técnicas de magia, os maléficos poderes secretos e o medo de mau-olhado. Em todos estes exemplos, encaramos as experiências ditas superadas por Freud como voltando à tona e surpreendendo pela possível revelação de antigos desejos secretos. Quando Freud se refere ao mau-olhado, nos explica sua raiz como vindo da projeção da inveja que possivelmente se sentiria ao se deparar com o sucesso obtido por outra pessoa.

[8] Cf. sobre esta viagem o item 'Narcisismo, Édipo e Castração, pág. 43

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> Quem quer que possua algo que seja a um só tempo valioso e frágil, tem medo da inveja de outras pessoas, na medida em que projeta nelas a inveja que teria sentido em seu lugar. (...) Assim, o que é temido é uma intenção secreta de fazer mal, e determinados sinais são interpretados como se aquela intenção tivesse o poder necessário às suas ordens. (Freud, 1919:257).

As crenças animistas, por sua vez, ligam-se à onipotência de pensamento, à pronta realização dos desejos, a maléficos poderes secretos e ao retorno dos mortos. O tema do estranho associado ao fantasmagórico pode esclarecer-nos muito, já que se refere invariavelmente à morte. Freud chega mesmo a questionar se é viável a imortalidade do homem[9]. Esta relação com a morte remonta a um estádio mais primitivo, o qual, segundo Freud, pouco mudou. Isso quer dizer que a idéia da morte, para o homem, sempre teve muito pouca aceitação.

O estranho vem confirmar estas crenças superadas há muito. Freud associa tais crenças a um período muito primitivo do funcionamento psíquico, como vemos a seguir:

> qualquer um que se tenha livrado, finalmente, de modo completo de crenças animistas será insensível a esse tipo de estranho. As mais notáveis coincidências de desejo e realização, a mais misteriosa repetição de experiências similares em determinado lugar ou em determinada data, as mais ilusórias visões e os mais suspeitos ruídos – nada disso o desconcertará ou despertará a espécie de medo que pode ser descrita como um medo de algo estranho. (1919:264).

Parece que Freud se refere aí às experiências superadas. No entanto, o autor não desconsidera a possibilidade de algumas idéias, como por exemplo o medo da morte, jamais serem superadas. Segundo Freud, estas crenças não são completamente superadas pois "não nos sentimos muito seguros de nossas novas crenças, e as antigas existem ainda dentro de nós, prontas para se apoderarem de qualquer confirmação". (idem)

Outra aparente contradição surge no mesmo ensaio, quando o autor, aproximando as crianças e os povos primitivos, denuncia o caráter *insuperável* destas crenças, trazendo-as sempre à tona.

> É como se cada um de nós houvesse atravessado uma fase de desenvolvimento individual correspondente a esse estádio animista dos homens primitivos, como se ninguém houvesse passado por essa fase sem preservar certos resíduos e traços dela e que tudo aquilo que agora nos

[9] Cf. o tópico'A morte e a pulsão de morte', pág.31

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> surpreende como 'estranho' satisfaz a condição de tocar aqueles resíduos de atividade mental animista dentro de nós e dar-lhes expressão. (Freud, 1919:258).

O psicanalista Daniel Kupermann, comentando o mesmo tema, alerta para a necessidade da prática de estranhar como sinal de saúde, ao questionar:

> esse homem destemido, liberto de modo completo das crenças animistas e de qualquer experiência de estranhamento, imaginado por Freud, seria ainda capaz de rir, de criar e de sublimar? (Kupermann,2000:207).

Como exemplo destas crenças, Freud considera o caso de uma paciente sua, a qual, mesmo aos oito anos de idade, se convencia de que "suas bonecas ganhariam vida se ela as olhasse de uma determinada forma, extremamente concentrada". (Freud, 1919: 251). No entanto, uma distinção se faz presente, posto que agora já não é o medo o fator impulsionador da estranheza, mas sim o desejo, muito comum nas crianças, de dar a vida a suas bonecas[10]. "A fonte de sentimentos de estranheza não seria, nesse caso, portanto, um medo infantil; mas, antes, seria um desejo ou até mesmo simplesmente uma crença infantil". (idem). Vale a pena transcrever aqui a importante ressalva de Freud para uma maior compreensão da aproximação feita por ele entre o estranho que causa medo e aquele que surge de um desejo há muito escondido. "Parece haver aqui uma contradição; porém, talvez seja apenas uma complicação, que nos pode ser útil mais tarde". (ibidem)

A distinção entre crenças superadas e material recalcado sucumbe ao teste de realidade, o qual, no primeiro caso, far-se-á de acordo com a realidade material, e no segundo, com a realidade psíquica. No entanto, Freud nos lembra que o escritor imaginativo tem a "liberdade de poder escolher o seu mundo de representação". (1919:266)[11]

2.5 A MORTE e A PULSÃO DE MORTE

A necessidade de se escrever sobre a morte e a pulsão de morte se impõe a nós de maneira urgente, já que, como sabemos, a idéia de morte – do próprio eu – não está presente no inconsciente, tendo destarte muito pouca aceitação por nós.

[10] Cf. sobre o "Homem da Areia" e a boneca Olímpia (Freud, 1919)
[11] Cf. 'Era uma vez...', pág. 49

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Vemos isso claramente no artigo de Freud sobre a transitoriedade, na passagem em que narra o inconformismo de um poeta diante da chegada do inverno – ao que podemos interpretar como inconformismo diante da finitude:

> Não! É impossível que toda essa beleza da Natureza e da Arte, do mundo, de nossas sensações e do mundo externo, realmente venha a se desfazer em nada. Seria por demais insensato, por demais pretensioso acreditar nisso. (Freud, 1916[1915]: 317).

Fantasmas que retornam para assombrar os vivos; desejos enterrados que teimam em aparecer, em vir à luz; tudo isso remonta ao tema da morte. Freud chama o medo da morte de primitivo, o que nos remete a certa ferida narcísica outra, que não a da ausência de primazia do ego, mas a de sermos seres sexuados e finitos. Parece que Freud, homem de ciência que era, manteve viva uma esperança, ao desabafar:

> A biologia não conseguiu ainda responder se a morte é o destino inevitável de todo ser vivo ou se é apenas um evento regular, mas que ainda assim evitável, da vida (...) o nosso inconsciente tem tão pouco uso hoje, como sempre teve, para a idéia da sua própria mortalidade. (1919:259).

A aceitação da morte como futuro inevitável do homem, segundo as palavras de Freud, não é tida facilmente nem pelo consciente nem pelo inconsciente, sendo negada freqüentemente.

É interessante notar que, em mitos e lendas, a fuga do destino cai, inexoravelmente, no tema da morte, revelando que o destino de todo ser vivo é morrer, o que nos remete, entre outras coisas, à pulsão de morte, como bem nos lembra Freud; "o objetivo de toda vida é a morte". (Freud, 1920:49). Num primeiro olhar, pode nos parecer que esta assertiva é bastante óbvia, beirando até a banalidade; no entanto, a maneira de se lidar com a morte merece uma lente especial, já que esta, como estranha, cabe perfeitamente naquela categoria de coisas há muito conhecidas, familiares, mas que surpreendem e aterrorizam mesmo que saibamos que ela é inevitável: "O que nos resta é o fato de que o organismo deseja morrer apenas do seu próprio modo". (1920: 50)

Em "Além do princípio do Prazer", parece haver um questionamento quanto à universalidade da morte. Será esta mesmo para todos?!?

> O fato de haver uma duração média e fixa de vida, pelo menos entre os animais superiores, argúi naturalmente em favor da existência de algo como a morte por causas naturais. Mas essa impressão é contraditada

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> quando consideramos que certos grandes animais e determinados crescimentos arbóreos gigantescos atingem idade muito avançada, idade que atualmente não pode ser computada. (1920:56).

Freud discorre a seguir a respeito de uma pesquisa relacionando uma série de estudos biológicos sobre esse assunto, encontrando proposições muitas vezes inusitadas como a de Weismann, para quem "a morte é uma aquisição tardia" (in Freud, idem: 57), o que leva esse cientista a crer que, em outras palavras, a morte seja um episódio destinado só aos organismos mais desenvolvidos, como os multicelulares.

De fato, a negação da morte como um futuro certeiro da humanidade nos direciona a uma outra negativa feita há muito pelo homem, quando este abre mão de seu desejo em nome da cultura. Por analogia, aproximando a morte do desejo recalcado, se há uma crença mesclada ao medo de que os mortos retornem e nos arrastem para sua nova existência, para o Hades, inferno, purgatório, umbral... ou mesmo para debaixo da terra, há algo como um pânico de que aquele desejo tão escondidinho volte à tona, fazendo reviravoltas, desorganizando o que já estava tão arrumado. Aqui, o 'estranho', que deveria permanecer oculto, mas que veio à luz, pode ser aproximado à pulsão de morte, antecipando o que Freud mais tarde desenvolvera com a teoria das pulsões.

A ambigüidade relativa à noção de pulsão de morte vem destarte enriquecer ainda mais nossa discussão, pois ao mesmo tempo em que encaminha o indivíduo para a morte, para o fim, o que nos remete a um trajeto, a um percurso, esta pulsão também possui, nas palavras de Freud,

> caráter conservador, ou melhor, retrógrado, correspondente a uma compulsão à repetição, porque, em nossa hipótese, os instintos do ego se originam da animação da matéria inanimada e procuram restaurar o estado inanimado (...), quanto aos instintos sexuais, aquilo a que claramente visam, (...) é a coalescência de duas células germinais que são diferenciadas de maneira particular. (1920:55)

Em outras palavras, temos que o objetivo da pulsão sexual é a reprodução, enquanto que a compulsão à repetição parece se servir da pulsão de morte, no que tange à conservação de excitação, à tendência ao "retorno da quiescência do mundo inorgânico".(1920: 73)

Parece haver algumas ambigüidades quanto à noção de pulsão de morte, já que esta, ao mesmo tempo em que encaminha para a morte, para o fim, retorna

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

também a uma espécie de começo, repetindo o ciclo, a fim de se direcionar a um estado inicial. Freud constata a duplicidade de interpretação da pulsão de morte quando afirma que:

> Esses instintos, portanto, estão fadados a dar uma aparência enganadora de serem forças tendentes à mudança e ao progresso, ao passo que, de fato, estão apenas buscando alcançar um antigo objetivo por caminhos tanto velhos quanto novos. (1920: 49)

A interpretação dúbia quanto a esse conceito pode nos levar a conclusões muitas vezes díspares sobre ele. No entanto, outra dúvida se sobrepõe ao nosso estudo. Afirma Freud que

> [Os i]nstintos sexuais (...) são os verdadeiros instintos de vida (...). Operam contra o propósito dos outros instintos, que conduzem, em razão de sua função, à morte, e este fato indica que existe oposição entre eles e os outros, oposição que foi há muito tempo reconhecida pela teoria das neuroses. (1920:51).

Por esta explicação, temos que pulsão de vida e de morte se encontram num eterno embate. Mas o curioso é notar nesta frase que a pulsão de vida, Eros, é a responsável pela *conservação* da vida, ao passo que Thanatos, ou a pulsão de morte, nos encaminha invariavelmente para a frente, para o fim, destruindo o que há, marcando enfim a diferença.

Acontece que, no mesmo texto, podemos ter a sensação de estarmos confusos, ou mesmo equivocados, quanto a estes conceitos, quando nos deparamos com a seguinte sentença:

> Os instintos de vida têm muito mais contato com nossa percepção interna, surgindo como rompedores da paz e constantemente produzindo tensões cujo alívio é sentido como prazer, ao passo que os instintos de morte parecem efetuar seu trabalho discretamente. (ibidem: 74)

A conservação, diante dessa afirmativa, parece não mais fazer parte do âmbito da pulsão de vida, já que esta 'romperia com a paz'. No entanto, o mérito de se desconstruir a disposição vigente, encaminhando-se para o fim, sempre fora atribuída à pulsão de morte.

Um comentador da obra freudiana, que talvez possa nos esclarecer a respeito da pulsão de morte, é Luiz Alfredo Garcia-Roza que, encarando esta pulsão como potência criadora, explica e ajuda a clarificar os conceitos de Eros e Thanatos, quando afirma que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> Freud aponta a morte como o obstáculo maior à cultura, na medida em que esta última tende a reunir indivíduos, famílias, nações, com vistas a uma grande unidade que seria a humanidade. A cultura estaria, portanto, a serviço de Eros. (...) A pulsão de morte, entendida como potência destrutiva, tem como alvo a disjunção dessas unidades, a recusa da permanência. Enquanto a pulsão sexual é conservadora, pois além de constituir uniões tende a mantê-las, a pulsão de morte é renovadora. Ao colocar em causa tudo o que existe, ela é potência criadora. Enquanto Eros tende à unificação, à indiferenciação, a pulsão de morte, como princípio disjuntivo, é produtora de diferenças. (Garcia-Roza, 1990: 134).

De acordo com Garcia-Roza podemos então deduzir que a pulsão de morte seja a perturbadora da ordem, marcando a possibilidade da diferença. Por este ângulo, pressupomos que a pulsão de morte possa ser entendida como a estranheza em sua forma mais pujante, marcada pela descontinuidade, por uma ruptura.

O estranho vem então justamente abalar a continuidade, vem como quebra da repetição como mera reprodução do mesmo, vem como pulsão de morte, produzindo, enfim, a diferença. Arán reforça esta idéia do estranho como pulsão, considerando que

> [A] experiência psicanalítica é uma tentativa de abertura em direção à alteridade. (...) o conceito de estranho-familiar sugere dois caminhos para a realização deste ato, quais sejam, pensar o outro como diferente – a realidade externa – e pensar o outro como uma marca da alteridade dentro de si (...) na medida em que a alteridade como diferença é tudo aquilo que abala as fronteiras do eu, isto significa pressupor um movimento, uma mescla pulsional, onde nem sempre estas distinções fazem sentido. (Arán, 2001:184).

O conceito de estranho é tratado por Arán, aqui, de maneira bastante completa, referindo-se tanto ao outro, externo, o qual abala a continuidade e impondo sua presença, como também ao outro, interno, mas nem por isso re-conhecido pelo homem. A distinção entre a origem de tal estranheza associada à pulsão de morte nem sempre pode ser feita.

No texto ‘O problema econômico do masoquismo’, Freud, no entanto, nos explica como estas pulsões de morte podem ser amenizados pela energia libidinal. “A libido tem a missão de tornar inócuo o instinto destruidor... O instinto é então chamado de instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder”. (1924: 180) E continua, afirmando haver o “Amansamento do instinto de morte pela libido”. (ibidem: 181). Diante do que acabamos de constatar, podemos ter a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

impressão de haver aí uma coadunação entre as pulsões, diminuindo o embate entre eles.

Em 'O ego e o id', deparamo-nos com uma espécie de convivência entre as pulsões, como podemos ver a seguir: "Percebemos que, para fins de descarga, o instinto de destruição é habitualmente colocado a serviço de Eros" (Freud, 1923: 54). Assim, não estaríamos errados em concluir que as pulsões se mesclam, tornando-se muitas vezes indiferenciados, como é o exemplo dado por Freud:

> A ejeção das substâncias sexuais no ato sexual corresponde, em certo sentido, à separação do soma e do plasma germinal. Isto explica a semelhança do estado que se segue à satisfação sexual completa com o ato de morrer, e o fato de a morte coincidir com o ato da cópula em alguns dos animais inferiores. (Freud, 1923: 59).

A ligação entre sexo e morte se faz de maneira explícita, reunindo Eros e Thanatos. A ambivalência das pulsões, dificultando sua classificação, enfatiza que a distinção entre elas nem sempre é possível, ao contrário, há uma espécie de duplicidade quanto às pulsões, tornando-as, muitas vezes, indissociáveis.

> Para a oposição entre as duas classes de instintos podemos colocar a polaridade do amor e do ódio(...) Ora, a observação clínica demonstra não apenas que o amor, com inesperada regularidade, se faz acompanhar pelo ódio (ambivalência), e que, nos relacionamentos humanos, o ódio é freqüentemente precursor do amor, mas também que, num certo número de circunstâncias, o ódio se transforma em amor e o amor em ódio. Se essa modificação é mais que uma mera sucessão temporal – isto é, se um deles realmente se transforma no outro –, então perde-se completamente a base para uma distinção tão fundamental como a existente entre instintos eróticos e instintos de morte, distinção que pressupõe processos fisiológicos correndo em direções opostas. (Freud, 1923:55)

Com isso averiguamos o quanto essas pulsões se parecem e se misturam, até que não mais possamos distingui-las acertadamente.

A estranheza, traduzida por inconsciente, aproxima-se bastante do conceito da pulsão de morte, tomando por inconsciente não somente o recalcado, tamponado e escondido, mas sim os fantasmas que teimam em vir à tona por mais que haja a resistência tentando mantê-los esquecidos.

Freud parece recorrer à educação ao se referir à volta dos mortos, bem como o fizera com relação às crenças animistas. É aí que parece haver uma confusão, uma 'volta dos mortos', a volta do primeiro Freud, o qual cria que, enunciando o que 'verdadeiramente' ocorrera a seus pacientes, comunicando-lhes sobre o material recalcado, estes deixariam de apresentar seus sintomas por não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

mais precisarem destes. Freud afirma, com todas as letras, que "[t]odas as pessoas supostamente educadas, cessaram oficialmente de acreditar que os mortos podem tornar-se visíveis como espíritos". (1919:259/260). O medo da morte já fora amplamente discutido por Freud como exemplo de estranheza. Entretanto, parece que Freud o classifica como 'coisa de criança', atribuindo à educação e ao desenvolvimento emocional a incumbência de dirimir este medo.

Mas mesmo a educação não parece ser suficiente para manter reprimido, de forma definitiva, o que se tornara inconsciente. Através não só de sintomas patológicos como de acontecimentos corriqueiros e cotidianos como os atos falhos, sonhos e chistes, por exemplo, o que se deseja pode assim se libertar da força do recalque, para, disfarçado, obter prazer, promovendo, enfim, uma descarga pulsional, como é o caso em que Freud afirma que

> [n]as pessoas sadias, os sentimentos e impulsos egoístas, invejosos e hostis, sobre os quais recai o peso da educação moral, não raro se valem dos atos falhos como o caminho para expressarem de algum modo seu poder, que inegavelmente existe mas não é reconhecido pelas instâncias anímicas superiores. (Freud, 1901:270).

Freud afirma a potência dessa espécie de fuga, de deslize do material inconsciente ao qual chamamos de ato falho, promovendo uma descarga pulsional. Num texto bastante tardio a este citado acima, podemos concluir quanto ao aspecto saudável desta descarga, posto que o objetivo passa a ser externalizado, ao contrário do caso explicitado abaixo, em que o homem se julga capaz de controlar seus impulsos de maneira eficaz.

> Do ponto de vista do controle instintual, da moralidade, pode-se dizer do id que ele é totalmente amoral; do ego, que se esforça por ser moral, e do superego que pode ser supermoral e tornar-se então tão cruel quanto somente o id pode ser. É notável que, quanto mais um homem controla a sua agressividade para com o exterior, mais severo, isto é, agressivo – ele se torna em seu ideal do ego. (...) É como um deslocamento, uma volta contra seu próprio ego. (Freud, 1923: 66-7).

O estranho tido como manifestação de material inconsciente se associa muito mais ao id, intimamente ligado às paixões, do que ao ego, este associado facilmente ao amor, explicitando e escancarando o lado sadio da estranheza, vinculado à descarga pulsional.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Podemos contar ainda com um comentador de Freud, Jean Laplanche, o qual descreve de maneira acertada a evolução do pensamento freudiano a respeito da pulsão de morte, como constatamos:

> No primeiro tempo, partimos de uma primazia da sexualidade, sobretudo no ano 1915, com os textos sobre o inconsciente e o recalque. Somente a sexualidade tem o direito de se nomear pulsão; o único conteúdo do inconsciente é a sexualidade. E eis que surge o segundo tempo, que é justamente aquele da *descoberta.* Mas o que então é descoberto e apresentado não é a pulsão de morte, mas, pelo contrário, a sexualidade investida no objeto e no eu. (...) Do que decorre o 3^{O}. tempo: o da 'virada', com *Além do Princípio do prazer*; a sexualidade correu o risco de ser completamente açambarcada, correu-se o risco de não mais ver na sexualidade senão este aspecto ligado, investido, calmo, quiescente; por isto, em 1919, a necessidade de reafirmar algo que se perdeu, isto é, a sexualidade não ligada, a sexualidade que poderíamos dizer 'desligada' no sentido da pulsão, isto é, a sexualidade mudando de objeto, a sexualidade tendo apenas um único fim que é de correr o mais rápido possível para a satisfação e para a diminuição completa de seu desejo, isto é, a realização completa de seu desejo pelas vias mais curtas; portanto, neste momento, a necessidade de reafirmar algo que era essencial na sexualidade e que tinha sido perdido, seu aspecto demoníaco, sujeitado ao processo primário e à compulsão à repetição.
>
> A partir de então, a sexualidade (o conteúdo que encerrava de início) encontra-se como que desmembrada entre dois aspectos, que por fim serão reagrupados por Freud sob os termos de pulsões de vida, ou Eros, e pulsões de morte. (Laplanche, 1986:23).

Segundo Laplanche, Freud trata da vida pulsional mantendo a égide da sexualidade como elemento precípuo na psicanálise. A teoria das pulsões, de acordo com este autor, circundaria em torno simplesmente da sexualidade, apresentada em três tempos a nós segundo a teoria freudiana. Um primeiro, que consideraria o princípio do prazer/ desprazer; um segundo, no qual o objeto seria apresentado, possibilitando um investimento da sexualidade neste ou no próprio eu; e o último, o qual afirma o princípio de realidade, pondo em risco o caráter mais puro e instintual da sexualidade, perdendo, como marca Laplanche, *seu aspecto demoníaco, sujeitado ao processo primário e à compulsão à repetição.*

Como as manifestações de material inconsciente não se encontram somente nos sintomas patológicos, o que é estranho também não se restringe a estes. Mitos, histórias infantis, sonhos, e ainda a magia, bruxaria, ou os próprios chistes mostram-nos que esta sensação de estranheza se faz presente com maior freqüência do que imaginamos.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

E quando o assunto é pulsão de morte, impossível não nos remetermos também à repetição, este outro exemplo interessante do estranho, que merece um olhar mais aprofundado. Sobre a repetição e sua compulsão podemos discorrer longamente, apoiando-nos na teoria das pulsões e suas contradições aparentes – o que pode ser constatado tanto nos escritos freudianos como nos de seus colaboradores.

Um autor que pode fazer esta ponte claramente, explicitando a ligação entre a pulsão de morte e a repetição é Gilles Deleuze, em seu livro 'Diferença e Repetição'. Ele afirma a positividade da repetição, encarando-a, não como mera reprodução do mesmo, mas como potência criadora.

> A grande virada do freudismo aparece em *Além do princípio de prazer*: o instinto de morte é descoberto não em relação com as tendências destrutivas, não em relação com a agressividade, mas em função de uma consideração direta dos fenômenos de repetição. Curiosamente, o instinto de morte vale como princípio originário para a repetição, aí estando seu domínio e seu sentido. (Deleuze, 1968: 44).

Ao ler o ensaio freudiano 'O estranho', o leitor mais incauto pode fazer uma pequena confusão entre o que seria estranho; entre os exemplos dados e a constatação destes, pois os exemplos que Freud dá, principalmente os exemplos da compulsão à repetição, só causam estranheza ao serem flagrados, observados. Parece que tais sintomas, na realidade ou na ficção, mostram-se estranhos a quem os observa, nos outros ou em si mesmo. Jentsch, segundo Freud, já chamara a atenção sobre como estes sintomas "*excitam no expectador* a impressão de processos automáticos e mecânicos, operando por trás da aparência comum de atividade mental".(1919:244, grifo nosso).

A compulsão à repetição, segundo Freud, equivale tanto para as pessoas 'normais' quanto para as neuróticas, e está ligada muitas vezes, à idéia de uma força outra que não a vontade do eu, a qual impulsiona o sujeito a agir sempre da mesma maneira:

> a impressão que [as pessoas neuróticas] dão é de serem perseguidas por um destino maligno ou possuídas por algum poder 'demoníaco'; a psicanálise, porém, sempre foi de opinião de que seu destino é, na maior parte arranjado por elas próprias e determinado por influências infantis primitivas. (1920:32).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Freud associa inúmeras vezes a compulsão à repetição, à sensação de algo 'estranho' e demoníaco[12] que ocorre com o sujeito; como se lhe escapasse ao controle. E a ligação entre o que seja demoníaco e o que seja desejável não nos é desconhecida, ou mesmo nova. Freud, falando das resistências, afirma que estas

> originam-se do ego, (...) a compulsão à repetição deve ser atribuída ao reprimido inconsciente. (...) Parece provável que a compulsão só possa expressar-se depois que o trabalho do tratamento avançou a seu encontro até a metade do caminho e que afrouxou a repressão. (1920:30/31)

Em outras palavras, para haver a compulsão à repetição, podemos supor que já exista um movimento oposto ao do recalque, o qual propiciará uma emersão do material inconsciente, do que 'deveria permanecer oculto', pois como o próprio Freud sustentara, "O inconsciente, ou seja, o 'reprimido', não oferece resistência alguma (...) A resistência durante o tratamento origina-se dos mesmos estratos e sistemas mais elevados da mente que originalmente provocaram a repressão". (Freud, 1920:30).

Como vimos, a força contrária à resistência caminha juntamente com a estranheza, e podemos reconhecer na repetição este emergir de material inconsciente, atualizando a transferência. Quanto a este instrumento precioso da análise, é Deleuze novamente quem explicita sua necessidade e importância relacionando-a à repetição.

> Ora, a transferência é ainda repetição, é antes de tudo repetição. Se a repetição nos torna doentes, é também ela que nos cura; se ela nos aprisiona e nos destrói, é ainda ela que nos liberta, dando, nos dois casos, o testemunho de sua potência 'demoníaca'. Toda cura é uma viagem ao fundo da repetição. (Deleuze, 1968:48)

O termo 'demoníaco' é utilizado mais uma vez, referido à repetição. No entanto, desta vez, Deleuze faz questão de enfatizar sua associação com a saúde, com a cura, e não com o que deva ser suprimido ou negado. A ligação entre a compulsão e o demoníaco aparece outras vezes na obra de Freud, quando este afirma, por exemplo:

> [a]lém disso, é ao fato de [as pessoas em análise] não se acharem sujeitas [ao processo secundário] que devem sua capacidade de formar, em conjunção com os resíduos do dia anterior, uma fantasia de desejo que surge num sonho. A mesma compulsão à repetição freqüentemente se nos defronta como um obstáculo ao tratamento, quando, ao fim da análise,

[12] Já nos deparamos com este termo, amplamente usado por Freud, ao falarmos da tradução de estranho em árabe e hebreu. Cf. pág.19

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> tentamos induzir o paciente a desligar-se completamente do médico. Pode-se supor também que, quando pessoas desfamiliarizadas com a análise sentem um medo obscuro, um temor de *despertar algo que, segundo pensam, é melhor deixar adormecido*, aquilo de que no fundo têm medo, é do surgimento dessa compulsão com sua sugestão de posse por algum poder 'demoníaco'.(1920:47, grifo nosso).

A alusão à sentença de Schelling depois desta afirmação parece inevitável, já que Freud junta aí não só o material recalcado, o qual está temporariamente 'adormecido', como a compulsão à repetição ligada ao que há de demoníaco. E ligação entre demoníaco e desejo não é coisa tão rara de se ver.

Outros sintomas relacionados ao tema do estranho se encontram também muito próximos a esta associação 'demoníaca', como vemos:

> [o] efeito estranho da epilepsia e da loucura tem a mesma origem. O leigo vê nelas a ação de forças previamente insuspeitadas em seus semelhantes, mas ao mesmo tempo está vagamente consciente dessas forças em remotas regiões do seu próprio ser. A Idade Média atribuía, com absoluta coerência, todas essas doenças à influência de demônios e, nisso, a sua psicologia era quase correta. Na verdade, não ficaria surpreso em ouvir que a psicanálise, que se preocupa em revelar essas forças ocultas, tornou-se assim estranha para muitas pessoas, por essa mesma razão. (1919:260)

Novamente, o paradoxal Freud nos coloca em apuros posto que, se por um lado a psicanálise 'exorciza' as pessoas de seus demônios, revelando essas forças ocultas, o que alcança com a remissão dos sintomas, revelando o inconsciente; por outro, favorece uma satisfação pulsional exatamente ao propiciar que o sintoma surja, como é o caso da compulsão à repetição acima mencionada, a qual só pode surgir quando há uma força contrária ao recalque.

Uma passagem bastante pitoresca se dá quando Freud narra seu passeio numa pequena cidade italiana, quando se dá conta de que se encontra numa *piazza* deveras suspeita, onde "[s]ó se viam mulheres pintadas nas janelas das pequenas casas" (ibidem: 254). O autor nos conta de sua pressa em deixar o local, e de como sempre conseguia, em sua fuga, inequivocamente voltar a ele.

Após a terceira tentativa, Freud resolve "relaxar" e parece mudar de planos, desistindo de fugir, como nos confessa.

> [A]gora, no entanto, sobreveio-me uma sensação que só posso descrever como estranha, e *alegrei-me bastante* (grifo meu) por encontrar-me de volta à *piazza* que deixara pouco antes, sem quaisquer outras viagens de descoberta (1919:254).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

E como o autor enfatiza em outro texto importantíssimo que "a repetição, a reexperiência de algo idêntico, é claramente, em si mesma, uma fonte de prazer"; (1920: 46) e ainda que "[o] instinto reprimido nunca deixa de esforçar-se em busca da satisfação completa, que consistiria na repetição de uma experiência primária de satisfação"; (1920:52) podemos facilmente, e apoiados nos próprios escritos freudianos, associar a repetição ao prazer e à satisfação pulsional, o que nos leva a interpretá-la de maneira diversa da que se encaminha ao desamparo.

Um outro detalhe importantíssimo que concerne à repetição é sua forma de atualizar a vivência de determinada experiência. O que nos interessa aqui é a transformação, na repetição, da passividade em atividade, como o exemplo das brincadeiras infantis dado por Freud. "Quando a criança passa da passividade da experiência para a atividade do jogo, transfere a experiência desagradável para um de seus companheiros de brincadeira e, dessa maneira, vinga-se num substituto". (Freud, 1920:28).

Abordando ainda a questão da repetição, outro fenômeno não pode ser negligenciado: trata-se da sensação errônea de se estar repetindo, a qual também desperta a sensação de estranheza. Falamos aqui do fenômeno do 'déja vu', tido por Freud como estranho, mesmo antes da elaboração do referido texto, como podemos constatar:

> Na categoria do milagroso e do 'insólito' devemos também incluir a peculiar sensação que se tem, em certos momentos e situações, de já ter vivenciado exatamente aquilo um dia, de já ter estado antes naquele mesmo lugar, sem que se consiga, apesar de todos os esforços, recordar claramente a ocasião anterior que assim se manifesta. (Freud, 1901: 260).

Em poucas palavras, mais à frente, Freud nos esclarece o que vem a ser o 'déja vu', afirmando que este "corresponde à recordação de uma fantasia inconsciente". (idem: 261). A associação entre o 'déja vu' e a 'fausse reconnaissance' é gritante, já que em ambos os casos a pessoa tem uma falsa lembrança de reviver algo que, na realidade, ainda não experimentou. No entanto, estas lembranças não se dão à toa, encaminhando o sujeito à obtenção de alguma satisfação com elas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

2.6- NARCISISMO, ÉDIPO & CASTRAÇÃO

Dentre os complexos infantis recalcados, ligados ao estranho, encontramos nada menos que o próprio complexo de castração, abrangendo ainda o rompimento com o narcisismo primário e suas implicações; o que nos leva a pensar na relevância deste fenômeno para o funcionamento e o desenvolvimento psíquicos.

O narcisismo consiste em dirigir o investimento pulsional ao próprio eu, e todos nós passamos por isso, e seu desenvolvimento ocorre necessariamente com a entrada de outro objeto, depositário do amor, que não o próprio eu.

> O desenvolvimento do ego consiste num afastamento do narcisismo primário e dá margem a uma vigorosa tentativa de recuperação deste estado. Esse afastamento é ocasionado pelo deslocamento da libido em direção a um ideal do ego imposto de fora, sendo a satisfação provocada pela realização desse ideal. (Freud, 1914:106).

Em 'Além do princípio do prazer', seis anos após seus escritos sobre o narcisismo, Freud se refere a este tema de modo muito simples – mas não simplório – e conciso, quando diz que

> [a]s próprias células germinais se comportariam de maneira completamente 'narcisista', para empregar a expressão que estamos acostumados a utilizar na teoria das neuroses para descrever um indivíduo total que retém sua libido em seu ego e nada desembolsa dela em catexias de objeto. (1920:61)

De acordo com a definição de narcisismo até então, temos que o encontro com o outro ainda não foi possibilitado nesta fase. Em outro texto, Freud descreve o narcisismo secundário, numa espécie de "amplificação da teoria do narcisismo" (Freud, 1923:58), como ele próprio se refere; o que podemos constatar a seguir:

> [b]em no início, toda a libido está acumulada no id, enquanto que o ego ainda se acha em processo de formação ou ainda é fraco. O id envia parte dessa libido para catexias objetais eróticas; em conseqüência, o ego, agora tornado forte, tenta apoderar-se dessa libido do objeto e impor-se ao id como objeto amoroso. O narcisismo do ego é, assim, um narcisismo secundário, que foi retirado dos objetos. (Freud, 1923:58)

No narcisismo, o eu se separa do resto do mundo – ou jamais se une a ele – inviabilizando o encontro, até que haja transformação deste estágio, o que ocorrerá com a entrada de um objeto externo como depositário de seu afeto, e com o complexo de castração, e toda ameaça que lhe é pertinente. Os objetos de amor

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

e de ameaça, então, se deslocam do próprio ser para um outro que não mais ele. Há agora a ameaça de castração, ameaça de punição por parte do pai. De maneira resumida, vejamos esta transformação nas palavras de Freud.

> Cada situação de perigo corresponde a um período particular de vida ou a uma fase particular de desenvolvimento do aparelho mental e parece ser justificável quanto a ele. Na primeira infância o indivíduo realmente não está preparado para dominar psiquicamente as grandes somas de excitação que o alcançam quer de fora, quer de dentro. Além disso, num certo período da vida seu interesse mais importante realmente é que as pessoas das quais ele depende não devem retirar seu carinho dele. (Freud, 1926[1925]: 144).

Ele é o centro das atenções e único objeto de amor que se pode ter; no auge do narcisismo, não existe outro capaz de convergir tanto afeto como o mesmo. A entrada do objeto se dará somente em seguida, de acordo com o desenvolvimento do ego. Freud descreve, na mesma sentença acima transcrita, o complexo nuclear de maneira resumida.

> Posteriormente, em sua meninice, quando sente que o pai é um poderoso rival no tocante à sua mãe, e se torna cônscio de suas próprias inclinações agressivas para com ele e de suas intenções sexuais em relação à mãe, realmente tem justificativa de ter medo do pai; e seu medo de ser punido por este pode encontrar expressão através de reforço filogenético no medo de ser castrado. (Freud, 19206 [1925]: 144).

A obra de Freud é permeada, enfim, por inúmeras definições do que venha a ser o complexo nuclear, já que este tema indubitavelmente é central nas pesquisas psicanalíticas. Diante disso, deparamo-nos ainda com outra conceituação do que seja o Édipo, bem como da identificação que será promovida a partir dele.

> [e]m sua forma simplificada, o caso de uma criança do sexo masculino pode ser descrito do seguinte modo. Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha de objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. (Freud, 1923:44)

E o complexo de Édipo acima descrito se revela não só quanto às identificações como também à formação do ideal do eu como instância psíquica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Quanto à identificação, podemos ainda localizar em 'Psicologia de grupo e análise do ego' o seguinte:

> [a] identificação é conhecida pela psicanálise como a mais remota expressão de um laço emocional com outra pessoa. Ela desempenha um papel na história primitiva do complexo de Édipo. Um menino mostrará interesse especial pelo pai; gostaria de crescer como ele, ser como ele e tomar seu lugar em tudo. Podemos simplesmente dizer que toma o pai como seu ideal. Este comportamento nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina em relação ao pai (ou aos indivíduos do sexo masculino em geral); pelo contrário, é tipicamente masculina. Combina-se muito bem com o complexo de Édipo, cujo caminho ajuda a preparar. (Freud, 1921:115).

O modo como Freud desenvolve esta questão da identificação merece ser sublinhado aqui, já que aborda a sua dimensão de ambivalência e toda multiplicidade inerente a ela, possibilitando que se sinta ódio pelo pai, tomando-o por rival, como também amor, chegando a desejar ser como ele.

> A identificação, na verdade, é ambivalente desde o início; pode tornar-se expressão de ternura com tanta facilidade quanto um desejo do afastamento de alguém. Comporta-se como um derivado da primeira fase da organização da libido, da fase oral, em que o objeto que prezamos e pelo qual ansiamos é assimilado pela ingestão. (Freud, 1921:115).

De acordo com esta afirmativa, deparamo-nos com uma semelhança muito grande entre conceitos, tais como identificação, introjeção e, em sua forma mais radical, canibalismo, posto que este último implica em nada menos do que deglutir quem o ameaçava, adquirindo destarte as características do inimigo. Isso também ocorre na identificação, quando o objeto é introjetado, o que pode ser explicitado no que se segue:

> [o]utro exemplo de introjeção do objeto foi fornecido pela análise da melancolia, afecção que inclui entre as mais notáveis de suas causas excitadoras a perda real ou emocional de um objeto amado. Uma característica principal desses casos é a cruel depreciação do ego, combinada com uma inexorável autocrítica e acerbas autocensuras. As análises demonstraram que essa depreciação e essas censuras aplicam-se, no fundo, ao objeto e representam a vingança do ego sobre ele. A sombra do objeto caiu sobre o ego. (Freud, 1921:119).

A identificação com o objeto de amor ou de ódio se dá então pela introjeção deste objeto, o que muitas vezes não é feito de maneira consciente. Ao contrário, o eu geralmente se ilude quanto à diferenciação entre ele e o resto do mundo. Na análise da melancolia, feita por Freud, temos que o eu introjeta o

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

objeto perdido para em seguida atacá-lo. O problema é que, deste modo, o eu promove um auto-ataque por vezes muito mais severo do que qualquer inimigo.

> Essas melancolias, porém, também nos mostram (...) o ego dividido, separado em duas partes, uma das quais vocifera contra a segunda. Esta segunda parte é aquela que foi alterada pela introjeção e contém o objeto perdido. Porém a parte que se comporta tão cruelmente tampouco a desconhecemos. Ela abrange a consciência, uma instância crítica dentro do ego, que até em ocasiões normais assume, embora nunca tão implacável e injustificada, uma atitude crítica para com a última. Em ocasiões anteriores, fomos levados à hipótese de que no ego se desenvolve uma instância assim, capaz de isolar-se do resto daquele ego e entrar em conflito com ele. A essa instância chamamos de 'ideal do ego' e, a título de funções, atribuímos-lhe a auto-observação, a consciência moral, a censura dos sonhos e a principal influência na repressão. (Freud, 1921:119).

Diante do exposto acima, podemos concluir que a identificação, sendo ambivalente como enfatiza Freud, nos abre uma gama de possibilidades , tornando o indivíduo muito mais dinâmico e mutante do que se propunha com o fortalecimento egóico. Entretanto, as identificações não são feitas aleatoriamente, e muito menos de maneira gratuita. Paga-se um alto preço por elas, dividindo o ego e promovendo um embate infindável entre este e o ideal do ego.

Freud prossegue, apresentando-nos o que seria um possível desenvolvimento do complexo de Édipo, referindo-se a um período posterior, quando o agente da castração, do medo, não mais provém da figura paterna, mas do próprio indivíduo. Em outras palavras, o indivíduo introjeta aquele que o ameaçava, transformando a figura impedidora do amor – o pai – em instância reguladora e censora. A necessidade de se realizar esta transformação se coloca, para Freud, como responsável até mesmo pela manutenção da cultura, e quem sabe até pela preservação da espécie. "Finalmente, quando [o homem] trava relações sociais, realmente lhe é necessário temer seu superego, ter uma consciência; e a ausência desse fator daria margem a conflitos, perigos e assim por diante".(1926[1925]: 144). Devemos, no entanto, enfatizar que: "A mudança seguinte é causada pelo poder do superego. Com a despersonalização do agente parental a partir do qual se temia a castração, o perigo se torna menos definido".(1926[1925]: 138).

A ameaça, que antes advinha da figura paterna, após a introjeção e a formação do superego como uma espécie de instância psíquica moral, vem agora

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

de inúmeras fontes como a sociedade em que vivemos. A origem das exigências e proibições a serem cumpridas e obedecidas não está somente no meio em que vivemos, sendo muitas vezes internalizada, mostrando-se ainda muito mais severa que qualquer proibição real. Como nos orientou Freud, em 'distúrbio de memória na Acrópole', "O Destino, que esperamos nos trate tão mal, é materialização de nossa consciência, do severo superego que há dentro de nós, sendo ele próprio um remanescente da instância primitiva de nossa infância". (Freud, 1936:241). Importante frisar aqui que a estranheza mencionada se dá justamente ao flagrarmos esta 'imposição do destino', que nos parece indiscutível, para então podermos questioná-la, como é o caso de Freud antes da viagem à Acrópole, o qual se impedia de ir até lá, já que seu pobre e trabalhador pai nunca o pôde.

Novamente o eu se vê em paradoxal duplicidade. Se por um lado ele deve se equivaler a seu pai, tornando-se como ele, tomando o ideal do eu como espécie de objetivo de vida, por outro, jamais poderá ultrapassá-lo, jamais poderá realizar o que aquele não foi capaz de fazer. A ambivalência relativa aos afetos, bem como as exigências que o Ideal do Eu impõe sobre o Eu, pode ser muito bem explicada por Freud, quando este se refere ao superego, tomando-o como uma introjeção da lei paterna, e quando ele afirma que

> [o] superego, contudo, não é simplesmente um resíduo das primitivas escolhas objetais do id; ele também representa uma formação reativa enérgica contra essas escolhas. A sua relação com o ego não se exaure com o preceito: 'você *deveria ser* assim (como o seu pai)'. Ela também compreende a proibição: 'Você *não pode ser* assim (como o seu pai), isto é, você não pode fazer tudo o que ele faz; certas coisas são prerrogativas dele'. Esse aspecto duplo do ideal do ego deriva do fato de que o ideal do ego tem a missão de reprimir o complexo de Édipo. (Freud, 1923: 47).

Vale ressaltar aqui que os termos 'superego' e 'ideal do ego' são usados por Freud como equivalentes, o que podemos constatar observando o desdobramento de seus comentários a respeito do desenvolvimento do complexo nuclear.

> O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo e, assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id. Erigindo esse ideal do ego, o ego dominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id. (Freud, 1923: 48-49).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A ênfase na castração como limitação do eu, como desenvolvimento necessário do complexo de Édipo se dá, neste estudo, devido ao enfoque freudiano invariavelmente recair sobre este tema, tomando-o como necessário tanto ao nascimento da cultura como à sua manutenção. "O complexo de Édipo mostra assim ser (...) a fonte de nosso senso ético individual, de nossa moralidade". (Freud, 1924:185)

A atribuição do estranho ao medo da castração não se coloca como único destino de tal fenômeno, já que alguns aspectos do estranho, alguns exemplos deste têm, relacionado à sua origem, não o complexo nuclear, mas o próprio narcisismo primário, como é o caso da onipotência de pensamento e do duplo.

Temos que a classificação da estranheza sentida não pode simplesmente relacioná-la à castração, sendo muitas vezes ligada ao narcisismo, bem como a um abalo identitário.

Entretanto, a ênfase freudiana recai sobre o complexo nuclear, como podemos apreciar em sua obra, a qual privilegia este enfoque também quando o tema é o estranhamento.

Após esta breve exposição do que venha a ser o complexo de Édipo e a castração, pensamos estar justificados em assinalar, como Freud o fez, a proximidade entre a sensação de estranheza e este complexo nuclear, enfatizando, entretanto que, a regularidade com que ocorrem os fenômenos de estranheza ligados às crenças superadas é maior do que as recalcadas (Freud, 1919:265).

Na estória do 'Homem de Areia', Freud já associara a estranheza às figuras masculinas, assimilando-as todas como a figura paterna ameaçadora da castração. O interessante é que a interpretação freudiana voltou-se toda a este tema, enfatizando o arrancar dos olhos da boneca Olímpia como um substituto para a ameaça de arrancar o pênis. "[a] ameaça de ser castrado excita de modo especial uma emoção particularmente violenta e obscura". (Freud, 1919:249). E continuando a sentença freudiana, parece haver uma generalização quanto à castração como estruturante da neurose.

> Todas as demais dúvidas são afastadas quando sabemos, pela análise de pacientes neuróticos, dos detalhes do seu 'complexo de castração' e compreendemos a enorme importância desse complexo na vida mental de tais pacientes. (Freud, 1919:249).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

De um modo geral, a ameaça de castração agrupa-se aos exemplos de estranheza oriundos de experiências recalcadas. A estranheza então "[i]mplica numa repressão real de algum conteúdo de pensamento e num retorno desse conteúdo reprimido, não num cessar da *crença na realidade* de tal conteúdo." (Freud, 1919: 265). O irromper do material inconsciente é o que vem causar estranheza, surpreendendo e causando as sensações mais díspares. Mas o estranho oriundo dos complexos recalcados não sucumbe ao teste de realidade.

> A situação é diferente quando o estranho provém de complexos infantis reprimidos, do complexo de castração, das fantasias de estar no útero, etc.; mas as experiência que provocam esse tipo de sentimento estranho não ocorrem com muita freqüência na vida real. (Freud, 1919:265)

2.7- ERA UMA VEZ...

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A distinção entre a realidade e a ficção não é feita de maneira simples ou fácil. Freud já enfatizara que, por exemplo, encontraremos muito mais ocorrências de estranhamento oriundas de complexos infantis recalcados na ficção do que na vida real.

Podemos constatar esta afirmação quando atentamos ao fato de que, no ensaio sobre o estranho, o exemplo, de que Freud lançou mão, para expor seus construtos teóricos acerca deste fenômeno, era proveniente de um conto, e não de um caso clínico. Claro que os casos clínicos, e até mesmo experiências pessoais de Freud, foram por ele utilizados, mas concordemos que nenhum deles ganhou tamanha ênfase neste texto.

E junto aos contos, agrupamos também os contos de fada, os mitos e fábulas como fontes inequívocas do estranho.

No entanto, os contos de fada, para Freud, não são estranhos. Dois motivos principais são fornecidos por ele a fim de justificar esta diferenciação entre os vários tipos de ficção como capazes ou não de proporcionar tal sensação: o primeiro é que, para ele, tais contos indubitavelmente não são assustadores; o segundo é que estes se encontram sob a égide da ficção: "muitas dentre as coisas que não são estranhas o seriam se acontecessem na vida real"(1919:266).

Podemos objetar esta argumentação primeiramente porque as crianças, por exemplo, sentem-se com medo ao ouvirem os contos, bem como o leitor que se

identifica com os personagens e passa a se sentir como eles. Além disso, a distinção entre experiência e ficção também não se faz amiúde, já que a própria constituição da subjetividade mescla estes dois, fazendo com que muitas vezes não possamos distinguir entre os mundos.

O público alvo dos contos de fada, a saber, as crianças, não costuma traçar este afastamento entre o que é real e o que é a ficção, entre a história e o que costumávamos chamar de estória. O envolvimento e até o entrelaçamento entre os dois mundos revela outra coisa há muito esquecida ou mesmo superada, que é a capacidade de ser outro.

Como a criança pode ser príncipe/princesa, ou gritar de pavor ao ser enunciada a chegada de bruxas e magos, ela se coloca no lugar do personagem, do herói que, após o perigo, surge "milagrosamente salvo, sem o que a história não poderia prosseguir" (Freud, 1908[1907]:140). Em 'Escritores Criativos e Devaneios', Freud enaltece a capacidade de criar, comparando o brincar infantil à fantasia adulta, geralmente escondida devido à vergonha, com a seguinte observação: "... toda fantasia é a realização de um desejo, uma correção da realidade insatisfatória" (idem:137). A aproximação se faz presente também relacionada aos escritores criativos e suas obras, as quais têm o poder de remover o leitor de onde está para engendrá-lo, desavergonhadamente, num mundo que não era o seu.

Um colaborador de Freud que muito pode nos ajudar neste aspecto de acolhimento da capacidade de se colocar como outro é Ferenczi, já elogiado por Freud devido à sua sensibilidade e o tato empregados em sua clínica[13]. Ferenczi, em seu artigo 'O problema do fim da análise', chama a atenção para a necessidade de se preservar o mundo fantasioso dos pacientes, o qual muitas vezes é atacado por ir de encontro a preceitos morais que quase obrigam o paciente a 'confessar' o que lhe vem à cabeça, proibindo a mentira, e nos esclarece: "Aquilo a que, segundo os princípios da moral e da realidade, chamamos mentira, na criança e na patologia tem o nome de fantasia". (Ferenczi, 1927:16).

Ferenczi, dessa forma, parece diminuir a distância entre realidade e fantasia, posto que chega mesmo a valorizar algo que invariavelmente fora condenável como a mentira, conforme podemos observar na seguinte passagem:

[13] Cf. o pequeno texto'Sándor Ferenczi' de Freud, 1933

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> [a] regra fundamental da análise, aquela que alicerça toda a nossa técnica, exige que se diga sem reservas e o mais perto da verdade tudo o que acode à mente (*Einfall*). O que fazer, pois, num caso em que a patologia consiste precisamente na necessidade de mentir? (1927:15)

E conclui dizendo: "[p]rossegui, portanto, com o trabalho e foi somente a exploração dessa necessidade de mentir que me forneceu a ocasião de compreender certos sintomas do paciente". (idem; idem).

O paciente ferencziano parece poder experimentar, enfim, ser um outro quando, ao invés de repreendê-lo por mentir, Ferenczi decide aceitar tais mentiras como fantasias, com toda ligação ao princípio de prazer que lhe é inerente.

Podemos nos perguntar ainda sobre o que é real, verdadeiro, e o que não o é. A distinção entre realidade e ficção sugerida por Freud quanto à classificação do estranho vem então nos mostrar mais uma dificuldade, já que a diferenciação não se faz amiúde. A fantasia, junto aos contos de fada, à mentira e, principalmente, às desrealizações, abalam a posição supostamente inquestionável da realidade.

A desrealização é sentida como estranha, como podemos constatar no seguinte trecho: "[o] estranho efeito se apresenta quando se extingue a distinção entre imaginação e realidade..." (1919:261). Esta não-distinção aparece no texto referida às práticas mágicas, à crença, à onipotência de pensamento, ao duplo, bem como à ficção, campo fértil para o estranho surgir, como sugere Freud.

> É verdade que o escritor cria uma espécie de incerteza em nós, a princípio, não nos deixando saber, sem dúvida propositalmente, se nos está conduzindo pelo mundo real ou por um mundo puramente fantástico, de sua própria criação. (1919:248).

A sensação de se vivenciar algo que não é compartilhado como sendo realidade constitui-se num exemplo não raro de estranheza. Próximo ao fenômeno da desrealização, encontramos também outro de suma importância. Trata-se da despersonalização, que consiste, novamente segundo o dicionário Aurélio, em: "1. Mudar a personalidade e caráter ; tirar ou reduzir as propriedades que formam a personalidade, o caráter de P; 2. Perder ou enjeitar a própria personalidade; proceder em desacordo com o seu caráter". Parece-nos que só com este esclarecimento semântico já podemos nos referir ao estranho, posto que se refere à surpresa de atitudes, ao agir em desconforme com o esperado. Para Freud, "esses fenômenos podem ser observados sob duas formas: a pessoa sente que uma parte

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

da realidade, ou que uma parte do seu próprio eu, lhe é estranha" (Freud, 1936:242).

Esta discussão, utilizando verbetes do dicionário a fim de melhor explicar o que venha a ser a despersonalização, se vê justificada ao tratarmos a estranheza sentida quanto ao próprio eu. Apropriando-nos do modo freudiano de descrever a estranheza, quando as crenças animistas e onipotência de pensamento são confirmadas[14], a despersonalização poderia ser caracterizada como uma interrogação, estranhando-se e indagando quem vem a ser realmente esse ser que não se reconhece? E ainda, por que não poderia ser de um outro jeito?

Novamente Ferenczi vem nos ajudar aqui, quando falamos de multiplicidade e capacidade de ser outro, de passar por uma 'transição', como ele nos aponta:

> não deve, pois, ser motivo de espanto que, no obsessivo, uma vez suficientemente relaxado e minado o seu sistema de pensamento obsessivo, sintomas histéricos façam sua aparição, e que o doente com histeria de conversão, tão descuidado e indiferente antes, quando seus sintomas físicos se tornaram insuficientes, sob o efeito da análise, comece a produzir pensamentos e lembranças, ao passo que antes apresentava movimentos de expressão sem conteúdo consciente. [E continua, otimista quanto a estas transformações: p]or conseguinte, é um bom sinal quando o obsessivo, em vez de pensamentos desprovidos de afeto, começa a manifestar uma emotividade histérica, e quando o pensamento do histérico se converte numa obsessão passageira. É desagradável, sem dúvida, quando, no decorrer dessas transformações de sintomas, surgem traços psicóticos. Mas seria um erro alarmar-se exageradamente com isso. Já vi casos em que não era possível nenhum caminho para a cura definitiva, exceto aquele que passava por uma psicose transitória. (1927:23).

Devemos deixar claro que na assertiva acima não se trata, sob a ótica que valoriza a desrealização bem como a despersonificação, de se fazer odes à psicose. Não se trata de gritos de guerra tais como 'Psicotizemos todos já!', 'Viva a esquizofrenia!' ou coisa parecida. O que Ferenczi valoriza como sinal de saúde psíquica é justamente poder circular por diversos sintomas, apresentando outros diagnósticos dos mais variados e não mais aquele fixo, estático. Enfim, trata-se aqui de poder deixar um outro estranho vir à tona; um estranho aparentemente novo, que traz à tona o 'que deveria permanecer oculto'.

[14] Cf. 'Das experiências infantis superadas', pág. 26

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

E o lado doentio vem se mesclar ao que há de saudável e 'normal', como, aliás, o próprio Freud admite!

> [e]ssas desrealizações são fenômenos notáveis, ainda pouco compreendidos. Diz-se serem 'sensações', mas evidentemente, são processos complexos, vinculados a conteúdos mentais peculiares e vinculados a operações feitas a respeito desses conteúdos. Surgem com muita freqüência em determinadas doenças mentais, não sendo, contudo, desconhecidas entre pessoas sadias. (Freud, 1936:242).

A aproximação entre a doença e a saúde se faz, nas palavras de Freud, forçando-nos a aceitar um sintoma que poderia ser bastante estigmatizado como pertencente também às pessoas saudáveis, às ditas 'normais', sendo-lhes inclusive útil para produzir movimento, transformação. E para se falar das inúmeras possibilidades de ser como sinal de saúde, é também Freud quem nos auxilia, direcionando-se novamente à arte, ao dizer que

> [o]s próprios escritores criativos gostam de diminuir a distância entre a sua classe e o homem comum, assegurando-nos com muita freqüência de que todos, no íntimo, somos poetas, e de que só com o último homem morrerá o último poeta. (1908 [1907]: 135)

Mas não é só na brincadeira, na fantasia e na arte que a capacidade de ser outro está, como mostraremos a seguir, ainda com o auxílio de Freud, em 'Inibições, Sintomas e Ansiedade'.

> Parece perfeitamente normal que aos quatro anos de idade uma menina chore penosamente se a sua boneca quebrar-se; ou aos seis, se a governanta reprová-la; ou aos dezesseis, se for desprezada pelo namorado; ou aos vinte e cinco, talvez, se um filho dela morrer. Cada um desses determinantes de dor tem a sua própria época e cada um desaparece quando essa época terminar. Somente os determinantes finais e definitivos permanecem por toda a vida. Devemos julgar estranho se essa menina, depois de ter crescido, se tornado esposa e mãe, fosse chorar por algum objeto sem valor que tivesse sido danificado. Contudo, é assim que se comporta o neurótico. (1926[1925]:144- 145).

Devemos deixar claro aqui que, na assertiva acima, Freud *não positiva* a neurose como capacidade de ser outro. Ao contrário, ele afirma haver o sintoma neurótico exatamente neste sentimento *errado*.

E Freud parece contradizer sua hipótese quanto à educação e esclarecimento[15], quando continua:

[15] Cf. pág. 22, 36 e 37

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> embora todas as instâncias para a dominação dos estímulos de há muito se tenham desenvolvido dentro de amplos limites em seu aparelho mental, e embora esteja suficientemente crescido para satisfazer à maior parte de suas necessidades por si mesmo e há muito tenha aprendido que a castração não é mais praticada como castigo, ele [o neurótico] não obstante se comporta como se as antigas situações de perigo ainda existissem e se apega a todos os antigos determinantes de ansiedade". (1926[1925]: 144-145).

Enfim, a própria neurose – ou melhor dizendo, o sintoma – nos possibilita o encontro com outro que não aquele com quem nos acostumamos e conhecemos tão bem. E a estranheza se faz presente à medida que nos surpreendemos com um outro desconhecido. Um ótimo exemplo do que falamos acontece com Freud ao chegar em Atenas acompanhado do irmão. Antes da viagem, ambos foram acometidos por uma espécie de depressão, uma incredulidade quanto à capacidade de irem a tal lugar; afinal, seu pai, que tanto trabalhou, jamais pôde fazer o mesmo... Mas os dois resolvem *se permitir* viver esta aventura, antes julgada inalcançável, surpresos com a 'bondade do Destino'. "O sofredor não se permite a felicidade: a frustração interna ordena-lhe que se aferre à frustração externa(...) Porque(...) a pessoa não pode esperar que o Destino lhe proporcione algo tão bom". (1936:240).

O que impede Freud e o irmão de se acharem dignos de tal viagem parece ser uma espécie de '*respeito filial*', que deprime a ambos por ultrapassarem o pai, como ele nos segreda: "[p]ode ser que um sentimento de culpa estivesse vinculado à satisfação de havermos realizado tanto: havia nessa conexão algo de errado, que desde os primeiros tempos tinha sido proibido". (1936:245)

Mas finalmente os dois partem em viagem, e ao se deliciar e se surpreender na Acrópole, Freud nos fala de outras duas pessoas, outros dois Freuds, um que exclama: "[e]ntão tudo isso realmente existe *mesmo*, tal como aprendemos no colégio!", absolutamente surpreso com a existência de um lugar do qual tanto já ouvira falar, mas em cujo cenário seu ceticismo o impedira de crer; e outro que nos confessa, surpreso com o estranhamento, com esta incredulidade quanto à existência da Acrópole :

> [p]ara descrever a situação de modo mais preciso, em mim essa pessoa que expressou esse comentário estava dividida, muito mais nitidamente dividida do que em geral seria perceptível, de uma outra pessoa que tomava conhecimento do comentário; e ambas as pessoas estavam surpresas, se bem que não em relação à mesma coisa(...) A segunda

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> pessoa, por outro lado, com razão estava surpresa, pois desconhecia a possibilidade de que a existência real de Atenas, da Acrópole e do cenário em torno, alguma vez tivesse sido objeto de dúvida. (1936:238-239).

Em outras palavras, parece haver uma infinidade de Freuds que se relacionam nesta passagem: um que se surpreende por estar na Acrópole e esta realmente existir, outro que se surpreende com a dúvida quanto à existência da cidade, e ainda um outro que pode perceber essa situação e escrever sobre ela.

O estranho então surge não apenas causando assombro e medo, sendo temido e esquivado, mas assume a característica mais marcante e saudável a qual se resume na capacidade de se ser outro.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

3- O ESTRANHO INCERTO

O presente capítulo tratará, como mencionado antes, da abordagem do fenômeno do 'estranho' tomando-o como incerteza intelectual. Abordagem feita por Jentsch (in Freud) e amplamente criticada no ensaio freudiano, posto que não se propôs exaustiva, mas que poderá contribuir bastante para nosso estudo. Para tanto, é necessário delimitar com maior precisão o que este conceito – da incerteza – bem como outros próximos a este querem dizer; verificando ainda qual o uso que se pode fazer destes.

O uso da literatura e da filosofia se fará aqui, justificado pela maior liberdade que os poetas, escritores e filósofos têm para falar da incerteza, enveredando pela antiga dicotomia entre razão e emoção, e valorizando esta segunda ao contrapô-la às explicações científicas que se possa oferecer sobre o nosso tema.

Utilizaremos ainda algumas passagens das clínicas de Sándor Ferenczi e de Donald Winnicott acreditando na marcante sensibilidade de que estes analistas lançavam mão para lidar com seus pacientes, tanto no que concerne ao 'tato' ferencziano como ao *holding* proposto por Winnicott. Este último chega inclusive a aproximar a técnica do analista à boa maternagem. (Winnicott, 1954:382-2)

Nas palavras de Ferenczi, uma aproximação entre arte e clínica se faz quando comparamos a técnica psicanalítica à atividade mecânica, sobrepondo o 'sentir com', a maneira *a posteriori* de se clinicar, à arte.

> A predileção dos homens pelo maravilhoso fá-los-á acompanhar com desprazer essa transformação da arte do conhecimento dos homens numa espécie de profissão. Os artistas e os escritores em particular parecem ver nisso uma espécie de intrusão nos domínios deles e, após terem manifestado um início de interesse pela psicanálise, acabaram contraindo o hábito de repudiá-la como um método de trabalho mecânico e pouco sedutor. (Ferenczi, 1927-8:25).

Ferenczi faz uma crítica ao mecanicismo de interpretar sonhos, falas e atos falhos, apontando a diferença brutal entre 'médicos medianos' e 'artistas da técnica cirúrgica' (ibidem). A partir dessa discussão direcionamo-nos à dicotomia entre razão e emoção, buscando valorizar a segunda como instrumento primordial para se lidar com o estranho na clínica.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A articulação com a clínica se fará, a fim de melhor explicitar como esta estranheza, ligada à incerteza, e sobretudo à estética, entendida como a qualidade de sentir, vem sendo tratada. A intenção neste capítulo está em dar maior positividade a esta experiência da estranheza, avaliando como analistas podem se mostrar mais abertos ao acolhimento do estranho do que à tentativa de sua remissão ou eliminação, deixando-se, enfim, afetar por este fenômeno.

A aproximação entre a clínica e a estética poderá surgir aqui facilmente posto que tanto os artistas quanto os pacientes, segundo Freud, partem da mesma matéria-prima, da mesma mola impulsionadora para a realização de seus feitos.

> [A]s forças motivadoras dos artistas são os mesmos conflitos que impulsionam outras pessoas à neurose e incentivaram a sociedade a construir suas instituições. De onde o artista retira sua capacidade criadora não constitui questão para a psicologia. O objetivo primário do artista é libertar-se. (Freud, 1913:188-9).

A capacidade de se sentir livre, atribuída geralmente aos artistas, pode aparecer neste capítulo referenciada à liberdade de sentir, mesmo que esta vá de encontro ao que a razão preconize como fundamental, ao que o 'bom senso' atribua à realidade.

"A arte é uma realidade convencionalmente aceita, na qual, graças à ilusão artística, os símbolos e os substitutos são capazes de provocar emoções reais". (Freud, 1913:189).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

3.1- DA INCERTEZA

Para introduzir a discussão sobre o estranho incerto, vale lembrar que em primeiro lugar, Jentsch, segundo Freud, afirma o caráter variável de percepção desta categoria de sentimento, o que, por si só, já aponta para a diferença, para a singularidade subjetiva. "[E]m seu estudo do 'estranho', Jentsch destaca com muita razão o obstáculo apresentado pelo fato de que as pessoas variam muito na sua sensibilidade a essa categoria de sentimento". (Freud,1919:238).

O estranho, como incerto, vem justamente defrontar o homem com aquilo que ele não conhece, ou não reconhece como seu. Mas no momento exato em que se estranha, o homem realmente não poderia reconhecer o que é seu, posto que nesse instante é o eu que se abala, que se destitui. E a relação com a incerteza

intelectual, apontada por Jentsch e criticada muito racionalmente por Freud, encontra eco mesmo neste último, que afirma que "... o estranho seria sempre algo que não se sabe como abordar". E ainda: "[q]uanto mais orientada a pessoa está, no seu ambiente, menos prontamente terá a impressão de algo estranho em relação aos objetos e eventos nesse ambiente" (1919:239). No campo da literatura, Lispector ilustra a imprecisão sentida, e é só estranheza ao dizer "Mas eu duvido de minha própria dúvida – e não sei o que é coisa e o que é eu diante da coisa" (Lispector, 1974:1). A estranheza, contudo, não surge com a incerteza, mas com a percepção de se estar incerto.

A proposta de se ver o estranho como incerteza vem imbuída do intuito de se romper com o narcisismo, de desconstruir uma imagem fixa e até estereotipada, possibilitando a relação, o encontro com o que não seja o Eu Ideal. E é tanto pelo viés estético como pelo da incerteza que podemos olhar para o fenômeno do estranho de maneira diversa da freudiana.

Se em Freud há, em muitos momentos, uma valorização da razão, mesclada à preocupação de fazer ciência, que o leva a abordar a estranheza como sintoma patológico a ser eliminado, a ser suprimido, temos que Nietzsche[16], ao contrário, buscava exatamente um distanciamento da racionalização, – o que não significa ser irracional, deixemos claro – vendo-a como um anestésico, como algo impeditivo do novo, da criação, enfim, do devir.

Desta forma, é Nietzsche quem se aproxima muito mais da estética sugerida inicialmente[17] por nós, como maneira de se abordar o tema do estranho, enfatizando a arte como única saída – e saúde – viável ao ser humano, possibilitando a metamorfose dionisíaca: Tornar-se o que se é, no devir, é poder transformar-se, tornar-se outro.

O estranho incerto é uma hipótese que se baseia no não-saber, tomando-o por quebra da identidade, já que aqui o eu não se reconhece como tal. E realmente o mesmo eu não poderia fazê-lo, posto que, segundo Freud, este se incumbiria do que podemos chamar de intelecto, diferenciando-se do que seja passional. "Para o ego, a percepção desempenha o papel que no id cabe ao instinto. O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em

[16] O fato de a morte de Nietzsche anteceder em quase 20 anos o ensaio freudiano 'O estranho' deve ser ressaltado aqui, a fim de evitar possíveis equívocos quanto a sua interpretação.
[17] Cf. nossa definição de estética no primeiro capítulo, 'Freud e o Estranho'.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

contraste com o id, que contém as paixões". (Freud, 1923:38-9). Esta abordagem do estranho como incerto nos remete tanto à diferença, a um outro que não o 'de sempre', conhecido do indivíduo, o que será explicitado nas passagens clínicas abaixo, como ao idêntico, ao mesmo, como é o caso supracitado em que Freud não se reconhece no espelho[18].

A estranheza vista por este ângulo, o qual se volta à estética, se encontra associada muito mais ao id do que ao ego, este último relacionado ao controle que o ser humano possa ter sobre si mesmo.

> Formamos a idéia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu ego. (...) Ele é a instância mental que supervisiona todos os seus próprios processos constituintes e que vai dormir à noite, embora ainda exerça a censura sobre os sonhos. Desse ego procedem também as repressões, por meio das quais procura-se excluir certas tendências da mente, não simplesmente da consciência, mas também de outras formas de capacidade e atividade. (Freud, 1923: 30).

Apesar do aparente paradoxo, parece que estamos falando dos dois lados de uma só moeda: um que se espanta com o desconhecido; outro, surpreso com o que há muito lhe é familiar. Ferenczi, em 'Análise de crianças com adultos', fala da capacidade de se espantar e se surpreender, mesmo após 25 anos de trabalho analítico, diante do fato do traumatismo psíquico e ilustra isso narrando o caso de seu amigo engenheiro já aposentado após 50 anos de serviço, o qual " ia todos os dias, depois do almoço, à estação ferroviária para admirar a partida dos trens e exclamar, uma vez por outra: 'Que maravilhosa invenção que foi a locomotiva!'" (1931:82-83). Ferenczi nos fala ainda: "É possível que eu tenha contraído essa tendência, ou essa capacidade de considerar ingenuamente o que nos é familiar" (idem), e é dessa capacidade de estranhar que estamos falando, de ver como novo o já conhecido e poder ainda admirá-lo como tal.

[18] Cf. primeiro capítulo desta dissertação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

3.2- O ESTRANHO OUTRO

O estranho, tido como alteridade, como parte não reconhecida do ser, nos remete a uma multiplicidade que se contrapõe à noção fixa, estática e determinada de identidade. Augras salienta o choque com a alteridade, ao afirmar que "para perceber o outro em sua multiplicidade é preciso aceitar-se como outro." (1981:69). Mas tal percepção sugerida não é assim tão bem vista, posto que vai de encontro justamente ao narcisismo, à impossibilidade de se ver o outro – mesmo que este outro seja o próprio ser –, contrariando a identidade fixa.

Nos exemplos que se seguem, deparamo-nos com uma abordagem clínica muito diferente do que se vê tradicionalmente, posto que parece haver um acolhimento do estranho, de um outro há muito presente, mas até então abafado pelo que chamamos de identidade. É o caso de Winnicott, o qual reconhece na fala de seu paciente ninguém menos que uma moça, como vemos a seguir: "_ Estou ouvindo uma moça. Sei perfeitamente bem que você é homem, mas estou ouvindo e falando com uma moça. Estou dizendo a ela: você está falando sobre inveja do pênis"(1971:105). Winnicott faz questão de sublinhar que não se trata ali de trocar de identidade, ou seja, de ver o que era homem agora como mulher, adotando um novo gênero e descartando o anterior. "Quero enfatizar que isso nada tem a ver com homossexualidade" (ibidem). Não é isso! Trata-se aqui muito mais de acolher um outro, da possibilidade do paciente de Winnicott ser homem *e também* moça.

Freud também parece indicar algo semelhante quando afirma haver uma 'bissexualidade constitucional', o que, segundo ele, dificulta a demolição do complexo de Édipo. "... A dificuldade do problema se deve a dois fatores: o caráter triangular da situação edipiana e a bissexualidade constitucional de cada indivíduo". (Freud, 1923:44). Mais adiante, neste mesmo artigo, podemos nos deparar com uma visão do complexo de Édipo mais voltada à multiplicidade, quando Freud mostra que

> um estudo mais aprofundado geralmente revela o complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, e devido à bissexualidade original presente na criança. Isto equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetal afetuosa pela mãe, mas que, ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta uma atitude afetuosa feminina

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondentes em relação à mãe. (Freud, 1923: 46).

Diante da assertiva acima, parece que Freud sai da velha fórmula na qual 'o filho ama a mãe e odeia o pai', 'a filha ama o pai e odeia a mãe', ampliando as possibilidades e tipos de afeto e identificações. A possibilidade de sentir inúmeros afetos por uma mesma pessoa é o que tentamos sublinhar. Ferenczi aponta, por um lado, os afetos dóceis recalcados, abafados à toda prova, mas que com um manejo da transferência adequado podem vir a tona, surpreendendo analista e paciente, quando nos confessa: "Mas qual não foi a nossa surpresa ao ver chegar para tratamento pessoas que se mostravam exteriormente duras e implacáveis, mas em quem a análise revelava ternura, tato, pudor, ou seja, uma série de qualidades latentes recalcadas." (Ferenczi, 1930: 215-6) . Por outro, a necessidade de se ser agressivo, dirigindo a hostilidade ao analista, como podemos conferir em seus textos de 1924 e de 1929, acabou revelando-se uma terapêutica bastante eficaz, promovendo o que Ferenczi chamara de transferência positiva, a qual fazia com que a análise saísse da estagnação, além de possibilitar que o paciente, ao se deparar com tais sentimentos, pudesse atualizar seus afetos, permitindo-se, destarte, sentir.

Winnicott, por sua vez, afirma e grifa ainda a diferença entre os modos de interpretação, e o tato e paciência dos quais o analista deve lançar mão, esperando e respeitando o tempo do paciente "... quando finalmente o paciente se torna apto a trazer assuntos profundamente sepultados para o conteúdo da transferência..." (ibidem:103-4), para que possa ser capaz de escutar este outro que fala, quando aproxima a interpretação clínica do brincar e da saúde, diferenciando-a da interpretação autoritária, a qual se avizinha à doutrinação, segundo o autor.

Ainda nesse mesmo caso, outro ponto pode enriquecer ainda mais o nosso ponto de vista no que tange à abordagem do estranho, até então desconhecido e incerto para o indivíduo, e seu acolhimento na clínica. O paciente de Winnicott parece lhe confessar seus temores relativos à sua própria sanidade mental, quando afirma: "[s]e eu falasse a alguém sobre essa moça seria chamado de louco". Ao que o analista responde pronta e lindamente: "[n]ão é que você tenha contado isso a alguém: sou *eu* que vejo a moça e ouço uma moça falar, quando, na realidade, em meu divã acha-se um homem. O louco sou *eu*." (ibidem: 105)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Ferenczi também não se distancia muito dessa maneira de abordar o estranho na clínica, questionando a verticalização que possa existir entre médico e paciente, o que pode tolher este último quanto a capacidade de sentir, fazendo inclusive que sua análise estagne. Ferenczi propõe uma postura diversa da postura clássica do médico e seu paciente, evitando assim que o analisando se torne passivo, encobrindo muitas vezes a raiva que se possa sentir do analista por se encontrar nesta situação.

> [E]u tinha cada vez mais a impressão (...) de que a relação entre médico e paciente começava a se assemelhar um pouco demais a uma relação de professor com aluno. Adquiri igualmente a convicção de que os meus pacientes estavam profundamente descontentes comigo mas não se atreviam a revoltar-se abertamente contra o dogmatismo e o pedantismo de que dávamos prova. (Ferenczi, 1929:57).

A passividade a que era submetido o paciente parece ser abalada pelas inovações referentes à técnica psicanalítica utilizada por Ferenczi, o qual 'transgride', como ele mesmo afirma, os 'Conselhos técnicos' de Freud[19]. Além de encorajar que o paciente comece a expressar a raiva que tem do analista, invertendo a posição de passividade e atividade mesmo que no âmbito da fantasia, Ferenczi também se permite sair do tradicional papel do analista, podendo, enfim, ser outro, quando narra a passagem em que seu paciente, identificando-o como seu avô, lhe conta que vai ter um bebê. Ao que ele, antes de fazer qualquer interpretação, responde interagindo:

> tive então a feliz idéia, parece-me, de nada dizer de imediato sobre a transferência ou alguma coisa no gênero, mas de devolver a pergunta no mesmo tom sussurrado: 'Ah, sim, por que é que você pensa isso?' (1931:72).

Diante dos exemplos acima, a abordagem do estranho como um outro, com o qual até então não se sabia lidar, esbarra na questão do manejo da transferência, remetendo-nos à clínica. A uma clínica que, de acordo com Ferenczi e Winnicott, deve se preocupar muito mais em acolher o estranho, e propiciar o seu surgimento no *setting*, do que em interpretá-lo, correndo destarte o risco de acuá-lo.

[19] Cf. Ferenczi, 1929:58

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

É de Winnicott a definição de interpretação mais humilde e sincera que se pode ter quando afirma que interpreta tão somente para saber os limites de seu entendimento.

> [F]oi somente em anos recentes que me tornei capaz de esperar e esperar pela evolução natural da transferência da confiança crescente do paciente na técnica e no setting psicanalíticos e evitar romper este processo natural efetuando interpretações. Notar-se-á que estou falando a respeito de fazer interpretações e não das interpretações como tais. (...) acho que interpreto principalmente para deixar o paciente conhecer os limites de minha compreensão". (Winnicott *apud* Ferreira, 2003: 83)

Como é de Winnicott também a constatação de que, em certos casos, a terapêutica recomendada em nada se direciona à interpretação, mas sim a um *holding*, assemelhando o analista muito mais à mãe suficientemente boa do que ao médico, que se esforça para apenas refletir o que o paciente diz, como se fosse um espelho.

Ferenczi marca como ponto altamente negativo a atitude professoral do médico em relação ao paciente, impondo-lhe interpretações nem sempre acertadas.

> Nada mais nocivo em análise do que uma atitude de professor ou mesmo de médico autoritário (...). Todas as nossas interpretações devem ter mais o caráter de uma proposição do que de uma asserção indiscutível, e isso não só para não irritar o paciente mas também porque podemos efetivamente estar enganados. O tão antigo costume dos comerciantes que consiste em acrescentar ao fim de cada fatura a marca 'S.E.', ou seja, 'salvo erro', também deveria ser adotado a propósito de cada interpretação analítica. (Ferenczi, 1927-8:31)

O acolhimento do estranho na clínica realizada por estes dois analistas se dá de maneira ampla, pelo que podemos constatar diante das descrições dos procedimentos acima. Entretanto, tanto um quanto outro fazem questão de enfatizar que estes comportamentos adotados devem ser feitos de maneira cautelosa, não atendendo à chamada demanda. Freud já chamara a atenção para o risco que o analista corre ao ocupar um lugar de destaque na vida do paciente.

> Talvez ele [o paciente] possa depender também de a personalidade do analista permitir ao paciente colocá-lo no lugar de seu ideal do ego, e isto envolve, para o analista, a tentação de desempenhar o papel de profeta, salvador e redentor do paciente. Visto que as regras da análise são diametralmente opostas a que o médico faça uso de sua personalidade de tal maneira, deve-se honestamente confessar que temos aqui outra limitação à eficácia da análise; afinal de contas, esta não se dispõe a tornar

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> impossíveis as reações patológicas, mas a dar ao ego do paciente liberdade para decidir por um meio ou por outro. (Freud, 1923:63)

Assim, a promessa de cura inevitável e a eficácia psicanalítica parecem esbarrar na liberdade do analisando em poder manter seu sintoma ou não.

Tanto o Winnicott 'louco', vendo moças nos homens, como o Ferenczi 'vovô', que responde a seu paciente-neto sem, no entanto, interpretá-lo ou censurá-lo, trazem à tona a temática do estranho aqui suscitada, fazendo-se lidar com personagens chamados aqui por nós de 'incertos', já que revelam outras facetas, até então desconhecidas, o que expõe não só a quebra da identidade, antes tida como fixa, mas explicita uma característica importantíssima, inerente ao ser humano sadio: a de poder ser incoerente, ilógico, absurdo, enriquecendo destarte seu leque de opções, sua gama de possibilidades.

Por 'ilógico', temos que o dicionário de Aurélio Buarque de Holanda traz como verbetes as seguintes noções: "1- que não tem lógica. 2- *filos*. Diz-se do que encerra contradição, seja na ordem do pensamento, seja na ordem da ação 3-*lóg.* Diz-se do que, seja por privação, seja por oposição, escapa a qualquer determinação lógica."

A exposição a respeito do vocábulo acima tem o intuito de aproximá-lo de uma quebra na repetição, introduzindo outro elemento que não pode ser explicado apenas pelo aspecto racional, pois está ligado àquele aspecto estético da estranheza já mencionado acima[20], relacionado às qualidades do sentir.

E quando falamos de estética como qualidade do sentir, não podemos deixar de nos referir a outra pessoa, a qual desperta em nós uma variedade de afetos interminável. Entretanto, esta outra pessoa a que nos referimos, não é necessariamente outra que não o próprio indivíduo que, num susto, parece estranhar as características que anteriormente atribuíra a um outro.

O que vimos é que este outro, estranho familiar, pode estar mais perto do que imaginamos, tornando inócua qualquer providência que vise afastá-lo de nós, já que se nos deparamos com ele ao fitar-nos no espelho, como no exemplo freudiano em que este se acha mesmo repugnante[21]. E a proposta que se coloca com esta dissertação volta-se muito mais ao acolhimento do estranho, almejando até mesmo propiciar seu surgimento, do que à tentativa de bani-lo.

[20] Cf. primeiro capítulo desta dissertação
[21] idem

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A busca por um outro, estranho, o qual se encontrava recalcado não sendo reconhecido pelo indivíduo pode mesmo revelar não um aspecto asqueroso e indesejável do homem, mas ao contrário, desvelando um lado dócil deste.

> Eis como num primeiro momento, imaginamos o ato de recalcamento: a coerção, representada pela adaptação à ordem social recalca as tendências egoístas e libidinais no inconsciente. A moção recalcada parecia, portanto, representar sempre um comportamento repreensível, arbitrário. Mas qual não foi nossa surpresa ao ver chegar para tratamento pessoas que se mostravam exteriormente duras e implacáveis, mas em quem a análise revelava ternura, tato, pudor, ou seja, uma série de qualidades latentes recalcadas. (Ferenczi, 1930:215-216).

Ferenczi chama a atenção aqui para um outro, até então desconhecido do analisando, o qual pode se apresentar de maneira inclusive mais suave, não sendo relacionado ao macabro, ao assustador, e sim à amabilidade.

Em outro texto, a capacidade de ser outro permanece como qualidade do analista, favorecendo a multiplicidade da paciente de Ferenczi. “Os fantasmas logo mudaram: a paciente fez-se homem portador de órgão claramente viril; quanto a mim, tornei-me mulher”.(1924:236)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

3.3- DIONISO ESTRANGEIRO ou O DEVIR-ESTRANHO

Ao tratarmos a estranheza como incerteza intelectual, inserimo-nos num projeto ousado, o qual tenta de todas as formas escapar ao Édipo, e de todo o complexo de castração que lhe é inerente, para enveredarmos por caminhos desconhecidos e, necessário grifar, nem sempre seguros.

É por estes trajetos obnubilados que abriremos nossa trilha, encaminhando-nos a um outro mito, bastante representativo da alteridade e caracterizado sempre como estrangeiro, que é o mito de Dioniso, já discutido e esclarecido por Nietzsche como sendo de grande potência ao abordarmos o devir.

Por devir entendemos o que possibilita o ‘vir a ser’, explicitando o caráter transitório dos acontecimentos, e enfatizando a possibilidade de metamorfosearmo-nos modificando o que outrora fora conhecido do sujeito. E para ilustrar este leque de possibilidades que o devir significa, as palavras de Manoel de Barros, em seu livro intitulado ‘Retrato do artista quando coisa’, servem-nos muito bem, inspirando-nos.

A maior riqueza do homem é sua incompletude.
Nesse ponto sou abastado.
Palavras que me aceitam como sou eu não aceito.
Não agüento ser apenas um sujeito que abre portas, que puxa válvulas, que olha o relógio, que compra pão às 6 horas da tarde, que vai lá fora, que aponta o lápis, que vê a uva, etc. etc.
Perdoai
Mas eu preciso ser Outros.
Eu penso renovar o homem usando borboletas.

Manoel de Barros (1998:79)

A incompletude de que trata Manoel de Barros nesse breve e belo poema talvez seja uma peça chave para a compreensão do porquê desta outra abordagem do estranho, que não a tradicional-edípica-freudiana. Como ser humano incompleto, aqui, deve-se entender o ser inacabado, *em processo de* subjetivação, metamorfoseando-se constantemente no devir; diversamente de uma incompletude estrutural fundada na castração, ou mesmo insuficiência psíquica; diferente da subjetividade pronta, estruturada, de acordo com sua essência.

Peixoto Junior diferencia os termos subjetividade e subjetivação no campo filosófico contemporâneo, o que nos pode ser útil quando intuímos a subjetivação, não como um processo a ser cumprido, mas como uma construção infinita, incessante. Recorrendo aos pensamentos de Deleuze e Foucault, o autor nos mostra que

> enquanto a subjetivação é o contato da dobra do si com as outras forças que compõem um plano de imanência, a subjetividade é composta por núcleos surgidos na superfície da dobra, em função da desaceleração do processo de subjetivação. Assim, a 'identidade' ou o 'eu', outras denominações possíveis para a subjetividade, são ao mesmo tempo ancoradouros que garantem a continuidade da subjetivação e pontos de parada nesse mesmo processo. (Peixoto Junior, 2004: 13).

Em outros termos a subjetivação, tal como formulada por Peixoto Junior, muito tem em comum com a incompletude descrita na poesia de Manoel de Barros, pois remete a uma espécie de processo; diferentemente da subjetividade ou do sujeito, mais próximos à noção de identidade, de personalidade fixa e

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

estável mesmo quando dividida. Ainda com Peixoto Junior, nota-se que a descrição do processo de subjetivação se faz de maneira bastante dinâmica,

> a idéia de subjetivação pressupõe uma demanda imediatamente ética, que se desvencilha da moral, uma vez que o processo nela implicado não se define pelos valores ou regras que devemos seguir. A subjetivação é um processo de composição de modos de vida que passa a se definir prioritariamente pelos encontros de corpos, entendidos como contrações imanentes dos elementos ou forças que compõe um campo, em uma perspectiva experimental que recusa de forma radical qualquer dimensão transcendente. (ibidem: 12-13).

Mas se o estranho, para Freud, está tão perto da angústia de castração, do Édipo ou de um terceiro termo, o que sugerimos implica em um novo ângulo para se focalizar o estranho, ligado à criação, ao novo, ao movimento, aproximando-se muito mais do desmedido Dioniso, bem como de inúmeros outros mitos, lendas, histórias... Fugimos destarte de uma concepção de sujeito faltante, furado, do tão em voga Nome do Pai, que castra, que impede a criação em nome da Lei e da cultura, para justamente irmos ao *encontro* de vários eus, da subjetivação como multiplicidade, que afirma o acaso e que se contrapõe às concepções deterministas sobre a subjetividade.

E é aí que o caráter incompleto do homem vem chamar a atenção, posto que a abordagem do humano pode ser formulada como um processo, inacabado mas contínuo. Em outros termos, falamos de um ser incompleto, não por faltar-lhe um pedaço, por faltar-lhe o falo, ou o controle sobre seus atos e pensamentos; mas porque o processo de subjetivação é marcado pelo inacabamento, não sendo o homem senhor de sua própria casa.

Na própria história do Homem da Areia[22], deparamo-nos com outro viés que não o da castração como forma de identificar o estranho em tal obra. Novamente, com a contribuição de Jentsch, voltamos nossa atenção agora ao que, para este, refere-se indubitavelmente à categoria do estranho, apoiado na dúvida quanto a determinado personagem ser ou não dotado de vida, como é o caso da boneca Olímpia. Segundo Freud,

> Jentsch acredita que se cria uma condição particularmente favorável para despertar sentimentos de estranheza, quando existe uma incerteza intelectual quanto a um objeto ter ou não vida, e quando um objeto inanimado se torna excessivamente parecido com um objeto animado. (Freud, 1919:250).

[22] Cf. capítulo 'Freud e o Estranho'

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A distinção entre seres vivos e inanimados não se faz corretamente, segundo Jentsch, devido ao espaço criado para a dúvida, o qual pretendemos enfatizar nesta dissertação como da maior importância, para se propiciar o surgimento da estranheza. Por outro lado, notamos que Freud faz uma outra leitura da boneca, vendo sua importância não mais ligada à incerteza intelectual, mas considerando-a como um

> complexo dissociado de Nataniel que o confronta como pessoa, e a escravização de Nataniel a esse complexo expressa-se no seu amor obsessivo e sem sentido por Olímpia. Podemos, com razão, chamar de narcísico um amor dessa natureza. (...) A verdade psicológica da situação, em que o jovem, fixado no pai pelo seu complexo de castração, torna-se incapaz de amar uma mulher, é amplamente provada por numerosas análises de pacientes cuja história, embora menos fantástica, dificilmente é menos trágica do que a do estudante Nataniel (Freud, 1919: 250).

Como não poderia deixar de ser, o impedimento de amar, imposto pela castração, pela fixação na imagem do pai morto, segundo Freud, aparece nesta interpretação. Arán , no entanto, indaga sobre a aproximação com o Édipo, questionando:

> [se] o conceito de alteridade na obra freudiana pode ser pensado de forma independente em relação à teoria sobre a castração? É possível pensar, a partir da teoria psicanalítica, novas formas de sociabilidade que não sejam essa em que cada um deve renunciar ao melhor de si em nome de um universal decadente? (Arán, 2001:184).

Parece que diante desta interrogativa, Arán nos aponta criticamente o recalcamento e a castração como responsáveis e propiciadores da existência de um tipo de cultura, nem que para isso o sujeito tenha que deixar morrer o seu desejo.

É na manutenção da cultura propiciada pelo extermínio do desejo onde entra uma crítica das mais rudes de Nietzsche, atacando o que ele chama de 'o homem resignado', o homem reativo, que aceita ter sua parte animal, instintiva, dilacerada, em nome de uma racionalidade muitas vezes duvidosa, posto que inflige ao humano nada menos que o sofrimento, como vemos no axioma repetido por este filósofo 'apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória'. (Nietzsche, 1887: 50, parágrafo 3, grifado no original).

Nietzsche faz uma espécie de apologia da amnésia, ao referir-se ao sofrimento que a falta desta causa, quando afirma que

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória (...), com a ajuda dessa espécie de memória chegou-se finalmente 'à razão! – Ah, a razão, a seriedade, o domínio sobre os afetos, toda essa coisa sombria que se chama reflexão, todos esses privilégios e adereços do homem: como foi alto o seu preço! Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as 'coisas boas'!... (Nietzsche, 1887: 51-2, parágrafo 3)

Em nome da razão, e da suposta supremacia do humano, temos que as maiores atrocidades foram – e ainda são – feitas, abolindo os afetos e tentando dominá-los a todo custo, e impondo ao homem a proibição de sentir. Talvez o cerne, em que as obras de Freud e Nietzsche se assemelhem, refira-se à culpa e à má consciência, como dívidas para com um antepassado, para com o pai da Horda ou mesmo Deus, relacionadas sempre ao medo – seja de autoridade, seja do superego – e ao castigo. Mas eis que Freud atribui a tal culpa à responsabilidade pela estrutura da civilização, afastando-se bastante do filósofo. Por outro lado, podemos supor que a abordagem da estranheza como incerteza intelectual se avizinhe à falta de memória proposta por Nietzsche (1887), ao colocarmos o eu questionando o que há muito se tinha por certo e indubitável. A hipótese repressiva, criticada posteriormente por Foucault, é encontrada em Freud tanto no que concerne à cultura como ao fenômeno do estranho – "*unheimlich... é o que deveria permanecer oculto...*".

Nietzsche, por sua vez, tenta sair desta velha armadilha, montada pelo cristianismo segundo ele, ao sugerir que se crie, que se faça o novo, rompendo assim com a tradição da dívida eterna. E é Gilles Deleuze, em 'Nietzsche e a Filosofia', quem vem confirmar o que o filósofo alemão afirmava, quando o assemelha a um outro trágico.

> Heráclito é o pensador trágico. O problema da justiça atravessa sua obra. Heráclito é aquele para quem a vida é radicalmente inocente e justa. Compreende a existência a partir de um **instinto de jogo**, faz da existência um **fenômeno estético**, não um fenômeno moral ou religioso. (Deleuze, 1976:19, grifado no original).

Propusemos uma ênfase diferenciada para o fenômeno da estranheza, posto que até então o estranho invariavelmente fora hostilizado, por ser nada mais que diferente, por ser outro. O foco de nossa abordagem se dirige muito mais ao encontro com a alteridade do que ao temor à castração. Com isso, deparamo-nos com a plausibilidade de se encarar a estranheza, aproximando-a não só de Édipo,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

como o faz Freud, mas de inúmeros outros mitos, os quais também podem ser representativos da alteridade de maneira muito satisfatória.

Em 1914, em seu texto sobre o Narcisismo, Freud chegou a colocar o seguinte problema, ao que tudo indica, direcionando-se também para além do Édipo, chegando inclusive a desacreditar da associação obrigatória entre este mito e a neurose. "Incidentalmente, conheço casos de neuroses em que o 'protesto masculino' ou, como o encaramos, o complexo de castração, não desempenha qualquer papel patogênico, nem sequer chegando a aparecer".(Freud, 1914: 99). No entanto, esta posição tomada por Freud não durou muito tempo. Em nota à carta a Edoardo Weiss, de 30/09/1926, o mesmo autor dá o que costumamos chamar de 'um passo atrás' em seus construtos teóricos: "... não poderia citar qualquer neurose na qual esse complexo não fosse encontrado" (ibidem). Mas como a neurose, marca da modernidade, não tem sido o carro-chefe dentro ou fora da clínica psicanalítica na atualidade, cremos estar justificados ao tentar ir além da castração e do mito de Édipo como referência primordial para a interpretação do fenômeno da estranheza. Assim, a utilização de outros mitos far-se-á nesta dissertação de maneira deliberada, explicitando que a estranheza, bem como inúmeros outros fenômenos estéticos, conta com uma gama de possibilidades de interpretação e de associação muito maior do que se supunha.

Um autor que pode nos apresentar vasta contribuição quando o assunto é a alteridade relacionada à Grécia Antiga e seus mitos é o helenista Jean-Pierre Vernant, que desnuda três divindades mitológicas, três poderes do além – Ártemis, Dioniso e a Medusa – de maior representatividade quando o assunto é o outro. Vernant parece fazer a aproximação entre estes mitos e a estranheza sentida, ao discorrer sobre a Medusa.

> A face de Gorgó é o Outro, nosso duplo, o estranho, em reciprocidade com nosso rosto como uma imagem no espelho (...), mas uma imagem que seria ao mesmo tempo menos e mais que nós mesmos... (Vernant, 1991:105).

A leitura que Vernant faz do mito da Medusa liga-a intimamente à alteridade, seja esta alteridade um outro externo ao eu, seja o próprio eu refletido no espelho. A Medusa, também representante da morte, mostra assim uma face bastante paradoxal, já que a morte, por excelência, é o outro absoluto por um lado,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

mas por outro, é também o destino certeiro de todos nós, aproximando-nos, mesmo que compulsoriamente, a este fim inevitável.

Talvez a explicação para a ênfase na castração, no que tange ao tema do estranho, se deva ao fato de este familiar há muito escondido se associar a uma etapa mais primitiva do desenvolvimento humano. Freud faz, por sua vez, uma leitura um tanto simplificada do mito de Perseu, diferenciando-se bastante da leitura de Vernant. Em seu artigo intitulado 'A cabeça da Medusa', ele atribui a fonte de pavor e paralisação característicos da Medusa a uma simbolização dos órgãos genitais femininos, daí o medo que causava, "[d]e vez que os gregos eram, em geral, fortemente homossexuais" (1940[1922]: 289). Quanto a este enfoque, podemos ainda ressaltar e enriquecê-lo com o próprio Freud, quando este afirma em 'O estranho' que

> [a]contece com freqüência que os neuróticos do sexo masculino declaram que sentem haver algo estranho no órgão genital feminino. Esse lugar *unheimlich*, no entanto, é a entrada para o antigo *Heim* [lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. (Freud, 1919:262)

A cabeça da Medusa, com seus cabelos de serpente e sua boca que ora expressa o mais puro escárnio, ora amedronta com uma aparência de engolidora, traduzem muito bem a expressão do estranho medo da castração, multiplicando o objeto de pavor, associando as serpentes a inúmeros pênis.

> Constitui fato digno de nota que, por assustadoras [as serpentes da cabeça da Medusa]que possam ser em si mesmas, na realidade, porém, servem como mitigação do horror, por substituírem o pênis, cuja ausência é a causa do horror. Isso é uma confirmação da regra técnica segundo a qual uma multiplicação de símbolos de pênis significa castração. (Freud, 1940[1922]: 289)[23].

Mas a Medusa, representante do outro que é, não poderia ficar presa a uma única identidade. Ela precisa ser outros também. E outra faceta da Gorgó[24], menos terrífica e mais engraçada, recebe o nome de Iambe Baubó, e tem a mesma face vaginal. O caráter grotesco e absurdo de Iambe Baubó assume um aspecto que podemos chamar até mesmo de terapêutico, o qual não pode ser negligenciado. É o que podemos constatar ao conhecer o mito de Deméter que, catatônica de tanta tristeza pelo rapto de sua filha Perséfone por Hades, sai do estado em que se

[23] Cf. tema do "Duplo" no capítulo 'Freud e o Estranho'.
[24] Gorgó é também um outro nome da Medusa, assim como Iambe Baubó.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

encontra após uma crise de gargalhadas, ao ver Baubó levantar sua saia. Kupermann nos narra este episódio de maneira sintetizada,

> Deméter, a Deusa mãe, teve sua filha Perséfone seqüestrada por Hades. Um único grito de Perséfone fez com que iniciasse uma busca incansável pela filha. Após nove dias e noites vagando em jejum, Deméter chegou à casa de Eumolpus, nos arredores de Elêusis, onde baixou um véu sobre a face permanecendo enlutada por um longo tempo. Iambe, ou Baubó, de modo a confortá-la, ofereceu-lhe uma refeição. Frente à recusa de Deméter, encontramos duas versões para o mesmo desfecho da história. Segundo a tradição homérica, a velha (...) Iambe divertiu Deméter com gracejos licenciosos e obscenos; de acordo com a tradição órfica, Baubó levantou a saia e exibiu-lhe o sexo, com o qual simulou movimentos e caretas engraçadas. Assim, a Deusa explodiu em riso, superando a tristeza e aceitando alimentar-se. (Kupermann, 2000:202)

O efeito terapêutico desta ação de Iambe Baubó não pode ser negligenciado[25]. Baubó reverte seu aspecto medonho por, ao contrário da Medusa, não paralisar, mas pelo riso e graça – e podemos dizer até pelo ridículo – criar movimento. A multiplicidade de interpretações sobre o mito pode muito bem nos oferecer exemplos de estranheza, bem como servir de instrumento para melhor entender este fenômeno, quebrando assim com a identidade fixa e mostrando-nos outras possibilidades de ser.

A morte e a loucura rondam estes mitos a todo instante, bem como as passagens do civilizado ao selvagem, da vida à morte, enfim, de um pólo a outro e vice-versa, revelando a ambigüidade do existir. Augras (1981:64) salienta ser a morte o outro absoluto; e Victor Hugo por sua vez, não nos deixa esquecer: "Os homens... são todos condenados à morte sem apelação".(Vitor Hugo, 1997[1832], capa). Mas morte, loucura e sintoma geram angústia, o que não é muito bem recebido, podendo mesmo chegar a ser negado pela atual sociedade[26].

Esta negativa nos é bastante familiar. Freud (1914:98) expõe muito bem isso ao referir-se ao narcisismo primário dos pais, quando profetizam sobre suas crianças: "[a] doença, a morte, a renúncia ao prazer, restrições à sua vontade própria não a atingirão; as leis da natureza e da sociedade serão ab-rogadas em seu

[25] Rubem Alves, em passagem semelhante, bastante pitoresca, alude ao efeito terapêutico do mau gosto, o qual nos ataca de sopetão fazendo-nos mudar de assunto, esquecendo a tristeza. É o caso, segundo este autor, das coroas de flores nos enterros. "E eu que nunca havia pensado nisso, na função terapêutica do mau gosto! Nem Freud pensou. A gente vai lá [ao enterro], com a alma doída, coração dilacerado de saudade, e o mau gosto nos dá um soco. A saudade foge, horrorizada, por precisar da beleza para existir – e o que fica no seu lugar é o espanto. Pronto! Estamos curados! O mau gosto exorcizou a dilaceração". (Alves,1999:15-6)

[26] O que será melhor desenvolvido no capítulo que se segue.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

favor; ela será mais uma vez o centro e o âmago da criação – 'Sua Majestade – o Bebê'". O bebê supracitado aproxima-se bastante da imagem do herói no artigo freudiano 'Escritores criativos e devaneios',(Freud, 1908[1907]:140), o qual, após o perigo, surge "milagrosamente salvo, sem o que a história não poderia prosseguir". O estranhamento surge aqui muito mais associado à onipotência infantil, já que esta, por exemplo, está muito mais próxima da ilusão de poder controlar tudo do que da ferida narcísica apontada por Freud.

Mas é um outro mito, também representativo da alteridade, o qual vem escancarar seu lado mais instigante. Falamos do desmedido Dioniso e toda sua ligação com o que chamamos o outro, o estranho, estrangeiro que desgrenha o que se julgava plenamente ordenado. Dioniso geralmente é associado às temáticas ligadas ao estranho, tais como a máscara, o duplo, ou mesmo a volta dos mortos, relacionando-se ao retorno do que se encontrava recalcado, ao desejo em sua forma mais viva, mais pujante, ao êxtase. Dioniso, de acordo com Brandão,

> de um ponto de vista simbólico, o deus da *mania* e da *orgia* configura a ruptura das inibições, das repressões e dos recalques (...) e retrataria as forças de dissolução da personalidade: a regressão às forças caóticas e primordiais da vida, provocadas pela *orgia* e a submersão da consciência no magma do inconsciente. (Brandão, 2002:140)

Em outras palavras, a embriaguez dionisíaca pode ser tomada como efeito do estranho por trazer à tona tal incerteza intelectual, expondo o homem à falta de precisão ao definir seus limites como, teoricamente, ser racional que é. Dioniso escancara assim o caráter animalesco do homem, quando à razão se sobrepõem os instintos.

Mas Dioniso, outro por definição, não sobrevive sozinho. Roberto Machado, em seu livro 'Nietzsche e a verdade', discorre longamente sobre a visão de Nietzsche a respeito de Dioniso, afirmando que

> por ser necessariamente artístico, o dionisíaco nietzscheano implica o apolíneo. (...) A afirmação da vida, da realidade, que caracteriza a arte trágica é afirmação da aparência porque a própria vida é aparência. Se a arte, diferentemente da ciência, está do lado da vida, é porque a vida quer a aparência, não despreza seus véus e ilusões. (Machado, 1984: 45).

A junção entre o dionisíaco e o apolíneo vem denunciar, mais que uma união entre opostos, uma abolição da visão dicotômica no pensamento nietzschiano.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Além disso, nas tragédias gregas, os personagens "expressam uma vontade transcendente ou demoníaca mais forte que a vontade do sujeito" (Vernant, 1980). A alteridade é flagrada em tais tragédias, sendo imposta ao homem grego, e talvez seja este o ponto que tangencia este homem antigo à sociedade contemporânea, quando esta lança mão de discursos que nada mais fazem do que eximi-la de qualquer responsabilidade diante de seus feitos[27]. Os deuses gregos muito nos podem ajudar por suas ambigüidades bastante humanas, podendo se dar ao luxo de serem altamente contraditórios. E como Hesíodo denuncia: "Uma e comum é a raça dos homens e dos deuses" (in Vernant, 1980: 69). A Grécia Antiga serve-nos de cenário, ilustrando a cena com toda sua multiplicidade, e é curioso ver deuses vingativos, ciumentos, invejosos e agressivos serem ao mesmo tempo protetores e justiceiros. Nas tragédias gregas, enfim, parece não haver uma delimitação tão radical entre os personagens, separando-os como mocinhos ou bandidos, heróis ou vilões, como em outras obras literárias, às quais, como Freud afirma, se caracterizam pelo "... fato de todos os demais personagens da história dividirem-se rigidamente em completamente bons e totalmente maus, em flagrante oposição à verdade de caracteres humanos observáveis na vida real" (Freud,1908[1907]:140). Parece que os personagens trágicos se assemelham ao homem dito 'real', com toda ambigüidade e incoerência que lhe são inerentes, muito mais do que os encontrados na ficção moderna, a qual levou Freud a escrever sobre os escritores criativos. (Freud, 1908[1907]).

Nietzsche valoriza a vida com tudo o que esta pode oferecer, experimentando os diversos sabores que lhe venham a ser apresentados, podendo tornar-se outro numa metamorfose de afetos bem vinda.

> [a]s imagens agradáveis e amistosas não são as únicas que o sujeito experimenta dentro de si com aquela onicompreensão, mas outrossim as sérias, sombrias, tristes, escuras, as súbitas inibições, as zombarias do acaso, as inquietas expectativas, em suma, toda a 'divina comédia' da vida, com o seu *Inferno*, desfila à sua frente, não só como um jogo de sombras – pois a pessoa vive e sofre com tais cenas – mas tampouco sem aquela fugaz sensação da aparência". (Nietzsche, 1871:29, parágrafo 1, grifado no original)

A valorização da vida anunciada por Nietzsche aborda fundamentalmente a aproximação entre deuses e homens, não se sabendo muito bem quem é imagem

[27] Cf. capítulo'O Estranho no Contemporâneo', sobre a responsabilidade, p. 86.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

e quem é semelhança de quem: "Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem". (1871:37, parágrafo 3).

Assim, numa apropriação indevida mas totalmente justificada de Nietzsche[28], vemo-nos confrontados mais uma vez com a clínica de Winnicott (1956), o qual assegurava, dentre outras coisas, a necessidade das mães de *enlouquecerem* um pouco, se identificando com seus bebês, a fim de lhes dar maior suporte para poderem lidar com o meio em que vivem. O que podemos chamar de 'incentivo à loucura provisória', de Winnicott, se aproxima ao mito de Dioniso por um viés muito claro, o do devir, já que tanto o bêbado deus grego como a mãe que precisa se identificar com seu bebê têm suas identidades completamente abaladas.

O estrangeiro Dioniso, de acordo com o que vimos até aqui, vem confundir, esbanjando a antes mencionada incerteza intelectual. Sua capacidade de obnubilar o que antes se julgava límpido e claro movimenta quem se deixa afetar por seus ritos, abalando as certezas diante da realidade.

Rosset (1988:11) inicia seu livro, intitulado 'O real e seu duplo', com a seguinte assertiva: "Nada mais frágil do que a faculdade humana de admitir a realidade, de aceitar sem reservas a imperiosa prerrogativa do real". Aborda a 'tolerância' quando o assunto é o real, da seguinte maneira: "o real só é admitido sob certas condições e apenas até um certo ponto: se ele abusa e mostra-se desagradável, a tolerância é suspensa...". (ibidem: 12).

Diante da assertiva acima, observamos que a certeza intelectual começa agora a ser questionada de maneira ferrenha, pondo em cheque a percepção da própria realidade. E parece que a ilusão vem se colocar diante de nós mais freqüentemente do que pensamos, já que a realidade, para ser percebida como tal, precisa da existência de um consenso, precisa ser compartilhada. Em 'O brincar e a realidade', Winnicott discorre lindamente sobre isso, ao questionar a eficácia da prova de realidade:

> É costume fazer referência ao 'teste de realidade' e efetuar uma distinção clara entre apercepção e percepção. Reivindico aqui um estado intermediário entre a inabilidade de um bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade. Estou, portanto, estudando a substância da *ilusão*, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva de loucura

[28] Afinal, Nietzsche não chegou a ler 'O estranho'.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> quando um adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem de uma ilusão que não é própria deles. (Winnicott, 1971:15, grifado no original).

De acordo com a sentença acima, encontramos na arte e na religião o restrito espaço para que esta ilusão, dita por Winnicott, surja na vida adulta, afinal, é apenas na arte e na religião que podemos encontrar um consenso, compartilhando da ilusão que em outro âmbito poderia ser taxada como distúrbio psíquico. A arte, e sua ligação com a estética, novamente se mostra como campo fértil e possibilitador de experiências que em outro âmbito seriam impiedosamente rechaçadas. Este espaço tido por 'liberado' para a experiência artística se equivale às possibilidades de se viver os rituais religiosos, incluindo-se aí, como não poderia deixar de ser, os ritos gregos e as orgias dionisíacas. A ilusão, pelo que vimos, encontra respaldo para que sua existência possa ser além de garantida, bem vinda. E Winnicott, mais adiante, dá continuidade ao que havia afirmado:

> [p]resume-se aqui que a tarefa de aceitação da realidade nunca é completada, que nenhum ser humano está livre da tensão de relacionar a realidade interna e externa, e que o alívio dessa tensão é proporcionado por uma área intermediária de experiência (...) que não é contestada (artes, religião, etc). Essa área intermediária está em continuidade direta com a área do brincar da criança pequena que se 'perde' no brincar. (Winnicott, 1971:28-29).

Podemos inferir, a partir deste pequeno trecho, que Winnicott refere-se a um espaço de transição entre a realidade interna e a externa, a qual propicia que o indivíduo possa transitar pelos dois mundos sem, contudo, precisar abrir mão de um deles. É o caso das crianças em suas brincadeiras. O fantasiar também poderia se localizar neste espaço transicional, constando dos mesmos elementos da ilusão. Rosset parece abordar a realização 'inesperada' destas fantasias, bem como a confirmação de previsões oraculares, nos defrontando com uma realidade já prevista mas surpreendente, exatamente por confirmar tais previsões.

> Tal é a natureza paradoxal da surpresa face à realização dos oráculos, espantar-se quando não há precisamente razão para se espantar, já que o fato correspondeu exatamente à previsão: o acontecimento esperado ocorreu, mas percebemos então que aquilo que era esperado não era este acontecimento aqui, mas um mesmo acontecimento sob uma forma diferente. Pensava-se esperar o mesmo, mas na realidade esperávamos o outro. (Rosset, 1988:33)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Rosset fala ainda da ilusão oracular, do acontecimento e seu duplo, apresentando-nos o que chama de 'ironia do destino', pois o previsto pelo oráculo, além de demonstrar uma fuga inútil, só se realiza graças a própria fuga.

> [T]ransformar a esquiva no próprio meio de sua realização, de modo que, em tais casos, aquele que procura impedir o acontecimento temido se torna o agente de sua própria desgraça, e o destino, por elegância ou por preguiça, delega aqui às vítimas a responsabilidade de fazer todo o trabalho no seu lugar (1988:22).

O primeiro exemplo que nos vem a cabeça, diante da sentença de Rosset, sem dúvida, é o próprio Édipo, o qual, fugindo ao que seria seu destino, acaba por inexoravelmente cumpri-lo. O que Rosset enfatiza, porém, está no caráter aniquilador do acontecimento, pois no momento exato em que este ocorre, todas as outras possibilidades de sê-lo desaparecem, são extintas. Em outras palavras, o fato de um determinado evento ocorrer de uma certa maneira acaba por eliminar todas as outras maneiras daquele mesmo evento acontecer, as quais podem ter sido imaginadas, mas que jamais se tornariam verdade, realidade.

E quando o tema é a verdade, é novamente Nietzsche quem nos vem ajudar, já que é ele quem se levanta em favor da arte, em favor de uma visão estética do mundo, criticando o conhecimento racional, a ciência e a religião como maneiras dogmáticas de se ver a vida[29]. Machado nos expõe longamente a contribuição nietzschiana, ligando o aspecto extático dionisíaco da civilização grega antiga ao apolíneo e sua serenojovialidade como lados de uma mesma moeda, e dependentes um do outro para sobreviver.

A estranheza diante dos rituais dionisíacos não é rara de se encontrar, tanto em passagens muitas vezes óbvias – "Dioniso é o deus de uma religião que vem do estrangeiro." (Machado, 1984: 24) – como no que se refere ao processo de individuação "O indivíduo – seus limites e sua medida – caía no esquecimento de si característico dos estados dionisíacos e perdia completamente a memória dos preceitos apolíneos. A *desmesura* se desvelava como verdade;" (ibidem: 25, grifado no original).

Saindo do âmbito ritualístico, quando o tema é a realidade, e direcionando-se à clínica, é Ferenczi quem novamente nos esclarece a respeito da passagem do

[29] Nietzsche critica sobretudo o cristianismo, devemos deixar isso claro, pois o mesmo chega a discorrer longamente sobre o homem grego – o qual indissociava-se de sua religião e do 'convívio' com seus deuses – Cf. 'O nascimento da tragédia'.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

processo primário para o secundário, em 'O desenvolvimento do Sentido de Realidade e seus Estágios', texto de 1913, que versa sobre a aquisição desta nova capacidade, a qual consiste em diferençar fantasia e realidade.

O ponto de partida tomado por Ferenczi é o sentimento de onipotência, o que, segundo o autor, aproxima a criança do obsessivo.

> A 'megalomania da criança' quanto à sua própria onipotência não é então *pura* ilusão; o que a criança e o obsessivo pedem à realidade, sustentando com teimosia que os seus desejos devem necessariamente ser satisfeitos, não é nada impossível; apenas exigem o *retorno* de um estado que existiu outrora; retorno daquele '*bom tempo* de antigamente', quando eram todo-poderosos. *(Período de onipotência incondicional)*. (Ferenczi, 1913:77, grifado no original).

Esta volta a um período anterior é o que nos remete à estranheza, lembrando que esta é sempre familiar, e a um estado de indissociabilidade entre o que se deseja e o que pode realmente ser realizado.

Ainda no mesmo texto, Ferenczi aborda o problema da epilepsia essencial de maneira bastante curiosa, como uma espécie de grau extremo da onipotência, e que poderia representar uma espécie de vivência de um período anterior, no qual o epilético reproduziria algo parecido com o que chamamos, em linguagem popular, de birra. O interessante é que o epilético vai de um extremo de comportamento a outro, numa variação intensa e rápida.

> [A]dmito que, no que concerne à epilepsia, seja difícil separar o fisiológico do psicológico, permitir-me-ei, entretanto, observar que os epiléticos são considerados indivíduos extremamente 'sensíveis', cuja docilidade deixa passar, sob o menor pretexto, uma raiva e uma sede de dominação assustadoras. Até o presente, esta característica era geralmente interpretada como um efeito secundário, uma conseqüência das crises freqüentes. Mas é preciso também considerar uma outra possibilidade: não poderia, a crise epiléptica, ser considerada como uma regressão ao período infantil da *satisfação do desejo por movimentos incoordenados?* Os epiléticos seriam então indivíduos cujos sentimentos de desprazer se acumulam e se ab-reagem periodicamente em crises paroxísticas. Se esta explicação se averiguar válida, devemos situar o ponto de fixação de uma futura epilepsia neste estádio de expressões incoordenadas dos desejos. As pateadas irracionais, a crispação dos punhos, o rangir dos dentes, etc., que acompanham as *explosões de cólera* da maioria das pessoas afora isso sadias, seriam formas atenuadas da mesma regressão. (Ferenczi, 1913: 80, nota 12, grifado no original)

A proximidade entre estes ataques e a estranheza se dá, segundo Jentsch, por, tanto os "acessos epiléticos [como] as manifestações de insanidade",

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

excitarem, no expectador, a "impressão de processos automáticos e mecânicos, operando por trás da aparência comum de atividade mental". (in Freud, 1919:244).

O fator dionisíaco, o qual remonta ao retorno dos mortos, trazendo à tona o inconsciente como o que fora recalcado, pode ser alinhado junto aos ataques epiléticos como um grau elevado da onipotência, voltando-se muito mais ao princípio do prazer do que aos processos secundários, posto que a ilusão volta-se muito mais aos desejos do que à repreensão destes.

A incerteza quanto à realidade se faz presente, indo em direção oposta ao recalcamento e à realidade. Como Ferenczi nos aponta, este domar pulsional em favor da realidade contraria a característica da estranheza, denunciada por Jentsch, quanto ao abalo de certezas intelectuais.

> O desenvolvimento do sentido da realidade se apresenta, em geral, como uma série de arrancadas sucessivas de recalcamento, a que o ser humano é constrangido pela necessidade, pela frustração exigindo adaptação, e não por 'tendências à evolução' espontâneas." (Ferenczi, 1913: 86)

A realidade pode, então, ser questionada, posto que se associa intimamente ao recalcamento. Por outro lado, temos que uma maneira bastante saudável de se questionar a realidade se dirige à brincadeira.

3.4- O BRINCAR DE SER OUTRO

Quando o assunto em pauta é o brincar, novamente o nome que nos vem à cabeça, ao ligarmos este verbo à clínica, é o de D. Winnicott[30]. Fernanda Ferreira, em sua Dissertação de Mestrado, avalia o estilo literário de Winnicott, muitas vezes criticado por não ser sistematizado, mas imensamente elogiado exatamente por isso, direcionando-se muito mais à sensibilidade da escrita do que a seu academicismo. Ferreira classifica ainda o estilo winnicottiano como sendo característico da tradição anglo-saxônica, a qual "caracteriza-se tanto por um viés pragmático quanto por um gosto pelo paradoxal e pelo *nonsense*".(Ferreira, 2003: 63). Ferreira, apoiada em Alby, parece concordar com este quando discorre sobre o estilo britânico de se fazer teoria e prática.

[30] Sem desmerecer outros autores que abordaram o mesmo tema.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> Em Winnicott, a ausência de sistematização e o pragmatismo são muito ligados, para mim, à mentalidade inglesa. Isso me faz pensar em Locke. Em seu *Tratado da educação*, constata-se esse mesmo estado de espírito: ausência de sistematização, pragmatismo, fantasia. Outra pessoa estaria em boa companhia de Winnicott: Lewis Carroll (Alby apud Ferreira, 2003:63)

Utilizando o próprio Lewis Carroll, podemos ilustrar de maneira bastante satisfatória e elucidativa a capacidade de ser vários outros, adquirida na salutar brincadeira. Seu personagem mais famoso, Alice, vem nos ajudar a esclarecer sobre a potência da brincadeira, ampliando as fronteiras do que seja o eu, e multiplicando as formas de subjetivação, como vemos na sentença que se segue.

"'Vamos fazer de conta que somos reis e rainhas.' E a irmã, que gostava de ser exata, argumenta que não podia ser, pois elas eram somente duas. Alice foi então forçada a improvisar: – Bom, você pode ser um deles, então, e eu serei todos os outros". (Carroll, [1871] 1980: 141)

Ao nos referirmos ao acolhimento do estranho na clínica, não podemos negligenciar a brincadeira, o lúdico, aproximando a clínica dos adultos com a clínica infantil, como o fizeram Ferenczi e Winnicott. Mas em direção oposta a toda a Psicologia do Ego, que coloca a construção e o fortalecimento do ego como uma espécie de torre, arranha-céu – facilmente demolido por aviões 'do mal' –, o que defendo aqui é a necessidade, a urgência de se estranhar, colocando esta incerteza, que é da ordem do não-saber, da perda do chão, da destituição egóica, como peça que possibilita o movimento psíquico – e por que não dizer, o processo criativo –, aproximando a construção subjetiva ao lúdico, aos brinquedos de armar, com os quais é preciso destruir o que foi feito para então re-construir, numa dinâmica constante, mas muito diferente do trabalho de rolar pedras morro acima de Sísifo. Nietzsche é quem afirma, enfim: "para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário". (Nietzsche, 1887:83). E Ferenczi, aludindo à translaboração, parece concordar com esta prática interminável que é a construção subjetiva, ao afirmar que "*Cada nova compreensão das significações exige a revisão de todo o material precedente*, o que poderia muito bem derrubar as partes essenciais do edifício que já se supunha terminado". (Ferenczi, 1927-8:34, grifado no original).

Freud, referindo-se à transitoriedade, nos lembra desta nossa capacidade de construir a partir dos destroços, de podermos erigir santuários, ou o que quer

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

que seja, a partir dos escombros. E apesar de aparentemente fugirmos ao tema da brincadeira, abordando guerras e destruições, aproximamo-nos dos brinquedos de montar como exemplo da potência de se edificar, juntando cacos e fazendo um novo mosaico.

> [q]uando o luto tiver terminado, verificar-se-á que o alto conceito em que tínhamos as riquezas da civilização nada perdeu com a descoberta de sua fragilidade. Reconstruiremos tudo o que a guerra destruiu e talvez em terreno mais firme e de forma mais duradoura do que antes. (Freud, 1916[191

Winnicott vem logo nos auxiliar quando o assunto é o brincar, propondo uma clínica psicanalítica mais direcionada à existência do lúdico, muito mais próxima à postura sugerida por Ferenczi, voltada mais ao 'sentir com' e todas as suas tentativas e especulações sobre uma técnica ativa, do que à psicanálise tradicional clássica, afirmando que

> [a] *psicoterapia se efetua na sobreposição de duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta. A psicoterapia trata de duas pessoas que brincam juntas. Em conseqüência, onde o brincar não é possível, o trabalho efetuado pelo terapeuta é dirigido então no sentido de trazer o paciente de um estado em que não é capaz de brincar para um estado em que o é*. (Winnicott, 1971:59, grifado no original).

É desta maneira que Winnicott resume sua tese quanto ao brincar, tido como sinal de saúde tanto em crianças quanto em adultos, como afirma mais adiante:

> Em outros termos, *é a brincadeira que é universal* é que é própria da saúde; (...) a psicanálise foi desenvolvida como forma altamente especializada do brincar, a serviço da comunicação consigo mesmo e com os outros. (ibidem: 63, grifado no original).

Podemos inferir assim que a brincadeira, tal como nos sugere a Alice de Lewis Carroll, seria além de um sinalizador da capacidade de ser vários outros, aproximando-se da estranheza como incerteza identitária, também uma promotora de saúde, devolvendo ao sujeito a capacidade de fantasiar e, mais profundamente, de se transformar.

Winnicott atenta ainda para a necessidade de não nos submetermos à realidade, sob pena de assim definharmos psiquicamente.

> É através da apercepção criativa, mais do que qualquer outra coisa, que o indivíduo sente que a vida é digna de ser vivida. Em contraste, existe um relacionamento de submissão com a realidade externa, onde o mundo em todos os seus pormenores é reconhecido apenas como algo a que ajustar-

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> se ou a exigir adaptação. A submissão traz consigo um sentido de inutilidade e está associada à idéia de que nada importa e de que não vale a pena viver. (...) De uma ou de outra forma nossa teoria inclui a crença de que viver criativamente constitui um estado saudável, e de que a submissão é uma base doentia para a vida. (Winnicott, 1971: 95).

Com essa afirmativa, podemos pensar a subjetivação proposta por Winnicott como algo bem diferente do sujeito resignado por lhe faltar o falo – objeto de algumas psicanálises mais tradicionalistas. A saúde, diante deste ponto de vista, direciona-se muito mais a um viver criativo do que a uma resignação que deva ser aprendida e assimilada. Neste sentido, podemos esboçar uma aproximação entre a clínica winnicottiana e a proposta de Nietzsche, voltada à estética, criticando, enfim, o homem resignado, o tipo reativo do ressentimento, empobrecido em seu viver, que aceita domar seus instintos e potência em nome de uma civilização que sobrevive graças à culpa.[31]

Ferenczi, por sua vez, novamente vem nos ajudar de maneira genial quanto a esta mudança de caracteres, da possibilidade de se destruir o que se era para então se construir, quando afirma:

> certas almas primitivas, ignorantes da aspiração que o homem cultiva, apesar de si mesmo, no sentido da harmonia e da estabilidade, ficarão com medo, naturalmente, e perguntarão o que sucederá a um homem que perde seu caráter na análise. (Ferenczi, 1927:18)

E prossegue, perguntando:

> podemos prometer que estamos em condições de fornecer um novo caráter sob medida, à maneira de uma roupa nova, para substituir aquele que se perdeu? Não poderia acontecer que o paciente, uma vez despojado do seu antigo caráter, decida fugir e se nos escape, nu, sem caráter, antes que o novo invólucro estivesse pronto? (1927:18)

Ora, é o próprio Ferenczi quem responde a esta indagação ilustrativa e bastante pitoresca, ao mencionar que o paciente em análise faz simplesmente a reinvenção de si mesmo. "De fato, a dissolução da estrutura cristalizada de um caráter é apenas, a bem dizer, uma transição para uma nova estrutura certamente mais adequada, em outros termos, uma *recristalização*"(ibidem:18).

Este trecho bastante elucidativo de Ferenczi se encontra em texto riquíssimo que pode nos ajudar bastante, já que logo no início faz menção a nada menos do que a mentira na clínica psicanalítica, a qual, num primeiro momento,

[31] Cf. Genealogia da Moral

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

fere a regra fundamental – e ideal – da psicanálise, afastando-se da verdade, mas que pode e deve ser trabalhada a fim de se "compreender certos sintomas do paciente" (ibidem:15). Ferenczi aproxima o mentir do fantasiar, da seguinte maneira: "Aquilo a que, segundo os princípios da moral e da realidade, chamamos mentira, na criança e na patologia tem o nome de fantasia" (ibidem:16).

Esbarramos destarte naquilo que podemos considerar como mais enriquecido na abordagem do estranho, pois aproximamos estes verbos – mentir, fantasiar, criar, brincar – ao que há de mais saudável no ser humano: a capacidade de ser outro.

Voltando a Winnicott, este afirma que os esquizofrênicos têm um 'sentido debilitado da realidade'. Por outro lado, o mesmo atina para o fato de que

> existem pessoas tão firmemente ancoradas na realidade objetivamente percebida que estão doentes no sentido oposto, dada a sua perda do contacto com o mundo subjetivo e com a abordagem criativa dos fatos. (...) tudo o que acontece é criativo, exceto na medida em que o indivíduo é doente, ou foi prejudicado por fatores ambientais que sufocaram seus processos criativos". (Winnicott, 1971: 99).

Freud alude aos escritores criativos para embasar a qualidade atribuída a estes, de se poder ser um outro, que nem mesmo o próprio eu conhecia. Os escritores criativos podem desfazer-se de suas personalidades, enveredando por caminhos nunca dantes navegados por eles, o que em circunstâncias tidas por 'normais' não seria permitido. E esta capacidade não pertence somente a estes, posto que todos nós podemos também ser escritores criativos. Freud, por exemplo, não tardou em lançar mão desta qualidade, podendo ser então repulsivo e asqueroso como julgou, ao ver sua imagem no espelho, ou mesmo se entregar aos prazeres de sua suspeita 'piazza', aproximando-se assim a esta classe de pessoas que se permitem experimentar outros personagens.

> [o]s próprios escritores criativos gostam de diminuir a distância entre a sua classe e o homem comum, assegurando-nos com muita freqüência de que todos, no íntimo, somos poetas, e de que só com o último homem morrerá o último poeta. (Freud, 1908[1907]:135).

Winnicott também corrobora esta possibilidade universal do homem, quando discorre sobre a criatividade e conclui que

> [o] impulso criativo, portanto, é algo que pode ser considerado como uma coisa em si, algo naturalmente necessário a um artista na produção de uma obra de arte, mas também algo que se faz presente quando *qualquer* pessoa – bebê, criança, adolescente, adulto ou velho – se inclina de

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> maneira saudável para algo ou realiza deliberadamente alguma coisa,... (Winnicott, 1971:100, grifado no original).

Freud, por sua vez, aborda a brincadeira infantil como tema a ser valorizado, quando afirma que "[a] antítese de brincar não é o que é sério, mas o que é real."(1908[1907]:135). Esta assertiva pode causar confusões quando contrapomos a concepção de brincadeira em Freud e em Winnicott. Se Freud, por um lado, leva a brincadeira a sério, valorizando-a, Winnicott, por sua vez, conecta diretamente o brincar ao real, sem qualquer antítese. E tal assertiva acaba por trazer à tona uma outra temática, referente á desrealização, a qual merece destaque na proposta dissertação, surgindo "com muita freqüência em determinadas doenças mentais, não sendo contudo, desconhecidas entre pessoas sadias." (Freud,1936:242). E Winnicott vem afirmar a positividade da estranheza, traduzida pela aproximação com a arte, valorizando a "capacidade inata de todo indivíduo de estar não-integrado, despersonalizado e sentindo que o mundo não é real" (Winnicott, 1945:225). E esclarece em nota a seguinte aproximação, novamente entre a vida e a arte: "através da expressão artística esperamos manter-nos em contato com nossos *selves* primitivos, de onde provém os mais intensos sentimentos e as sensações mais intensamente assustadoras, e de fato, quando apenas sãos, somos decididamente pobres". (Winnicott, 1945: 225 nota)

3.5- O ESTRANHO EM SEU AMBIENTE

Uma observação que deve ser ressaltada aqui, concernente ao acolhimento do estranho na clínica, consiste em uma espécie de preparação do terreno para que este surja. Para tanto, uma aproximação entre o *setting* psicanalítico e a boa maternagem deve ser feita, propiciando o surgimento de um outro que até então não se conhecia. Um outro abafado pelo recalque, ou mesmo impossibilitado até então de se formar. Segundo Jentsch, o meio mais adequado à existência do fenômeno do estranho seria o da incerteza intelectual, o que pode nos direcionar a uma espécie de caos como ponto inicial, onde a estranheza se daria.

Rosset, em seu livro "A lógica do pior', discursa longamente a respeito do caos e de seu suposto desaparecimento, trazendo-nos as palavras de Anaxágoras, as quais nos enviam a um estado em que a certeza intelectual simplesmente não

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

poderia surgir. “No Começo era o caos; depois vem a inteligência, que arruma tudo”. (Anaxágoras *apud* Rosset, 1971:13)

Na clínica de Winnicott, este discorre, por sua vez, a respeito do espaço para a não-integração como fundamental e necessário ao processo de subjetivação, chegando mesmo a defender o espaço para este caos. Narrando o caso de uma paciente sua, ele novamente surpreende com sua sensibilidade e maneira de acolher o outro em sua clínica, como vemos:

> exatamente no final da sessão, ela teve um momento de intenso sentimento, associado à idéia de que (do seu ponto de vista) não houvera em sua infância alguém capaz de compreender que *ela tinha de começar pela amorfia* . (1971:55, grifo meu).

A mesma paciente fala, mais tarde, da necessidade que sente de se encontrar nesse estado indefinido, e de como um jogo pôde auxiliá-la em sua empreitada: “Estive jogando paciência durante horas em meu quarto vazio e o quarto estava realmente vazio porque, enquanto estou jogando paciência, não existo.” (in Winnicott, 1971:58).

O caos pode ser mencionado aqui, sem medo de cairmos em erro, como o que propicia a capacidade da paciente de se “fazer”, se constituir, como o estágio de amorfia, lembrando-nos outro texto do mesmo autor, relativo à capacidade de ficar só, o que só é possível à criança – bem como ao adulto, como explica Winnicott – sentindo-se a presença de alguém: “Nesse sentido estou tentado a justificar o paradoxo de que a capacidade de ficar só se baseia na experiência de estar só na presença de alguém”. (1958: 35)

A alteridade é então peça fundamental na construção subjetiva, propiciando que o indivíduo se constitua de maneira saudável. O contato com o outro que não o eu é então obrigatório, rompendo com o narcisismo, já que expõe o sujeito à alteridade. Mais adiante, o autor fala da relação da criança com esta situação, a qual não conta com a certeza do ego, e só quando a criança pode ficar só na presença de outro, é que ela pode se deixar levar pela não-integração, atingindo uma dimensão criativa.

> Quando só no sentido em que estou usando o termo, e somente quando só, é a criança capaz de fazer o equivalente ao que no adulto chamamos relaxar. A criança tem capacidade de se tornar não-integrada, e devanear, de estar num estado em que não há orientação, de ser capaz de existir por um momento sem ser nem alguém que reage às contingências externas

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> nem uma pessoa ativa com uma direção de interesse ou movimento. (ibidem: 35-35)

Em outro texto, intitulado 'O desenvolvimento da capacidade de se preocupar', Winnicott se volta novamente ao ambiente capaz de propiciar ao ser o desenvolvimento desta capacidade, diferenciando a culpa como a forma negativa da responsabilidade.

> Preocupação indica o fato do indivíduo se importar, ou valorizar, e tanto sentir como aceitar responsabilidade. (...) [N]a vida imaginária total do indivíduo (...), a capacidade de se preocupar está na base de todo brinquedo e trabalho construtivo. Pertence ao viver normal, sadio, e merece a atenção do psicanalista". (Winnicott, 1963:71).

Acontece que esta capacidade de se preocupar só é adquirida a partir da "experiência do ódio e amor simultâneos, que implicam conquista da ambivalência" (idem: 72). O ambiente facilitador ao surgimento desta habilidade em questão nos sugere uma mãe, ou analista, capaz de agüentar os ataques do filho ou do paciente sem revidar ou morrer. Winnicott fala desse estágio do desenvolvimento como fazendo parte da percepção da criança de sua unidade, possibilitando que esta se relacione com outra pessoa, com o 'não-eu', no caso a mãe.

> Usa-se descrever a origem da capacidade de se preocupar em termos de relacionamento do lactente com a mãe, quando aquele já é uma unidade estabelecida, e quando o lactente sente a mãe, ou figura materna, como uma pessoa completa. Este é um desenvolvimento que faz parte basicamente do período de relacionamento a duas pessoas. (Winnicott, 1963:71)

O encontro com o que não seja o eu começa a surgir e ser percebido como tal e, inicialmente, esta percepção vem acompanhada de sentimentos hostis necessários a esta separação. Em seguida, segue-se a preocupação quanto à sobrevivência do objeto atacado para, então, se partir em direção a uma reparação da tentativa de destruição. É neste momento que a mãe tem que estar presente da melhor maneira possível, já que, segundo Winnicott,

> [o] fracasso da mãe-objeto em sobreviver ou da mãe-ambiente em provar oportunidades consistentes para reparação leva a uma perda da capacidade de se preocupar e à sua substituição por ansiedades e defesas cruas como *splitting* e desintegração. Discutimos muitas vezes ansiedades de separações, mas estou aqui tentando descrever o que acontece entre as mães e seus bebês e entre os pais e suas crianças quando não há separação, e quando a continuidade externa do cuidado infantil *não* é interrompida.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> Estou tentando considerar as coisas que ocorrem quando se evita a separação. (Winnicott, 1963:74, grifado no original).

Enfatizamos a capacidade de se preocupar aqui justificados pela capacidade de destruição e reparação do objeto, voltando-nos novamente aos brinquedos de montar, os quais nos sugerem amplas possibilidades de serem modelados. Winnicott, ilustrando com casos clínicos sua teoria, parte de um caso em que não era ele o analista, mas que concluímos ser o que melhor representa o que queremos explicitar aqui.

> Naturalmente, o fato da paciente estar se tornando consciente de sua destrutividade tornou possível a atividade construtiva que aparecia durante o dia. *Mas é o oposto que quero deixar expresso aqui e agora*. As experiências construtivas e criativas estavam possibilitando à criança chegar à experiência de sua destrutividade. Assim, no tratamento, se apresentavam condições que tentei descrever. A capacidade de se preocupar não é só um nó maturativo mas depende também, para sua existência, de um ambiente emocional que seja suficientemente bom por certo período de tempo. (Winnicott, 1963:77).

A agressividade parece então ser ponto central deste desenvolvimento da capacidade de se preocupar, mostrando-se até mesmo como um fundamental instrumento da clínica psicanalítica.

E quando abordamos a agressividade na clínica e seu acolhimento, necessário se faz tocar no nome de Sándor Ferenczi, o analisando de Freud, que se queixava de não ter nunca tido sua própria agressividade trabalhada.

Em contrapartida, a clínica ferencziana não negligenciou nem um pouco o aspecto hostil do ser humano, enxergando nele potência criadora. Ao contrário, Ferenczi chegou inúmeras vezes a incentivar que o paciente saísse de uma posição passiva diante do analista para então tomar seu posto ativo, o que podemos constatar facilmente em sua obra.

Especialmente no texto sobre "Os fantasmas provocados" de 1924, Ferenczi se refere a um tipo de paciente muito comum em sua clínica, conhecida por acolher os casos mais difíceis da Europa. O tipo de paciente a que nos encaminhamos consiste naquelas pessoas aparentemente anestesiadas pela vida,

> sobre as quais as experiências mais marcantes parecem não deixar qualquer marca. Esses sujeitos são levados a contar situações que despertariam em qualquer ser humano sinais de angústia, vingança, excitação erótica, assim como atos, impulsos, fantasmas ou pelo menos movimentos expressivos internos ou externos exigidos pela descarga

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> daqueles sinais; no entanto, *não sentem nem manifestam o menor sinal dessas reações*. (Ferenczi, 1924:232, grifo nosso) .

Ferenczi se remete a uma impossibilidade de sentir as mais variadas sensações, justificando-se a implementar uma nova técnica em sua clínica, a qual propiciaria uma intensidade de afetos, geralmente proibidos de surgir e se manifestar.

O interessante é que o próprio analista encoraja a aparição de um estranho, o qual fará com que o sujeito aja de maneira completamente inesperada pelo próprio, impelindo-o a promover uma mudança de papéis, chegando, muitas vezes, a fantasiar que agride o próprio analista. Ferenczi nos narra um episódio ocorrido em sua clínica.

> Incitei-o todavia a imaginar algo agressivo para comigo. Por fim, após habituais tentativas de defesa e recusa, apresentaram-se fantasmas de agressão, primeiramente tímidos, cada vez mais violentos em seguida, acompanhados por sinais de angústia manifesta (suores frios). Depois fantasmou, com acuidade alucinatória, que me batia, que me arrancava os olhos, fantasma que bruscamente se transformou em cena sexual onde eu tinha o papel da mulher.(Ferenczi, 1924:234)

A cena exposta acima não é a única em que Ferenczi acaba por assumir um papel bastante diferente do recomendado como analista[32]. E é este o ponto exato, o qual tangencia as clínicas de Ferenczi e de Winnicott no acolhimento do estranho no *setting* psicanalítico.

Tanto um analista quanto outro propiciam em suas clínicas o acolhimento e o surgimento de um outro, desconhecido do paciente, mas que, por ser outro, pode direcioná-lo à saúde, expondo o caráter múltiplo do ser.

Mas, para que este estranho surja e seja acolhido, Ferenczi já chamara atenção para que o analista que pretende ajudar seu paciente a sentir deve-se voltar também ao tato, à empatia, demonstrando sinceridade para com o paciente, e abrindo mão, desta forma, do que ele chamara de 'hipocrisia profissional', revelando ao paciente possíveis incômodos sentidos durante a sessão, relativos à figura do paciente. Ferenczi marca os benefícios do uso da sinceridade, impulsionando a análise a se desenrolar.

> Assinalemos que renunciar assim à 'hipocrisia profissional', considerada até agora como inevitável, em vez de ferir o paciente, proporcionava-lhe, pelo contrário, um extraordinário alívio.(...) Na relação entre o médico e o

[32] Cf. pág. 64 desta dissertação

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> paciente existia uma falta de sinceridade, algo que não tinha sido formulado, e o fato de lhe dar uma explicação soltava, de certo modo, a língua do paciente. Admitir um erro valia ao analista a confiança do analisando. (Ferenczi, 1932:99-100)

Em outro ensaio, 'O tratamento psicanalítico do caráter', de 1930, Ferenczi parece explicitar o quanto esta atitude de mestre, ao invés do tato já sugerido, pode mesmo se mostrar ridícula ao paciente, quando denuncia que "a fisionomia séria, grave, professoral, era apenas a fixação da atitude que todos adotamos quando nos apropriamos do chapéu do nosso pai, de sua bengala e de seu ar de importância". (Ferenczi, 1930: 218).

Após esta breve explanação sobre algumas das características das clínicas de Ferenczi e de Winnicott, direcionamo-nos ao acolhimento do estranho na clínica, atribuindo a este a incerteza intelectual de que nos fala Jentsch, justificando-nos pelo abalo identitário provocado nestes *settings*, os quais chegaram até mesmo a ser provocados pelos analistas.

Portanto, devemos enfatizar que a atitude destes clínicos quanto a seus pacientes geralmente se mostrou capaz de assegurar-lhes um ambiente acolhedor, demonstrando oferecer suporte para que outros, estranhos familiares, surgissem ali, sem, contudo, serem atacados ou mesmo culpabilizados por isso. Ao contrário, a certeza de que o analista continuará atendendo o paciente, independente da hostilidade que este venha a dirigir ao analista – o qual "deve prestar-se, às vezes durante semanas, ao papel de 'joão-teimoso' (...), em quem o paciente exercita seus afetos de desprazer." (Ferenczi, 1927-8:30) – é o que possibilita que o fenômeno da estranheza surja, sem conseqüências devastadoras à integridade do paciente, posto que este conta, para propiciar sua incerteza, com um *holding* certo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

4- O ESTRANHO NO CONTEMPORÂNEO

Após discorrermos longamente sobre o significado do 'estranho' para Freud, no primeiro capítulo, e de como esse estranho pôde ser acolhido nas clínicas de Ferenczi e de Winnicott no segundo, dirigimo-nos agora em direção a uma breve análise da contemporaneidade, enfocando, primordialmente, a capacidade de se ter o sentimento de estranheza acolhido, de se deixar afetar por essa sensação.

Para se falar do fenômeno do estranho no período contemporâneo, questionando a viabilidade de sua existência, uma outra questão vem se interpor: Afinal, o que vem a ser esse período contemporâneo? Quais as suas características mais marcantes? E ainda, como a produção de subjetividade ocorre nesta época?

A fim de avaliar a possibilidade do estranhamento ocorrer na contemporaneidade, necessário se faz elaborar um breve mapeamento desta nossa época, traçando o que alguns pensadores atuais têm agrupado como características mais marcantes do período. Cabe avaliar também como a alteridade, de um modo geral, vem sendo tratada no presente; se acolhida, propiciando a constituição subjetiva através da relação, ou banida, vista simplesmente como inimigo ou simplesmente mão-de-obra barata, espécie de 'mal necessário'.

Uma dificuldade, que se interpõe em nossa análise, está em situarmos com precisão os marcos de nossa época. Quando a contemporaneidade realmente começa, diferenciando-se da modernidade? Algumas características são inegáveis, como a velocidade, por exemplo, seja esta relacionada à possibilidade de se locomover, seja simplesmente veiculada à circulação da informação.

Outras invenções mostram-se também como pertencentes a esse período, de modo que, nos dias de hoje, falar de televisão, computador, telefone celular, antidepressivo, analgésico dentre outra coisas não evoca surpresa alguma. Ao contrário, estes utensílios vêm sendo tão utilizados que a possibilidade de não contar com eles é o que pode causar verdadeira inquietação atualmente.

E contando com este novo mundo é que iniciaremos uma tentativa de avaliar como a alteridade vem sendo tratada na contemporaneidade, focalizando primordialmente a estranheza sentida diante do outro.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

4.1- SOBRE MODERNIDADE E CONTEMPORANEIDADE

Em primeiro lugar, gostaríamos de iniciar nossa investigação acerca do período em que estamos a partir destas indagações bastante freqüentes.

Muito já se falou a respeito da neurose como marca da modernidade, mas traz ainda a atualidade esta característica como uma espécie de assinatura? É o que tentaremos avaliar no presente capítulo, o qual se propõe a fazer um pequeno esboço do que venha a ser esse fenômeno, o qual chamamos contemporaneidade.

Especialmente neste capítulo, o uso de análises de pesquisadores que se encontram em âmbito distinto da psicanálise, tais como sociólogos, escritores e filósofos, se faz mister, a fim de não produzirmos um saber alienado, ampliando os campos de visão de nosso estudo.

Uma dificuldade que encontramos ao observar a possibilidade do estranhar na contemporaneidade está, justamente, em nos encontrarmos no olho do furacão, o que nos deixa próximos demais para fazer qualquer análise corriqueira, quiçá exaustiva, sobre o que venha a ser esse período. Por isso, lançamos mão de autores pós-modernos, os quais muitas vezes avaliarão de maneira até contraditória esta época em que vivemos.

Começaremos nossa análise a partir de um autor que diferencia radicalmente as duas épocas – modernidade e pós-modernidade – acima mencionadas. Fredric Jameson, em 'A lógica cultural do capitalismo tardio', classifica-se assumidamente como um autor para quem modernidade e atualidade são épocas absolutamente antagônicas.

> [M]esmo se todos os elementos constitutivos do pós-modernismo fossem idênticos e contínuos aos do modernismo (...), os dois fenômenos ainda continuariam radicalmente distintos em seu significado e função social, devido ao posicionamento muito diferente do pós-modernismo no sistema econômico do capitalismo tardio e, mais ainda, devido à transformação da própria esfera da cultura na sociedade contemporânea.(Jameson, 1996:31).

A avaliação de Jameson quanto às diferenças e semelhanças destes dois períodos dirige-se à crítica do que ele chama de "nova cultura pós-moderna global, ainda que americana" (idem), enxergando na contemporaneidade uma espécie de massificação do ser humano, o qual sobrevive seguindo regras, modas e direções a ele impostas.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Jameson, por exemplo, faz uma análise cáustica sobre a atualidade, apoiando-se na arquitetura e em outras obras de arte como marcos de uma época. Ele aproxima o pós-moderno ao "Diamond dust shoes" de Andy Warhol, em oposição a "Um par de botas", de Van Gogh, que classifica como símbolo da modernidade.

O quadro de Van Gogh, para Jameson, representa a modernidade em toda sua dimensão utópica. Os sapatos do camponês, representados pelo pintor, ganham colorido especial como uma espécie de "ato de compensação que acaba por produzir um domínio utópico dos sentidos totalmente novo"(Jameson, 1996:33). A miséria agrícola se choca com a pintura carregada nas cores de Van Gogh, mostrando, no entanto, não um camponês oprimido, mas seus sapatos sem dono.

Já a pintura de Warhol, apesar de aparentemente se apropriar da mesma temática – os sapatos – depara-se com uma vastidão de interpretações voltadas, em sua maioria, para o caos e a ausência de vida. Os sapatos de Warhol não aludem a camponeses nem nos fazem imaginar seu cotidiano. Eles podem ser atribuídos a vítimas como à campanhas publicitárias. Sapatos esquecidos, deixados em meio a correria,

> coleção aleatória de objetos em vida, pendurados na tela como se fossem nabos, tão desprovidos de sinais de sua vida anterior como uma pilha de sapatos que ficaram em Auschwitz, ou restos de um incêndio inexplicável e trágico em um salão de baile lotado. (Jameson, 1996:35)

A análise da contemporaneidade para Jameson parece se aproximar a uma coisificação, uma reificação, encarando o sujeito apenas em função do mercado. O espaço para o sonho, para a utopia, para a estética[33] enfim, segundo este autor, acabou juntamente com a modernidade. Jameson, ainda sobre o 'Diamond dust shoes', chega a afirmar que

> de fato, sinto-me tentado a afirmar que não nos dizem absolutamente nada. Nada nesse quadro prevê um espaço, ainda que mínimo, para o espectador que se confronta com ele no fim do corredor de um museu ou de uma galeria, em toda a contingência de um objeto natural inexplicável. (Jameson, 1996:35).

[33] Esta entendida como a vimos até agora, associada às qualidades do sentir.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Este autor discorre ainda sobre as transformações próprias à passagem para a contemporaneidade, mostrando ainda outras diferenças entre esta e a modernidade. Uma série de conceitos e valores anteriormente adotados vem sendo, segundo Jameson, dizimada. É o caso, por exemplo, do modelo hermenêutico do fora e do dentro – pressupondo que o sujeito pudesse distinguir entre esses dois meios –, o qual vem sendo estigmatizado como ideológico e metafísico. Junto a este modelo em declínio,

> pelo menos outros quatro modelos fundamentais de profundidade têm sido, de modo geral, repudiados pela teoria contemporânea: 1) o dialético, da essência e da aparência, bem como toda a gama de conceitos correlatos de ideologia ou de falsa consciência; 2) o modelo freudiano do latente e do manifesto, ou da repressão (...); 3) o modelo existencialista da autenticidade,...; 4) a grande oposição semiótica entre significante e significado...(Jameson, 1996:40)

E continua, apresentando-nos o que pode ser um desenvolvimento, uma alternativa ao fim destes parâmetros para se pensar a atualidade:

> O que substitui esses diversos modelos da profundidade é, de modo geral, uma concepção de práticas, discursos, jogos textuais (...); também aqui a profundidade é substituída pela superfície, ou por superfícies múltiplas.(Jameson, 1996:40).

Diante do exposto acima, parece-nos que a contemporaneidade tem decretado o fim das construções psíquicas transcendentes, e do modo metafísico de se pensar a subjetividade, característico da modernidade, a começar pela dicotomia – ou pelo fim desta – entre razão e emoção, entre a idéia e o afeto. Temos que uma maneira dual, binária de pensar o mundo, dá lugar a uma abertura à multiplicidade imanente, às inúmeras possibilidades de ser.

Para Jameson, algumas das grandes marcas da pós-modernidade podem ser encontradas na extinção de conceitos tais como ansiedade, alienação, e o próprio sujeito, diferenciando de forma brutal os tipos de sofrimento característicos de cada época.

> [U]ma hipótese histórica mais geral: que conceitos como ansiedade e alienação (...) não são mais possíveis no mundo pós-moderno. As grandes figuras de Warhol – a própria Marilyn ou Edie Sedgewick –, os casos notórios de autodestruição e *burnouts* do final dos anos 60 e a proliferação das experiências com drogas e a esquizofrenia pareceriam não ter mais quase nada em comum com as histéricas e neuróticas do tempo de Freud, ou com aquelas experiências canônicas de isolamento e solidão, de revolta

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> individual, de loucura como a de Van Gogh, que dominaram o período do alto modernismo. (Jameson, 1996: 42).

Jameson afirma hoje haver ainda a "morte do próprio sujeito" contemporâneo, e o "fim da mônada, do ego ou do indivíduo autônomo burguês" (Jameson, 1996:42), dando-nos duas formulações possíveis para isso. A primeira, historicista, adotada pelo autor, é a de que o "sujeito [tenha] se dissolvido no mundo da burocracia organizacional", na qual ele desaparece diante das exigências de conduta que lhe são impostas, somadas à instabilidade e pouca durabilidade das certezas contemporâneas; em suma, o terreno não é firme. A segunda, pós-estruturalista, é a de que "o sujeito jamais existiu, mas constituía uma espécie de miragem ideológica" (ibidem: idem). A liberdade de poder fazer suas próprias escolhas, e a capacidade de se auto-afirmar identitariamente não existiriam, sendo meras ilusões.

> O fim do ego burguês, ou da mônada, sem dúvida traz consigo o fim das psicopatologias desse ego – o que tenha chamado de esmaecimento dos afetos. Mas isso também implica o fim de muitas outras coisas – o fim, por exemplo, do estilo, no sentido do único e do pessoal, o fim da pincelada individual distinta (como simbolizada pela primazia emergente da reprodução mecânica). No que diz respeito a expressão e sentimentos ou emoções, a liberação, na sociedade contemporânea, da antiga *anomie* do sujeito centrado pode também implicar não apenas a liberação da ansiedade, mas também a liberação de qualquer outro tipo de sentimento, uma vez que não há mais a presença de um *ego* para encarregar-se de sentir. Isso não é a mesma coisa que dizer que os produtos culturais da era pós-moderna são completamente destituídos de sentimentos, mas sim que tais sentimentos (...) são agora auto-sustentados e impessoais e costumam ser dominados por um tipo peculiar de euforia(idem: 43).

Jameson, decretando o fim do ego, declara haver uma espécie de indiferenciação entre o eu e o outro e ainda uma impessoalidade dos sentimentos.

Por outro lado, muito se tem falado exatamente sobre algumas dessas patologias do ego, supostamente extintas, tais como a solidão, o crescente individualismo e a depressão, como marcos da contemporaneidade. O ego, segundo alguns autores, não morreu. Ele encontra-se dolorido e machucado, doído por não mais ser o centro do mundo.

Encaminhando nossa discussão para a psicanálise clássica, tanto Elisabeth Roudinesco (2000) quanto Joel Birman (2000) caracterizam a contemporaneidade como narcísica, perdida em si mesmo, e incapaz de encontrar o outro, a alteridade. Nas palavras de Birman,

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> [o] que justamente caracteriza a subjetividade na cultura do narcisismo é a impossibilidade de poder admirar o outro em sua diferença radical, já que não consegue se descentrar de si mesma. Referido sempre a seu próprio umbigo e sem poder enxergar um palmo além do próprio nariz, o sujeito da cultura do espetáculo encara o outro apenas como um objeto para seu usufruto. (Birman, 2000:25)

Segundo a sentença de Birman, o encontro com o outro só é possibilitado pela sociedade atual quando este outro me pode oferecer algo, mesmo que seja seu olhar, tornando-se platéia de um eu sempre ansioso por se exibir. A análise birmaniana do contemporâneo aproxima-se quase sempre a uma espécie de pessimismo, avesso às grandes mudanças, encaminhando-se inequivocamente para a conclusão de que, para este mundo, não há saída viável. Birman faz uma crítica ferrenha aos padrões atuais, julgando ser a contemporaneidade incompetente para o reconhecimento e acolhimento do que seja alteridade. Podemos supor então, pelas palavras de Birman, que a própria atualidade não seja assim tão fácil de ser acolhida.

Roudinesco não parece se distanciar muito desta visão, ao desenhar o mapa atual da subjetividade, classificando a sociedade como depressiva, e impossibilitada de enxergar o outro, a não ser que esta ação lhe sirva de alguma coisa.

> Inscrita no movimento de uma globalização econômica que transforma os homens em objetos, a sociedade depressiva não quer mais ouvir falar de culpa nem de sentido íntimo, nem de consciência nem de desejo nem de inconsciente. Quanto mais ela se encerra na lógica narcísica, mais foge da idéia de subjetividade. Só se interessa pelo indivíduo, portanto, para contabilizar seus sucessos, e só se interessa pelo sujeito sofredor para encara-lo como uma vítima. (Roudinesco, 2000:42)

O sociólogo David Harvey, por sua vez (1992), parece menos cítrico e mais otimista em relação ao período atual, vendo-o, assim como Jameson o fez, sempre em oposição à modernidade. Harvey chega a citar o crítico literário Terry Eagleton, num trecho em que ele deixa isso bastante claro:

> Talvez haja consenso quanto a dizer que o artefato pós-moderno típico é travesso, auto-ironizador e até esquizóide; e que ele reage à austera autonomia do alto modernismo ao abraçar imprudentemente a linguagem do comércio e da mercadoria. Sua relação com a tradição cultural é de pastiche irreverente, e sua falta de profundidade intencional solapa todas as solenidades metafísicas, por vezes através de uma brutal estética da sordidez e do choque. (Eagleton *apud* Harvey, 1992: 19).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A falta de profundidade já enunciada por Jameson surge novamente como característica da atualidade. E por pastiche entendemos a cópia de uma obra literária, remetendo-nos ao conto '*Pierre Menard, autor do Quixote'*, de Jorge Luís Borges, cujo personagem se esmerava até a morte a fim de escrever nada menos que 'Dom Quixote' de Cervantes. Seu projeto [de Pierre Menard] era, contudo, não fazer uma obra parecida com a já existente, mas sim a própria obra existente, o que acabava por despertar críticas como a seguinte: "Também é vívido o contraste dos estilos. O estilo arcaizante de Menard – no fundo estrangeiro – padece de alguma afetação. Não assim o do precursor, que emprega com desenvoltura o espanhol corrente de sua época". (Borges, 1999:56). O curioso neste conto é que as palavras de Menard são exatamente as mesmas de Cervantes, e no entanto, o primeiro é criticado quanto a seu estilo, já que é desprovido de qualquer autenticidade.

Voltando a Harvey, quando este contrapõe também a atualidade à modernidade, contrariamente ao que supomos acima, ele enfatiza que

> o pós-moderno, em contraste [com a modernidade], privilegia 'a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural'.(...) [A] fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou (...) 'totalizantes' são o marco do pensamento pós-moderno. A redescoberta do pragmatismo na filosofia, (...) a ênfase foucaultiana na descontinuidade e na diferença na história e na primazia dada por ele a 'correlações polimorfas em vez de causalidade simples ou complexa', (...) o ressurgimento da preocupação, na ética, na política e na antropologia, com a validade e a dignidade do 'outro' – tudo isso indica uma ampla e profunda mudança na 'estrutura do sentimento'. (Harvey, 1992:19).

De acordo com Harvey, então, podemos arriscar o palpite favorável à aceitação do que seja o estranho no retrato atual da sociedade. A heterogeneidade atual, tomada por Harvey, nos autoriza a supor a probabilidade do encontro com a alteridade.

Mas a impressão que se tem, ao ler Harvey, é a de que a visão do modernismo proposta por ele se assemelha a um período de trevas, do qual se desperta agora recuperando sonhos e utopias julgados perdidos, além de uma aceitação quase que imediata do diferente, do outro e, no nosso caso, do estranho, como vemos a seguir:

> Começo (a descrever o pós-moderno) com o que parece ser o fato mais espantoso sobre o pós-modernismo: sua *total aceitação* do efêmero, do

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> fragmentário, do descontínuo e do caótico que formavam uma metade do conceito baudelairiano de modernidade. Mas o pós-modernismo responde a isso de uma maneira bem particular; ele não tenta transcendê-lo, opor-se a ele e sequer definir os elementos 'eternos e imutáveis' que poderiam estar contidos nele. O pós-modernismo nada, e até se espoja, nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse. (Harvey, 1992: 49, grifo nosso).

Parece que a lente utilizada por Harvey para fotografar a contemporaneidade faz uso ainda de um filtro rosa[34], posto que coloca a aceitação do outro, da alteridade, enfim, como marca deste período, aberto, segundo ele, à heterogeneidade e à diferença. O estranho, segundo o mapeamento da atualidade feito por Harvey, não só tem viabilizada a sua presença, como chega mesmo a ser acolhido, desejado; o que se contrapõe de forma gritante a outras características da atualidade, de acordo com outros autores, que veremos adiante.

E enquanto Harvey exalta o caráter absolutamente surpreendente da contemporaneidade, sublinhando a capacidade de mudança, de transformação e do imprevisível, o filósofo Michel Foucault enfatiza a pouca abertura às novidades que encontramos na atualidade, o que é denunciando até mesmo na maneira de se fazer perguntas.

Em seu texto 'O que são as luzes?', tratando da discussão kantiana acerca do esclarecimento, Foucault já inicia seus pensamentos fazendo uma crítica ao modo atual de se elaborar uma pergunta, dando a entender que a resposta desejada já exista.

> Quando, nos dias de hoje, um jornal propõe uma pergunta aos seus leitores, é para pedir-lhes seus pontos de vista a respeito de um tema sobre o qual cada um já tem sua opinião: não nos arriscamos a aprender grande coisa. No século XVIII, se preferia interrogar o público sobre problemas para os quais justamente ainda não havia resposta. Não sei se era mais eficaz; era mais divertido. (Foucault, 1984:335)

A surpresa mencionada por Harvey simplesmente não existe na atualidade foucaultiana, deparando-nos novamente com contradições acerca da possível aceitação do que seja estranho na pós-modernidade.

[34] Na fotografia, usado para esconder manchas de pele, rugas, imperfeições... hoje substituído pelo photoshop.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

4.2- ESTRANHO É O OUTRO

A frase acima vem ilustrar de maneira bastante precisa o sentimento que se tem diante da estranheza, atribuindo a um outro que não o eu Ideal, esta qualidade que geralmente incomoda. É sempre o outro aquele que não é provido de bom gosto, de bom senso, discernimento ou beleza. E a contemporaneidade invariavelmente tem atribuído ao outro a responsabilidade de seus males.

O estranho nos remete, enfim, irremediavelmente a um outro. O estranho **é** um outro. Um outro às vezes "indesejável", estrangeiro, intruso, que chegou para alterar a ordem dita natural das coisas. E Birman ilustra esta idéia ao afirmar que

> o outro é sempre encarado como uma ameaça mortal para a existência autocentrada do sujeito, pois é permanentemente reconhecido como um inimigo e um rival, na medida em que balança o sujeito em suas certezas e o faz vacilar face à seu eixo e sistema de referência. (Birman, 2000: 297).

Birman alude a um outro, sempre indesejável, posto que se interpõe abruptamente em nossas vidas, desarrumando o que se supunha ordenado.

Por outro lado, esse outro pode ser até mesmo necessário para manter, parece que por ironia, a atual estrutura social, como também para propiciar a relação e, assim, constituir os modos de subjetivação.

O sociólogo Zygmunt Bauman[35] chama a atenção para a presença de estranhos, alegando sua existência em toda e qualquer sociedade, ao afirmar que

> Todas as sociedades produzem estranhos (...). Se os estranhos são as pessoas que não se encaixam no mapa cognitivo, moral ou estético do mundo – num desses mapas, em dois ou em todos três; se eles, portanto, por sua simples presença, deixam turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser uma coerente receita para a ação, e impedem a satisfação de ser totalmente satisfatória; se eles poluem a alegria com a angústia, ao mesmo tempo que fazem atraente o fruto proibido; se, em outras palavras, eles obscurecem e tornam tênues as linhas de fronteira que devem ser claramente vistas; se, tendo feito tudo isso, geram a incerteza, que por sua vez dá origem ao mal-estar de se sentir perdido – então cada sociedade produz esses estranho. (Bauman, 1998:27).

Os estranhos parecem então ser responsáveis pela missão de abalar a ordem dita 'natural' das coisas, o que acaba por torná-los alvos fáceis de serem eliminados, atribuindo-lhes qualidades ameaçadoras associadas, tanto ao seu

[35] Devemos enfatizar que Bauman não é psicanalista; o termo 'estranho', utilizado por este, se aproxima muito do que seja o estrangeiro, distanciando-se de uma leitura que se associe ao Inconsciente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

caráter estrangeiro, diferente – etnia, partido político, religião ou mesmo outro planeta – como à sua semelhança, a qual acaba por espelhar o que não se queria ver.

Bauman atenta ainda para o projeto de eliminação dos estranhos, quando sustenta que

> [c]onstituir a ordem foi uma guerra de atrito empreendida contra os estranhos e o diferente. Nessa guerra (...), duas estratégias alternativas, mas também complementares, foram intermitentemente desenvolvidas. Uma era *antropofágica*: aniquilar os estranhos *devorando*-os e depois, metabolicamente, transformando-os num tecido indistinguível do que já havia. Era esta a estratégia da *assimilação*: tornar a diferença semelhante; abafar as distinções culturais ou lingüísticas; proibir todas as tradições e lealdades, exceto as destinadas a alimentar a conformidade com a ordem nova e que tudo abarca; promover e reforçar uma medida, e só uma, para a conformidade. A outra estratégia era *antropoêmica*: *vomitar* os estranhos, bani-los dos limites do mundo ordeiro e impedi-los de toda comunicação com os do lado de dentro. (Bauman, 1998: 28, grifado no original).

Bauman acaba por denunciar, com as palavras acima, os destinos do estranho. As estratégias de eliminação consistem, ou em destruir qualquer possibilidade de diferença, domando o estranho, 'domesticando-o' e destituindo-o de potência, numa representação sintomática do que venha a ser nossa era globalizada, ou em banir o estranho, expulsando-o, sendo-lhe hostil e tratando-o como inimigo.

Ainda com Bauman, em contrapartida, temos que a existência dos estranhos, além de uma possível dimensão utilitária, pode mesmo chegar a ser desejada. O estranho, alteridade por excelência, pode cair em armadilha ardilosa, ocupando um lugar necessário à manutenção da ordenação vigente. O bode expiatório, a mão de obra barata, o inimigo ameaçador, todas essas identidades geralmente são atribuídas ao outro, mantendo assim os papéis bem definidos, ou seja, tanto o vilão como o escravo são sempre o outro. Bauman, "refletindo sobre os nossos sentimentos a respeito dos estrangeiros que vêm estabelecer-se em nossas cidades" (Bauman, 1998:40), reproduz as palavras de Max Frisch, quando este afirma que "há deles demais, exatamente – não nos locais de construção e não nas fábricas e não no estábulo e não na cozinha, mas depois do expediente. Sobretudo no domingo, subitamente há deles demais". (Frisch *apud* Bauman, 1998:40).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Temos então que o estranho é aquela espécie de 'mal necessário', pois 'alguém tem que fazer o serviço sujo'. Ele é extremamente útil para a manutenção da suposta ordem, mas que, segundo Frisch, poderia sumir de nossas vistas em suas horas de folga.

Birman parece também sublinhar este caráter utilitário da alteridade, quando sustenta que

> o sujeito vive permanentemente em um registro especular, em que o que lhe interessa é o engrandecimento grotesco da própria imagem. O outro lhe serve apenas como instrumento para o incremento da auto-imagem, podendo ser eliminado como um dejeto quando não mais servir para essa função abjeta. (Birman, 2000:25).

Mas não é só de mão de obra barata que vive o estranho. A manutenção da ordem acima mencionada ocorre não só pela divisão do trabalho como também pelo fortalecimento do que seja o homem dito superior, e cada sociedade produz os seus 'canibais'. Esta qualidade, que já fora atribuída a vietnamitas, comunistas, judeus, iraquianos ou mesmo extraterrestres, invariavelmente recai sobre o outro, a quem enxergamos como ameaçador, e só por isso justifica qualquer ação brutal que possamos realizar contra ele. Birman denuncia a banalização da morte, e a facilidade que encontramos quanto ao extermínio de um outro que possivelmente esteja incomodando.

> A eliminação do outro, se este resiste e faz obstáculo ao gozo do sujeito, nos dias atuais se impõe como uma banalidade. A morte e o assassinato, assim, se impuseram na cena cotidiana como trivialidades". (Birman,2000: 25-6)

A morte, como já vimos,[36] é o outro absoluto, posto que é sempre o outro o sujeito do verbo morrer; e a contemporaneidade tem-se negado a reconhecer este outro, chegando mesmo a banalizá-lo. O curioso é que a morte, ultimamente, vem sempre acompanhada de explicações muito claras quanto a sua causalidade. A atribuição ao morto de uma série de qualidades, as quais o diferenciam do eu imbuindo-o da responsabilidade por sua própria morte, não é coisa rara de se ver. Atualmente, não mais se morre por estar vivo, mas sim por ser homossexual, drogado, traficante, terrorista... Parece haver aí, nesta justificativa, uma tentativa de se evitar tal destino. Diferenciando-se do morto, deste estranho defunto, tenta-se escapar a um fim como o dele.

[36] Cf. capítulo 'Freud e o Estranho' nesta dissertação, tópico 'A Morte e a Pulsão de Morte', p. 31

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Um autor que também trata da questão da responsabilidade do sujeito contemporâneo, porém de maneira diferente desta tentativa de se eximir, atribuindo-a a outro, é o sociólogo Alain Ehremberg (2000). Ele faz uma análise também pouco otimista da contemporaneidade, chamando a atenção para a depressão como marca da atualidade, demarcando como diferença fundamental não somente o diagnóstico, mas a extinção daquele que já fora tratado como impulsionador de movimento, a saber: o conflito psíquico. Para o autor, o conflito não mais existe. Em seu lugar ficou o vazio, o mais doloroso e insuportável buraco negro, o qual toma conta das individualidades sem que haja espaço para a troca, para o embate entre idéias e desejos que outrora foram contraditórios, ou mesmo recalcados. O conflito dá lugar ao confronto. O outro é atacado até a sua eliminação. A proibição de realização de desejos vem hoje, segundo este autor, de uma fonte muito mais poderosa e aniquiladora que qualquer poder de polícia.

> A depressão começa a obter sucesso no momento em que o modelo disciplinar de gestão de condutas, as regras de autoridade e de conformidade às interdições que atribuíam um destino às classes sociais assim como a ambos os sexos, cederam diante das normas que incitam cada um à iniciativa individual intimando-o a tornar-se si próprio. (2000:2)[37]

O autor ainda afirma ser a depressão uma "*doença da responsabilidade* na qual o sentimento dominante é o da insuficiência. O deprimido não está à altura, ele está cansado de ser obrigado a tornar-se ele mesmo" (Ehremberg, 2000:2, grifado no original).

De acordo com Ehremberg, o sujeito contemporâneo se depara com a incumbência de ser ele mesmo, ao mesmo tempo em que os parâmetros estão abalados, em que as bússolas já não funcionam. A depressão seria então um efeito desse desamparo do sujeito na atualidade, o qual tem que se responsabilizar por suas escolhas, mas, ao mesmo tempo, não se vê possibilitado de enxergar saída alguma.

Parece haver aí algumas contradições quando o tema é a responsabilidade. Por um lado, temos que o sujeito é o responsável pelos rumos de sua própria vida, por mais que uma das marcas do período atual seja justamente uma espécie de falta de bússola, de âncora, deixando-o sem referências, à deriva. O indivíduo se vê então desamparado, mas incumbido, mesmo assim, de decidir que rumos

[37] Tradução de Elinor Romaguera

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

tomar, por mais que não se apresente a ele rumo algum. Ele é o responsável por todos os sucessos e fracassos que lhe ocorrem. Por outro lado ele, não raro, imputa a outro as rédeas de sua própria vida, atribuindo a este outro toda a responsabilidade por suas próprias ações, seja este outro o destino, o demônio, o governo, o efeito de substâncias entorpecentes, ou mesmo a regulação hormonal e a determinação genética.

O discurso vigente quanto à responsabilidade encontra então duas direções, e a relação com o outro se vê em dificuldades diante deste quadro. Ou o sujeito mergulha na solidão, vendo-se abandonado em relação aos outros, e se obrigando a atribuir a si mesmo a responsabilidade do que acredita terem sido suas escolhas; ou ele se encontra desamparado, sempre à mercê de um outro, ao qual imputa esta responsabilidade, sendo tomado e dominado pelo outro, sujeitando-se, enfim, a ele.

Por outro lado, pode ser também interessante para o eu que este outro, possuidor das rédeas de sua vida, esteja por perto. Birman[38] discorre sobre a insuportabilidade da solidão, apontando o masoquismo como uma saída para este. O lema do masoquista birmaniano passa a ser o 'antes mal acompanhado do que só'. Para não se ver sozinho, o indivíduo se submete ao outro.

> Na posição masoquista, o sujeito se agarra e se cola a um outro, oferecendo a este, em contrapartida, seu corpo como objeto de gozo, para assim evitar, custe o que custar, a tragicidade da experiência do desamparo. A solidão que esta experiência implica é insuportável para essas individualidades, de forma que elas preferem se agarrar à fábula fálica do outro do que suportar o real da angústia. Portanto, o que caracteriza a subjetividade masoquista não é o desejo primário de ser humilhado, ou tampouco o desejo de sentir dor. Estes são desejos que o perpassam, sem dúvida, mas de maneira secundária, derivações que são da impossibilidade de suportar o desamparo. Com isso, o masoquismo é o oposto da angústia, sua contrapartida mais rigorosa, pois prefere-se a posição masoquista justamente para que a angústia do real seja afastada. (Birman, 2000: 47)

Peixoto Junior aborda a sujeição como alternativa, até mesmo confortante, quando afirma que

> [n]a verdade, quando determinadas categorias sociais parecem garantir a existência subjetiva, um certo apego à sujeição pode muitas vezes ser preferível à não-existência. (...) À medida que uma verdadeira escolha é

[38] O conceito de desamparo para Birman parece se diferenciar do de Ehremberg, ligando-se muito mais à solidão e à insuportabilidade desta do que ao sujeito à mercê de um outro, o que caracterizaria, em Birman, o masoquismo.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> aparentemente impossível, tendemos a perseguir a subordinação como promessa de existência a ser conferida por um outro diante do qual já nos sentimos primariamente vulneráveis. (Peixoto Junior, 2004b:24-5).

A associação entre a sujeição e o masoquismo, mencionado por Birman, se faz facilmente diante do exposto acima, quando a valorização do outro a quem nos sujeitamos toma conta dos discursos, justificando qualquer ação sempre em função de um outro.

Acontece que este outro a ser obedecido, responsável por todas as mazelas do indivíduo, pode mesmo caracterizar-se como uma alteridade transcendente, divina.

O que vimos na atualidade é que o discurso que abrange este outro transcendente a ser obedecido – seja ele o Outro lacaniano, o sádico birmaniano, o destino, Deus, ou mesmo a constituição genética e a hereditariedade – não desapareceu, sendo encontrado a todo instante. Esse discurso aparece referido à vontade divina, aos destinos de cada um já, traçados por Deus, à possessão demoníaca tão presente nas igrejas exorcistas atuais, ou mesmo ao "poder" de substâncias químicas e sua dominação subjetiva, justificando cada ação ou omissão individual.

Diante destes exemplos, parece que o fenômeno do estranho pode se associar a eles, apoiando-se nestas justificativas e propiciando, enfim, seu surgimento. Podemos investigar esta vontade alheia ao indivíduo, seja ela efeito de substâncias químicas, circunstâncias do meio, determinação genética ou desejo do Outro, questionando como este outro é percebido e como se tem lidado com ele. *"[O] que veio à luz...*" nomeado por Schelling como "unheimlich", recebe diversos cognomes, levando-nos a enveredar também por outras tantas vertentes.

Mas o encontro ou a relação com este outro não se dá tão amiúde. Ao outro, geralmente, cabe um aspecto terrível que nos obriga a lidar com ele até mesmo como um inimigo, o que pode ser exemplificado quando vemos iraquianos transformados em terroristas, ou menores carentes tornados inumanos, monstros que não se definem nem como crianças nem como adultos. O que os torna alvos fáceis, posto que são estranhos bem distintos do eu.

Roudinesco alerta para uma incapacidade de se lidar com o que seja diverso do eu, nomeando a atualidade como 'contemporaneidade narcísica'. Ela chama a atenção para o fato de que a

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> fetichização atual de *todas as diferenças* – DSM IV, inconscientes dissociados, personalidades múltiplas, polarização à respeito do trauma sexual, política sexual baseada em categorias simplistas, sujeito psíquico reduzido a um neurônio ou à dependência de um vício etc. –, é uma ofensiva que visa a substituir o duplo ideal do universal e do diferente por uma diferenciação em cadeia na qual todos se transformam em vítima expiatória de um erro sempre imputável a um *outro*. (2000:146, grifado no original).

A autora sublinha a incapacidade de se enxergar o outro, a não ser que a esse outro possa ser imputada a responsabilidade pelo que o indivíduo tenha sido 'levado a' viver.

Mas é Freud quem vem ressaltar o caráter competitivo do homem, em eterna comparação e tentativa de eliminação – mesmo que simbólica – do outro, ao descrever a dificuldade de se lidar com a alteridade, independente de sua proximidade com o eu.

> Cada vez que duas famílias se vinculam por matrimônio, cada uma delas se julga superior ou de melhor nascimento do que a outra. De duas cidades vizinhas, cada uma é a mais ciumenta rival da outra; cada pequeno cantão encara os outros com desprezo. Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnias sobre o escocês, o espanhol despreza o português. (Freud, 1921:112)

Nas palavras de Freud, temos que o estranho é sempre, inexoravelmente, o outro! Por mais que este outro se avizinhe ao eu, e seja de fato muito parecido com esse eu.

Mas devemos considerar um aspecto do estranho, que aparentemente se contrapõe ao supracitado e se relaciona à identidade do eu. O eu, inúmeras vezes, não reconhece o estranho como sendo ele próprio, atribuindo a um outro as características que lhe pertencem. Este aspecto se nos interpõe simplesmente como um desdobramento do que vínhamos discutindo acima, ao atribuirmos ao outro a qualidade que nos causa estranheza. É o caso de Freud se mirando no espelho e não se reconhecendo, como é o caso de Narciso deparando-se com sua imagem na fonte, sem saber ser seu o rosto tão belo.

O Eu não reconhecido como O Mesmo nos direciona à questão da identidade, do eu que se firma como tal, adotando determinadas características que lhe são peculiares e impossibilitando-o de adotar outras, posto que poderia ser incoerente.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

Bauman chama a atenção para a exigência paradoxal de se ter, necessariamente, que possuir uma identidade fixa e estável na contemporaneidade, ao mesmo tempo em que este período não apresenta nada de estável. A princípio a modernidade acena com a possibilidade de libertação das amarras herdadas,

> [o] projeto moderno prometia libertar o indivíduo da identidade herdada. (...), dar-lhes-ia [aos indivíduos] o benefício de um começo completo, deixá-los-ia livres para escolher a espécie de vida que desejam viver, bem como controlar e administrar a sua existência na estrutura das normas legais reconhecidas pelos únicos poderes de legislação legítima – os do estado.(Bauman, 1998:30).

Por outro lado, a atualidade lida com a exigência cada vez mais veemente de se definir o que seja o eu.

> Em grande parte como essa ordem global que coletivamente subscreveu os esforços individuais pela vida (...), a identidade do indivíduo foi lançada como um *projeto*, o *projeto de vida* (...). A identidade devia ser erigida sistematicamente, de degrau em degrau e de tijolo em tijolo, seguindo um esquema concluído antes de iniciado o trabalho. (Bauman, 1998:31, grifado no original).

Para tanto, o indivíduo teria que se encontrar numa ordem social bem delimitada, "de modo que os projetos individuais possam ser sensatamente arrolados num rijo, fidedigno, tenaz sistema interno" (ibidem). Com isso concluímos que, para se erigir uma identidade, precisa-se de "cenários dignos de confiança" (Bauman, 1998:32), precisa-se de um nível ótimo de estabilidade, em terrenos não sujeitos a terremotos ou quaisquer outras calamidades.

Mas é o próprio Bauman quem alega a instabilidade contemporânea ao afirmar que

> [o] contexto da vida pós-moderna não passa na prova [de oferecer esse cenário estável]. Os projetos de vida individuais não encontram nenhum terreno estável em que acomodem uma âncora, e os esforços de constituição da identidade individual não podem retificar as conseqüências do 'desencaixe', [não podem] deter o eu flutuante e à deriva. (...) A imagem do mundo diariamente gerada pelas preocupações da vida atual é destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das 'estruturas' modernas. (Bauman, 1998:32).

Novamente o que podemos chamar de 'sujeito à deriva' surge na análise da contemporaneidade. A falta de bússolas ou terrenos firmes na contemporaneidade é novamente enfatizada como marca de nossa época. Sublinhando o caráter incerto do mapa atual, Bauman afirma ser a construção

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

identitária não um desenvolvimento linear e contínuo, mas uma espécie de superposição de começos, os quais vão se somando e se formando uns sobre os outros, alegando que

> em vez de construir sua identidade, gradual e pacientemente, como se constrói uma casa – mediante a adição de tetos, soalhos, aposentos, ou de corredores –, uma série de 'novos começos', que se experimentam com formas instantaneamente agrupadas mas facilmente demolidas, pintadas umas sobre as outras: uma *identidade de palimpsesto*. (Bauman, 1998: 36, grifado no original).

Uma questão, no entanto, vem se interpor quando este autor aborda a Pós-modernidade, pintando-a negra e terrífica como o faz, sujeitando-a a abalos sísmicos quase que ininterruptos. Quando Bauman escreve sobre a atualidade, parece contrapô-la a um período anterior, o qual se nos apresentava de maneira estável e digno de acolher e propiciar um planejamento longínquo e certeiro em direção ao futuro. No entanto, devemos ser cautelosos ao adotar esta visão, a fim de não nos tornarmos saudosistas de guerras mundiais, golpes militares, bombas atômicas, entre outros episódios bastante tristes e, mais que quaisquer outros, abaladores de certezas.

Em outras palavras, o risco que corremos ao traçar um mapeamento da época atual está em sermos tomados de um pessimismo saudosista, o que nos impossibilitaria de enxergar minuciosamente este período, já que teríamos nossa visão ofuscada por outro (período) já findo.

Birman, por sua vez, também não parece muito satisfeito com o retrato da atualidade. Isso pode ser constatado através da leitura de um pequeno trecho bastante elucidativo, o qual afirma que

> [e]xaminando o campo social da atualidade, pode-se constatar, sem muita dificuldade, que o autocentramento do sujeito atingiu limiares impressionantes e espetaculares, se o compararmos com os momentos anteriores da história do Ocidente quando se instituiu e se reproduziu a visão individualista de mundo. Partindo dos pressupostos desta, o individualismo, como autocentramento absoluto do sujeito, atingiu seu cume e limiares até então impensáveis. Nas condições atuais daquele, a *alteridade* tende ao apagamento e ao silêncio na economia do sujeito. (Birman, 2000:166, grifado no original).

De acordo com asserção acima, podemos entender que a interpretação 'birmaniana' para a atualidade aproxima-se bastante da apresentada por Roudinesco, a qual coloca o sujeito sozinho, isolado, incapaz de fazer contato com

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

um outro, mesmo que este outro seja o próprio eu. Birman discorre ainda sobre a estetização da cultura ao afirmar que "O autocentramento se apresenta inicialmente sob a forma da *estetização da existência*, onde o que importa para a individualidade é a exaltação gloriosa do próprio eu". (Birman, 2000:166, grifado no original).

A estetização de que fala Birman refere-se, pelo que podemos observar lendo seu texto, ao cuidado com a beleza, diferindo-se da estética tida como qualidade do sentir, defendida por Freud. E quando o eu não consegue, por alguma razão, exercer o domínio sobre os outros, expondo-lhes seus sucessos, ele entra em crise, torna-se então doente.

> O que define a psicopatologia é o destaque a quadros clínicos fundados sempre no fracasso da participação do sujeito na cultura do narcisismo.(...) Quando se encontra deprimido ou panicado, o sujeito não consegue exercer o fascínio de estetização de sua existência, sendo considerado, pois, um fracassado segundo os valores axiais dessa visão de mundo. (Birman, 2000: 167).

Segundo as palavras do autor, podemos arriscar uma análise da contemporaneidade caracterizada por seu narcisismo pleno, valorizando o outro, o estranho e a alteridade somente como platéia para o eu. Ou seja, o outro só é importante na 'sociedade do espetáculo', assim chamada por Birman retomando o termo de Guy Debord[39], se estiver disposto a aplaudir o sujeito, a ser seu devoto público, e não como peça fundamental à relação, interagindo com o eu, produzindo-*se* e produzindo os outros.

Mas o outro não é, e não pode ser tão previsível e utilitário assim, como acredita Birman, já que se constrói contínua e fundamentalmente na relação intersubjetiva.

Bauman, em outra passagem, parece dar maior positividade à continuidade da constituição subjetiva, enfatizando que o estranho não mais é pré-determinado e conhecido, mas sim possui um caráter incerto, como a própria construção da identidade.

> [A]o lado do colapso da oposição entre a realidade e sua simulação, entre a verdade e suas representações, vêm o anuviamento e a diluição da diferença entre o normal e o anormal, o esperável e o inesperado, o comum e o bizarro, o domesticado e o selvagem – o familiar e o estranho, 'nós' e os estranhos. Os estranhos já não são autoritariamente pré-

[39] Cf. DEBORD, G. (1997) - 'A Sociedade do espetáculo', R.J. :Contraponto.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> selecionados, definidos e separados, como costumavam ser nos tempos dos coerentes e duráveis programas de constituição da ordem administrados pelo estado. Agora, eles são tão instáveis e protéicos como a própria identidade de alguém, e tão pobremente baseados, tão erráticos e voláteis. *L'ipséité*, essa diferença que coloca o eu separado do não-eu e 'nós' separados d''eles', já não é apresentada pela forma pré-ordenada do mundo, nem por um comando vindo das alturas. Ela precisa ser construída e reconstruída, e construída uma vez mais, e de novo reconstruída, nos dois lados ao mesmo tempo, nenhum dos lados se gabando de maior durabilidade, ou exatamente da 'gratuidade', do que o outro. Os estranhos de hoje são subprodutos, mas também os meios de produção no incessante, porque jamais conclusivo, processo de construção da identidade. (Bauman, 1998:37).

Mas esta construção subjetiva não se faz amiúde. Nem a identidade se 'fabrica' de maneira definitiva, nem esta construção está presente todo o tempo. O eu que não se (re)conhece como tal, estranho a si mesmo, não é fenômeno raro de se ver, podendo aproximar-se ao que chamamos falta de identidade. Com isso, afirmamos a possibilidade de o indivíduo se estranhar, indagando-se 'mas eu sou realmente assim?', valorizando enfim a dúvida quanto à identidade, como instrumento que possibilite a mudança, a transformação.

Harvey nos esclarece um pouco a respeito desta suposta falta de identidade no domínio da literatura comentando a obra de McHale, entre outros:

> O romance pós-moderno, alega McHale (1987), caracteriza-se pela passagem de um dominante 'epistemológico' a um 'ontológico'. Com isso ele quer dizer uma passagem do tipo perspectivismo que permitia ao modernista uma melhor apreensão do sentido de uma realidade complexa, mas mesmo assim singular à ênfase em questões sobre como realidades radicalmente diferentes podem coexistir, colidir e se interpenetrar.(...) as personagens pós-modernas com freqüência parecem confusas acerca do mundo em que estão e de como deveriam agir em relação a ele. A própria redução do problema da perspectiva à autobiografia, segundo uma personagem de Borges, é entrar no labirinto: 'Quem era eu? O eu de hoje estupefato; o de ontem, esquecido; o de amanhã, imprevisível?' *Os pontos de interrogação dizem tudo*.(1992:46, grifo nosso).

A 'crise existencial' borgiana, se é que podemos chamá-la assim, talvez venha a nos ser útil, posto que realça não as respostas, delimitações e explicações do que seja este período, mas, ao contrário, sublinha a importância de se questionar, de se espantar, de estranhar.

A dúvida existencial que interroga o sujeito a respeito de sua identidade surge bastante freqüentemente. Temos a desrealização como característica

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

dominante dessa época, aproximando o sentimento de estranheza ao sublime kantiano[40]. Nas palavras de Jameson, podemos conferir esta aproximação.

> Para [Edmund] Burke, o sublime era uma experiência que bordejava o terror, uma visada espasmódica, cheia de assombro, estupor e espanto, de algo que era tão enorme a ponto de esmagar completamente a vida humana: uma descrição depois refinada por Kant, para incluir a própria questão da representação, de tal forma que o objeto do sublime torna-se não só uma questão de puro poder e de incomensurabilidade física do organismo humano em relação à natureza, mas também dos limites da figuração e da incapacidade da mente humana para representar forças tão enormes. (Jameson, 1996:59).

Jameson aborda ainda os museus de cera como marco da atualidade, remetendo-nos ao episódio sobre a boneca Olímpia – a qual aos olhos dos outros parecia humana, chegando mesmo a despertar paixões[41], mas que não passava de uma invenção fantástica. A incerteza causada por esta figura, quanto a sabermos se ela é um ser vivo ou simplesmente um autômato, pode referir-se ao que Jameson chamou de simulacro,

> cuja função peculiar está em efetuar o que Sartre chama de *desrealização* de todo o mundo circundante da realidade cotidiana. Aquele momento de hesitação e de dúvida, quando nos perguntamos se essas figuras de poliéster estão vivas e respiram, tende a se voltar para os outros seres humanos reais que se movem a nosso redor no museu e transformá-los, por um breve instante, em simulacros mortos, apenas pintados com as cores da vida. Desse modo, o mundo momentaneamente perde sua profundidade e ameaça se tornar uma película brilhante, uma ilusão etereoscópica, um apanhado de imagens cinematográficas sem nenhuma densidade. Mas será que essa experiência é hilariante ou aterrorizante? (1996:58)

Temos aí, acima mencionada[42], a aproximação com o sublime, e a dúvida que a cerca cai numa dialética interminável quanto à positividade ou negatividade desta sensação.

Em outras palavras, o sentimento de desrealização é bom ou é ruim? Não queremos responder a isso, em hipótese alguma. Ao contrário, o que pretendemos realçar aqui é apenas o espaço para a dúvida, para um circuito que funcione abertamente, como forma de subjetivação, como possibilidade de ser.

---

[40] Sobre o conceito do sublime em Kant ver 'Crítica da Faculdade do Juízo' (1995), R.J.: Forense Universitária

[41] Cf. resumo de'O Homem de Areia' no capítulo 'Freud e o Estranho', pág. 19 dessa dissertação.

[42] Aproximação a qual nos referimos na pág. 106 do nosso trabalho.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

A desrealização, como fenômeno atual segundo Jameson, pode também ser grande reveladora de potência, já que é ela o sintoma de que algo estranho ocorreu, quando abala a identidade do eu, fazendo-o reconstruir e desconstruir o que havia antes. É só a partir deste abalo narcísico que o sujeito pode, a partir de uma dose de incerteza, transformar-se num outro, vir a ser o que não se imaginava – ou não se permitia.

Em outros termos, as palavras de Peixoto Junior também podem nos ser muito úteis quando este se refere à transformação proposta acima, oferecendo-nos uma subjetivação transitória:

> [n]este mundo dionisíaco da vontade de potência e da energia livre, deparamo-nos com algo que mesmo não sendo individual nem pessoal é capaz de ser singular e ao mesmo tempo plural; mundo no qual é possível saltar de uma singularidade para outra. (Peixoto Junior, 2004b: 35).

Mas é com as palavras de Freud que ousamos interpretar a desrealização como possibilidade de ser.

> Há casos em que partes do próprio corpo de uma pessoa, inclusive partes de sua própria vida mental – suas percepções, pensamentos e sentimentos –, lhe parecem estranhas e como não pertencentes a seu ego; há outros casos em que a pessoa atribui ao mundo externo coisas que claramente se originam em seu próprio ego e que por este deveriam ser reconhecidas. Assim, até mesmo o sentimento de nosso próprio ego está sujeito a distúrbios, e as fronteiras do ego não são permanentes. (Freud, 1930[1929]:75).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

4.3- O ESTRANHO E (É) O INCONSCIENTE

Ao falarmos de estranhamento na atualidade, necessário se faz também associar este tema ao Inconsciente; e mais ainda, ao Inconsciente recalcado.

Em outros termos, muito mais do que pela identificação do estranho com a alteridade, ou com o próprio eu, o estranho se nos apresenta também como o recalcado que volta para assombrar o sujeito, quebrando a resistência e assim trazendo à tona, à superfície o que há muito estava escondido, enterrado. O Estranho, enfim, é aquela categoria do assustador que teima em vir à tona, por mais que *devesse permanecer oculto*, como diria Schelling.

Mas a condição preliminar para se falar de recalque é uma abordagem do desejo. Aquele mesmo desejo, com todas as suas leis e produções e proibições, o

qual precisou ser renegado e recalcado para que o Eu não se arriscasse em terreno desconhecido. O desejo, associado nem sempre ao bucolismo e à beleza, mas ligado também ao politicamente incorreto – para usar termo atual –, ao feio, ao proibido.

Mas o quê de desejo do sujeito se relaciona a estas ações tão estranhas, censuráveis e horríveis? O feio, junto ao horror, talvez possa nos ajudar como instrumento de recalque. É feio desejar o marido da irmã como faz Anna O.[43], como é feio sentir tudo o que os deuses gregos sentiram. E a cultura contemporânea tem dado todo o respaldo a essa crítica do que se sente, possibilitando que se encontre hoje, em qualquer farmácia, antídotos poderosos contra dor. A resistência é fortalecida em doses cavalares, que prometem um sono sem sonho, sem sintoma, sem retorno; e as camisas de força ganham nova versão via oral.

Birman é um dos que denunciam a banalização do que se sente, do que se vive.

> [O] horror que existe para o sujeito é ter perdido o sabor amargo do horroroso, por ter se edulcorado e se pasteurizado ao máximo para silenciar seus excessos e intensidades no que estes indicam de imprevisível. (Birman, 2000:33).

Parece que Birman chama a atenção para a necessidade de sentir, ou ainda 'sentir com', alertando para a sua possível extinção. E a contemporaneidade, por sua vez, traz como marca – ou mesmo sintoma, posto que é queixa freqüente nos consultórios – a dificuldade, ou mesmo incapacidade de amar, explicitando destarte uma outra dificuldade: a de se deparar com um outro que não o Eu Ideal. Freud ressalta este risco na seguinte assertiva:

> [u]m egoísmo forte constitui uma proteção contra o adoecer, mas, num último recurso, devemos começar a amar a fim de não adoecermos, e estamos destinados a cair doentes se, em conseqüência da frustração, formos incapazes de amar.(Freud, 1914: 92).

Mas eis que uma outra noção de Inconsciente, diferente do Inconsciente recalcado, capturado, o qual separa a idéia do afeto, oferece-nos uma nova possibilidade de pensar o desejo e a subjetividade . Falamos aqui do Inconsciente puro, primário, entendido como devir e como força, caracterizando-se não por uma falta, mas pelo processo ativo que representa. Talvez o 'estranho' traduzido

[43] Cf. FREUD, S. 'Estudos sobre a histeria', vol.II, (1988[1893-1895]).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

por inconsciente também se aproxime bastante desta noção nômade e mutante da subjetividade, articulando-se destarte muito mais à estética e à arte do desejar.

Em 'Nietzsche e a filosofia', Deleuze nos clarifica acerca da multiplicidade do homem e, conseqüentemente, da multiplicidade como subjetivação, como atividade, quando afirma que "não existe sequer um acontecimento, um fenômeno, uma palavra, nem um pensamento cujo sentido não seja múltiplo". (Deleuze, 1976:3); e mais adiante completa esta idéia "não há ser além do devir, não há o um além do múltiplo, nem o devir são aparências ou ilusões... O múltiplo é a afirmação do um, o devir, a afirmação do ser". (Deleuze, 1976:19).

Peixoto Junior (2000) também parece aludir ao mesmo problema quando faz referência à transição na antiguidade grega, já apontada por Foucault, do princípio dedicado ao "cuidar de si mesmo", tido então por imoral, para o princípio délfico "conhece-te a ti mesmo", denunciando o paradoxo da associação entre conhecimento e renúncia de si. O 'conhecer a si mesmo' é facilitado a todo instante pela repetição. O indivíduo supostamente repete, de acordo com uma estrutura tida como sua essência, seguindo seu destino, o que reduz, e bastante, a potencialidade do homem. No entanto, temos que uma crítica caricatural freqüente à psicanálise remete-se justamente a este conhecimento da estrutura, usado como justificativa das ações, repetições e mazelas do analisando, como se a única coisa que este pudesse fazer após esse possível conhecimento de si mesmo fosse repetir o que 'sua natureza', essência ou estrutura lhe determinasse[44].

O saber, separado do sentir, e do cuidado de si que sempre é também um cuidado do outro, não torna alguém sujeito, e sim autômato, repetindo o que lhe fora programado, o que lhe fora estruturado, confirmando assim sua identidade.

Para Nietzsche, simplesmente, a identidade é provisória, o que por si só traz à tona a multiplicidade, o acaso da vida: Um tal ponto de vista se contrapõe às noções de estrutura psíquica e de essência, como salienta Foucault.

> [S]e o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há 'algo completamente diferente': não absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi

[44] Gilles Deleuze, em crítica feroz à psicanálise, chegou a enunciar o 'objetivo' da psicanálise, em função apenas desse conhecimento da estrutura do sujeito, bem como da proibição de realização de seus desejos. "Os psicanalistas ensinam a resignação infinita, são os últimos padres" (1997:97)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

> construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. (Foucault, 1971: 262)

Assim, a noção de identidade como algo fixo, constante e, principalmente, conhecido do indivíduo cai por terra, pondo em cheque o apolíneo "conhece-te a ti mesmo" facilitado pela repetição.

A ligação que Freud faz entre estranhamento e repetição, por sua vez, permeia todo o ensaio sobre o *unheimlich*. Mas um pequeno detalhe se interpõe a tal associação, posto que a estranheza se dá somente com a percepção de se estar repetindo, e não com a repetição em si: O que nos leva novamente à quebra da continuidade, à emergência do que não se (re)conhece, de material inconsciente tomado agora por estranho, por este choque diante da finitude e incoerência do existir. E Freud vem sublinhar este caráter passageiro, transitório do homem, afirmando que "[o] valor da transitoriedade é o valor da escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição". (Freud, 1916[1915]:317).

Segundo as palavras de Freud, podemos inferir que haja uma valorização do devir, do poder transformar-se em outro, apresentando-nos sempre uma nova perspectiva.

A leitura do estranho que o aproxima ao inconsciente pode então se esquivar de uma ligação com o recalcado sugerida por Freud, direcionando-se assim ao novo, à potência criadora.

Foucault, segundo Eagleton, repudia qualquer identidade, mostrando "uma aversão patológica a toda a categoria do sujeito" (Eagleton, 1993:280), adotando destarte uma maneira nietzschiana de escrever. O estilo foucaultiano

> lhe proíbe qualquer posição universal ou transcendental para o juízo ético-político sobre a história que ele examina. (...) Para ele [Foucault], qualquer regime histórico particular não é melhor ou pior que outro – embora, como veremos, às vezes esta distinção apareça de forma *implícita*. O que se deve atacar é o *regime enquanto tal*. (Eagleton, 1993:278, grifado no original).[Eagleton declara ainda que] Foucault é, num certo sentido, uma espécie de anarquista; mas ele não acredita realmente no anarquismo, pois tal condição nunca poderia se dar, e seria o cúmulo da loucura romântica imaginar essa possibilidade.(...) Assim preserva-se uma espécie de posição moral absoluta – a recusa secreta de qualquer regime enquanto tal – , o que permite a Foucault dissociar-se, num grande gesto, de qualquer formação social existente. (Eagleton, 1993:278-9).

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

E o próprio Foucault é quem pode nos dar uma contribuição valiosa ao avaliar, por exemplo, a modernidade não como um período histórico, mas como uma atitude. E para caracterizar essa atitude moderna, ele lança mão de um dos nomes de maior representatividade nesta época, ao referir-se ao homem moderno descrito por Baudelaire.

> O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não libera o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo. (Foucault, 1984: 344).

A princípio, podemos dar a impressão de estarmos fugindo do assunto, descrevendo o homem moderno ao invés do homem contemporâneo. No entanto, o homem descrito por Baudelaire vem acompanhado de uma ressalva, posto que este só pode ser elaborado, produzido, "em lugar outro que Baudelaire chama de arte". (Foucault, 1984:344).

O estranho inconsciente mostra-se, assim, não mais apenas ligado a uma época, a um passado remoto e recalcado, mas também ao presente, a um devir pujante e transformador, transfigurando-se em outro. O estranho liga-se simplesmente à vida. E é Nietzsche, mais uma vez, quem vem possibilitar esta união, afirmando a potencialidade do viver 'considerado' como obra de arte: "A vida só é possível pelas miragens artísticas". (Nietzsche *apud* Machado, 1984:20)

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

5- CONCLUSÃO

Apoiada no ensaio freudiano 'O Estranho', a presente dissertação pretendeu enfocar, da melhor maneira possível, o fenômeno da estranheza, reconhecendo que o mesmo seja atribuído de grande potência no que tange à formação subjetiva do ser humano.

Primeiramente, achamos necessário esmiuçar o que veio a ser classificado por Freud como estranho, já que este manteve a preocupação de classificar e agrupar todos os exemplos de estranheza que lhe pudessem ocorrer, perseguindo um núcleo comum entre os fenômenos.

Em sua descoberta, Freud dividiu a estranheza quanto à forma de se manifestar em relação à sua origem, diferenciando, então, o que seria remanescente das crenças primitivas, julgadas anteriormente superadas, e o que provinha de material inconsciente recalcado.

O que pudemos observar, durante a elaboração deste trabalho, foi que apesar de Freud explicar muito corretamente todas as aparições do fenômeno da estranheza, associada muitas vezes ao sobrenatural e ao fantasmagórico, o autor pareceu privilegiar o enfoque voltado às experiências recalcadas. Diante disso, uma aproximação com a clínica e com as experiências de vida do próprio Freud foram apresentadas no referido texto.

Devemos salientar aqui que a importância atribuída por nós ao 'estranho' se dá por reconhecermos neste a valorização da alteridade na obra freudiana, seja esta alteridade externa, um outro de fora, com quem o indivíduo se acha até mesmo obrigado a se relacionar, seja esse outro de si mesmo, inerente ao ser, demonstrando ao sujeito outra faceta até então desconhecida por ele.

Em seguida, partimos em direção à abordagem da estranheza, criticada por Freud em seu texto, defendida por Jentsch, a qual associa sempre o estranho à incerteza intelectual. Procuramos enfatizar, a partir dessa perspectiva, a interpretação voltada à estética, entendendo esta como a qualidade do sentir, procurando assim manter um distanciamento de uma análise puramente racional.

A partir deste direcionamento, tentamos aproximar a estranheza à clínica, como inicialmente o fez Freud. No entanto, voltamo-nos primordialmente às clínicas de Sándor Ferenczi e de Donald Winnicott, investigando acerca da

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

capacidade, que estes dois analistas demonstraram, de acolher o outro no *setting* analítico.

Observamos que tanto Ferenczi quanto Winnicott não só demonstraram um acolhimento exemplar do outro em suas clínicas, como em alguns casos chegaram mesmo a encorajar o surgimento de um outro desconhecido do paciente. Conferimos estas passagens ao lermos sobre os fantasmas provocados de Ferenczi, bem como na abordagem do brincar feita por Winnicott, propiciando à criança e ao adulto a capacidade lúdica como sinal de saúde.

Algumas semelhanças entre estes dois psicanalistas poderão ser encontradas nesta dissertação, posto que ambos se destacaram pela sensibilidade dispensada ao outro em suas clínicas, chegando, algumas vezes, a abrir mão de suas próprias identidades, de seus papéis de analistas clássicos, para também se apresentarem como outros.

Como lançamos mão da sensibilidade, do 'sentir com', como instrumento primordial ao manejo do estranho, buscamos, na estética e na arte, nossas fontes inesgotáveis do estranhamento, o que nos encaminhou ao estudo da figura mitológica de Dioniso, dentre outras representativas da alteridade, como exemplo da possível transfiguração de um sujeito em outro, enxergando nesta metamorfose uma saudável possibilidade.

Após a análise da estranheza nas clínicas ferencziana e winnicottiana, concluímos ser viável a estranheza no *setting e*, desde que propiciada por um ambiente acolhedor, como o ofereceram estes dois analistas, a estranheza mostrou-se imbuída de reconhecida potência, proporcionando ao paciente o devir, a capacidade de se tornar outro.

Ampliamos nossa perspectiva, em seguida, da clínica psicanalítica para a cultura contemporânea, buscando na atualidade a capacidade de o estranhamento ocorrer.

Para realizar um estudo acerca do estranhamento no período em que vivemos, pesquisamos o que alguns autores contemporâneos tinham a dizer a esse respeito. A conclusão a que chegamos foi a de que estes autores nem sempre combinavam em suas análises críticas sobre esta época, variando bastante quanto à cartografia traçada para este período.

A contemporaneidade conta então com uma vastidão de análises e opiniões a seu respeito, muitas vezes divergentes e até contraditórias. E dentro dessa

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

perspectiva, procuramos enfatizar como o outro, estranho familiar, vem sendo tratado na atualidade.

Deparamo-nos, em nossa análise, com alguns autores que julgaram ser o cenário contemporâneo um espaço totalmente fechado à relação com o outro, reconhecendo na alteridade apenas um caráter utilitário a ser hostilizado inequivocamente, posto que o estranho se apresentaria, pura e simplesmente, como platéia em potencial, ou ainda como inimigo depositário de todo e qualquer afeto negativo.

Esse ponto de vista adotado, o qual se aproximava bastante de um pessimismo incurável, não nos convenceu totalmente como uma análise exaustiva e definitiva, de modo que sentimos a necessidade de aprofundar nossa pesquisa e avaliar *outros* ângulos.

Encontramos, então, alguns mapeamentos da contemporaneidade que distanciavam a neurose, diagnóstico característico da modernidade, do quadro clínico atual. No lugar desta patologia, encontramos tanto o indivíduo sofrendo da mais profunda solidão, incapaz de suportar a presença de outro, mas, paradoxalmente, incapaz de suportar também a falta deste outro, como também o sujeito fragmentado, mais próximo a um quadro limítrofe, denunciando uma abertura à heterogeneidade e à transformação.

A identidade, diante deste último quadro, seria, deste modo, questionada como algo fixo e estável, sendo vista destarte como passível de modificar-se. O encontro com o outro, diferente do eu, é o que propiciaria a relação, reconhecendo nesta o estatuto de peça fundamental à constituição subjetiva.

Diante dessa disparidade de análises da contemporaneidade, algumas aproximando-a da modernidade, outras classificando-a como uma época completamente antagônica àquela, podemos concluir que nossa pesquisa a respeito da viabilidade de a estranheza surgir e ser acolhida neste período atual, assim como se apresentava nas clínicas mencionadas, não pode se propor definitiva.

A estranheza, a qual nos foi apresentada primeiramente como um ramo da estética, variável em sua percepção de acordo com a sensibilidade de cada um, pode então aproximar a constituição subjetiva à criatividade, transformando o fenômeno da vida em obra de arte.

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-ALVES, Rubem (1999) – **O amor que acende a lua**. Campinas: Papirus

-ARÁN, Márcia Ramos (2001) – **O avesso do avesso**: Feminilidade e novas formas de subjetivação. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UERJ. Instituto de Medicina Social

-AUGRAS, Monique (1981) – **O ser da compreensão**. Petrópolis: Vozes

-BARROS, Manoel de (1998) – **Biografia do Orvalho**. *Retrato do artista quando coisa*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record

-BAUMAN, Zygmunt (1998) – **O Mal-estar na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

-BIRMAN, Joel (2000) **– Mal-estar na atualidade**. A psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira

-BORGES, Jorge Luís (1999) – **Ficções**. São Paulo: Globo

-BRANDÃO, Junito (2002) **– Mitologia Grega,** vol.II. Petrópolis: Vozes

-CARROLL, Lewis (1980) – **Aventuras de Alice.** (1871). São Paulo: Summus

-CARVALHO, Bernardo (1989) – **O "Unheimlich" em Freud e Schelling**. *Percurso* n.3. São Paulo: Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae

-DELEUZE, Gilles (1988) – **Diferença e repetição**. [1968]. Rio de janeiro: Graal

-DELEUZE, Gilles (1976) – **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-DELEUZE, Gilles e Parnet, Claire (1997) – **Diálogos.** São Paulo: Escuta

-EAGLETON, Terry (1993) – **A Ideologia da Estética**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

-EHREMBERG, Alain (2000) – **La fatigue d'être soi**. Paris: Éditions Odile Jacob

-ERIBON, Didier (1990) – **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das Letras

-FERENCZI, Sándor – **Transferência e introjeção (**1909). *Escritos Psicanalíticos* (1909 – 1933). Rio de Janeiro:Taurus. 29-60

-FERENCZI, Sándor – **O conceito de introjeção** (1912). *Escritos Psicanalíticos* Rio de Janeiro:Taurus. 61-63

-FERENCZI, Sándor – **O desenvolvimento do sentido de realidade e seus estágios** (1913). *Escritos Psicanalíticos* . Rio de Janeiro:Taurus. 74-88

-FERENCZI, Sándor – **Fenômenos de materialização histérica** (1919). *Escritos Psicanalíticos*. Rio de Janeiro:Taurus. 131-143

-FERENCZI, Sándor – **Prolongamento da "técnica ativa" em psicanálise** (1921). *Escritos Psicanalíticos*. Rio de Janeiro:Taurus. 182- 197

-FERENCZI, Sándor – **Os fantasmas provocados** (1924). *Escritos Psicanalíticos*. Rio de Janeiro:Taurus. 231-238

-FERENCZI, Sándor (1992) – **O problema do fim da análise** (1927). *Obras completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 15- 24

-FERENCZI, Sándor (1992) – **Elasticidade da técnica psicanalítica** (1927/1928). *Obras Completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 25- 36

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-FERENCZI, Sándor (1992) – **Princípio de relaxamento e neocatarse** (1929). *Obras Completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 25- 36

-FERENCZI, Sándor (1992) – **O tratamento psicanalítico do caráter** (1930). *Obras Completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 215- 221

-FERENCZI, Sándor (1992) – **Análise de Crianças com Adultos** (1931).*Obras completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 69- 84

-FERENCZI, Sándor (1992) – **Confusão de línguas entre os adultos e a criança** (1932). *Obras Completas* Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes. 97-106

-FERREIRA, Fernanda (2003) – **'Poderia me dizer, por favor, que caminho devo tomar para sair daqui?' Balint e Winnicott, herdeiros da clínica Ferencziana.** Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica

-FOUCAULT, Michel (2000) – **Nietzsche, a Genealogia, a História**. [1971] *Ditos e Escritos II.* Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

-FOUCAULT, Michel (2000) – **O que são as luzes?** [1984]. *Ditos e Escritos II.* Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

-FOUCAULT, Michel (1985) **– História da Sexualidade 3 – O cuidado de si.** Rio de Janeiro: Graal

-FREUD, Sigmund (1988) – **Sobre a psicopatologia da vida cotidiana** [1901] Edição Standart Brasileira vol.VI. Rio de Janeiro: Imago

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-FREUD, Sigmund (1988) – **Os chistes e sua relação com o inconsciente** [1905] Edição Standart Brasileira vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago

-FREUD, Sigmund (1988) – **Escritores criativos e devaneios** [1908[1907]] Edição Standart Brasileira vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. 131 – 143

-FREUD, Sigmund (1988) – **O interesse da Psicanálise do ponto de vista da ciência da estética** [1913]. *O interesse científico da psicanálise*. Edição Standart Brasileira vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago. 188-189

-FREUD, Sigmund (1988) – **Sobre o narcisismo: Uma introdução** [1914a] Edição Standart Brasileira vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago. 77 – 108

-FREUD, Sigmund (1988) – **Fausse Reconnaissance ('Déjà Raconté') no Tratamento Psicanalítico** [1914b] Edição Standart Brasileira vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago. 205 - 212

-FREUD, Sigmund (1988) – **O Moisés de Michelangelo** [1914c] Edição Standart Brasileira vol.XIV. Rio de Janeiro: Imago

-FREUD, Sigmund (1988) – **Sobre a transitoriedade** [1916[1915]] Edição Standart brasileira vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago. 317 - 319

-FREUD, Sigmund (1988) – **Uma dificuldade no caminho da psicanálise** [1917] Edição Standart Brasileira vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. 147 - 153

-FREUD, Sigmund (1988) – **O estranho** [1919] Edição Standart Brasileira vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago. 235 - 269

-FREUD, Sigmund (1988) – **Além do princípio do prazer** [1920] Edição Standart Brasileira vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. 13 – 75

-FREUD, Sigmund (1988) – **Psicologia de grupo e a análise do ego** [1921] Edição Standart Brasileira vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago. 79-154

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-FREUD, Sigmund (1988) – **O Ego e o Id** [1923] Edição Standart Brasileira vol.XIX. Rio de Janeiro: Imago. 15-80

-FREUD, Sigmund (1988) – **O problema econômico do masoquismo** [1924] Edição Standart Brasileira vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago

-FREUD, Sigmund (1988) – **A negativa** [1925] Edição Standart Brasileira vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago. 263 – 269

-FREUD, Sigmund (1988) – **Inibições, Sintomas e Ansiedade** (1926[1925]) Edição Standart Brasileira vol. XX. Rio de Janeiro: Imago. 81 – 170

FREUD, Sigmund (1988) – **O Mal-estar na civilização** (1930[1929]) Edição Standart Brasileira vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago.67-148

-FREUD, Sigmund (1988) – **Um distúrbio de memória na Acrópole** [1936] Edição Standart Brasileira. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago. 235-245

-FREUD, Sigmund (1988) – **A cabeça da Medusa** (1940 [1922]) Edição Standart Brasileira

-GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo(1990) – **O mal radical em Freud.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar

-HARVEY, David (1992) – **Condição Pós-Moderna** [1989]. São Paulo: Edições Loyola

-HUGO, VICTOR (1997) – **O último dia de um condenado à morte** [1832]. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil

-JAMESON, Fredric (1996) – **A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ática

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-KRISTEVA, Julia (1994) – **Estrangeiros para nós mesmos**. Rio de Janeiro: Rocco

-KUPERMANN, Daniel (2002) – **Humor e sublimação na psicanálise**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ

-LAPLANCHE, Jean (1988) – **A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual.** *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta.

-LISPECTOR, Clarice (1974) – **Contos.** Rio de Janeiro: Francisco Alves

-MACHADO, Roberto (1984) – **Nietzsche e a verdad**e. Rio de Janeiro: Rocco

-NIETZSCHE, Friedrich (1992) – **O Nascimento da tragédia** ou Helenismo e Pessimismo (1871). São Paulo: Companhia das Letras

-NIETZSCHE, Friedrich (1998)– **Genealogia da Moral** – Uma polêmica (1887). São Paulo: Companhia das Letras

-PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto (2000) – **A estética da existência e o cuidado de si como formas de subjetivação**, *Tempo Psicanalítico* n.32. Rio de Janeiro: SPID. 97 – 107.

-PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto (2004) – **Clínicas da subjetivação e críticas da cultura**. *Formas de Subjetivação.* Rio de Janeiro: Espaço brasileiro de Estudos Psicanalíticos. 7-16.

-PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto (2004b) – **Sujeição e Singularidade nos Processos de Subjetivação**. *Agora- Estudos em Teoria Psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa. 23-38.

-ROSSET, Clément (1988) – **O real e seu duplo-** ensaio sobre a ilusão. São Paulo: L & PM

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-ROSSET, Clément (1971) – **A lógica do pior**

-ROUDINESCO, Elisabeth (2000) – **Por que a Psicanálise?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar

-VERNANT, Jean-Pierre(1983) – **Para que servem as religiões** (entrevista) [1980], *Religião e Sociedade* n.9.

-VERNANT, Jean-Pierre (1991) – **A morte nos olhos.** Figuração do Outro na Grécia Antiga – Ártemis e Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar

-WINNICOTT, D.W. (2000) – **Desenvolvimento emocional primitivo** [1945].*Da pediatria à psicanálise* Rio de Janeiro: Imago. 218-232

-WINNICOTT, D.W. (2000) – **Memórias do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade** [1949]. *Da pediatria à psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago 254-276

-WINNICOTT, D.W. (2000) – **Objetos transicionais e fenômenos transicionais** [1951]. *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago 316-331

-WINNICOTT,D.W.(2000) – **Ansiedade associada à insegurança** [1952]. *Da pediatria à psicanálise.* Rio de Janeiro: imago. 163-167

-WINNICOTT, D.W. (2000) – **Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto psicanalítico** [1954] *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. 374-392

-WINNICOTT, D.W. (2000) – **A preocupação materna primária** [1956] *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. 399- 405

-WINNICOTT, D. W. (1971) – **Sonhar, Fantasiar e Viver: Uma História Clínica que Descreve uma Dissociação Primária**. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. 45- 58

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA

-WINNICOTT, D. W. (1971) – **O Brincar: Uma exposição teórica**. *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. 59- 77

-WINNICOTT, D.W. (1971) – **A criatividade e suas origens.** *O brincar e a realidade* Rio de Janeiro: Imago. 95-120

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 0311025/CA