

**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
DOUTORADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
LABORATÓRIO DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL E
PSICANÁLISE**

**A REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE E SUAS REPERCUSSÕES
CLÍNICAS COM O APORTE DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM
KIERKEGAARD**

ESPERIDIÃO BARBOSA NETO

Recife

2015

ESPERIDIÃO BARBOSA NETO

**A REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE E SUAS REPERCUSSÕES
CLÍNICAS COM O APORTE DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM
KIERKEGAARD**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Universidade Católica de Pernambuco, composta pelos professores Dr. Zeferino de Jesus Barbosa Rocha (presidente), Dra. Ana Lúcia Francisco, Dra. Edilene Freire Queiroz, Dr. Lincoln Braga Villas Boas, Dr. Walter Matias Lima, Dra. Elizabete Regina Almeida de Siqueira (suplência interna) e Dra. Jertzui Mendes Torres Tomaz (suplência externa), como requisito final para a obtenção do título de Doutor em psicologia clínica.

Orientação: Prof. Dr. Zeferino de Jesus Barbosa Rocha

Recife

2015

**A REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE E SUAS REPERCUSSÕES
CLÍNICAS COM O APORTE DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM
KIERKEGAARD**

ESPERIDIÃO BARBOSA NETO

PROF. DR. ZEFERINO DE JESUS BARBOSA ROCHA

Tese de doutorado submetida à banca examinadora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Zeferino de Jesus Barbosa Rocha

Presidente

Profa. Dra. Ana Lúcia Francisco

Examinadora interna

Profa. Dra. Elizabete Regina Almeida de Siqueira

Examinadora interna

Prof. Dr. Lincoln Braga Vilas Boas

Examinador externo

Prof. Dr. Walter Matias Lima

Examinador externo

Recife, janeiro de 2015

Tento fazer da escrita arte. O pintor, usando a tinta, põe seu objeto de criação na tela vazia; o escultor, com o escopro, tira o excedente da matéria para revelar sua criação (Leonardo da Vinci). Ambos, cada um por métodos distintos, apresentam o objeto imaginado e inédito. Eu, primeiro acolho as ideias científicas, aglomerando palavras, a partir dos princípios teóricos. Sistematizo tudo, mais ou menos, segundo o objetivo da minha escrita. E tento a arte: em cada uma das inúmeras vezes que retomo o texto, reescrevo. Contorno excessos e agrego novos elementos, numa reestruturação contínua. Esforço-me para fazer aparecer a ideia pensada e ser compreendido. Em cada repetição, contorno o que em mim está solto, e que as palavras, a princípio, não dão conta.

Com estas palavras, e pelo labor desta tese, faço uma especial homenagem ao meu orientador, Zeferino Rocha. Ele, pela sua experiência, ensinamento, postura e humildade, ensinou-me a ser aprendiz.

ENTRE OS QUE FORAM E OS QUE VIRÃO

João Fernandes de Araújo e Maria Emília de Araújo se casaram em 1939. Ele faleceu em 2003. Ela, em 2011, no primeiro semestre deste doutorado. Meus pais escreveram certo por linhas difíceis. Edificaram uma geração firmada em princípios éticos sólidos e acreditaram numa vida melhor para seus descendentes. Tenho levado a sério essa herança.

Aprendi a ler com a Professora Letice Santana. Meu primeiro livro de leitura foi *Rio Turbulento*, presente da Professora Quitéria Silva Melo. Entendi que a vida é permeada por sonhos, persistência, conquistas; o curso da existência exige esforço contínuo e certa ironia; tudo tem seu tempo.

O professor Dr. Zeferino Rocha é meu orientador desde 2008. Destaco sua sabedoria, paciência e atitude respeitosa. A professora Dra. Elizabete Siqueira deu valiosa contribuição a nossa pesquisa. O professor Dr. Lincoln Villas Boas tem acompanhado, de certa forma, este percurso: apresentou-me a psicanálise no curso de graduação, foi meu supervisor clínico e avaliador da dissertação de mestrado, continua dando suporte. O Professor Dr. Walter Matias deu apoio a este trabalho, desde o projeto. A professora Dra. Ana Lúcia é exemplo de dedicação à pesquisa. A professora Jerzui não me negou sua atenção.

Agradeço a professora Dra. Edilene Freire. Nesses anos, participei do Laboratório de Psicopatologia fundamental, sob sua coordenação. Ela avaliou esta pesquisa desde o Projeto, tendo feito valiosas contribuições. Em momentos de perdas importantes, citou dizeres do seu querido pai: “um soldado não baixa a guarda”. Levo isto comigo.

Meu profundo respeito por todo o quadro de docentes do Programa de Pós-graduação da UNICAP. Minha admiração pelos seus funcionários, a exemplo de Nélia Queiroz e Marco Antônio (Marquinhos).

Maria Luiza Soares apoiou, incondicionalmente, este projeto, e muitos outros. Ela é testemunha dos meus esforços, fez o que lhe foi possível e comemora cada êxito dessa caminhada.

Tem sido um privilégio contar com a amizade e valiosíssimas contribuições das colegas Sarah Vasconcellos, Paula Barros e Priscilla Machado. Pessoas especiais.

A João Irênio e Nanette Frej, cada um na sua luta. Que não lhes falem forças.

Nessa história, todos somos elos. Tia Emília e Tio Vera Cruz, de longe, na memória, continuarão iluminando nossa estrada. Sei da minha responsabilidade, estou integrado no discurso do Outro, como disse Lacan: “*porque não se pára a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo (...) a outrem*”. Reelaborar este discurso é meu esforço permanente, o que contempla as palavras de Goethe: “*aquilo que herdastes, adquiere-o para poder possuí-lo*”.

O sonho continua.

Aleph, Ana Beatriz, Andressa, Anna Emília, Arthur. Breno Phael. Caio. Diego, Douglas. Enalda, Ethan, Everton Araújo, Ewerton Nunes. Gabriel Oliveira, Gabriel Silva, Gabriel Wallace, Geysca. Harley. Igor. Josineide, Júlia Gabriely, Júlia Soares. Kaique, Karyllane. Larissa, Layla, Lays, Layse, Laysla, Lucas. Manoel, Maria Luiza Barbosa. Nairycarla, Nathalia Silva, Nathalia Victória, Nathanne. Raphael, Rhoan, Rodolfo, Romilson Jr., Ryan. Stefanny. Vitor Rafael, Vitor Rodrigues.

O CONCEITO DE REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE E SUAS REPERCUSSÕES CLÍNICAS COM O APORTE DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD

Resumo: o tema da repetição atravessa toda a teoria psicanalítica, tendo se constituído um dos seus conceitos fundamentais. Freud elaborou o conceito de repetição a partir de sua experiência clínica e Lacan o situou na ordem do Real. No campo da Filosofia, a repetição foi conceituada pelo filósofo Kierkegaard, pensador dinamarquês do Século XIX. O conceito psicanalítico de repetição é distinto do da Filosofia, no entanto, eles se entrelaçam em alguns pontos. A clínica psicanalítica se apresenta como lugar da repetição e da fala; nela, conforme a articulação que fazemos, o sujeito é pensado, também, a partir da *existência*, segundo a concepção kierkegaardiana. Esta pesquisa é de natureza teórica e utiliza alguns fragmentos clínicos; tem como objetivo geral analisar o conceito de repetição na Psicanálise, com o aporte do conceito kierkegaardiano de repetição, ressaltando as repercussões clínicas na interface dos dois conceitos. Os objetivos específicos são: investigar o conceito de repetição em Freud e Lacan; estudar o conceito de repetição em Kierkegaard; situar a clínica psicanalítica como lugar da repetição e da fala; destacar a criatividade no processo clínico, considerando a positividade da repetição segundo o ponto de vista de Kierkegaard articulado ao da Psicanálise. Como referencial teórico, utilizaremos as teorias de Freud, Lacan e Kierkegaard. O texto é apresentado em três capítulos: no primeiro, trabalhamos o conceito de repetição a partir das elaborações teóricas de Freud e a contribuição teórica de Lacan; no segundo capítulo, apresentamos o conceito de repetição em Kierkegaard; no terceiro capítulo, situamos as repercussões clínicas do conceito psicanalítico de repetição na interface com o conceito kierkegaardiano, considerando a demanda do sofrimento no contexto do sujeito na atualidade. Como conclusão, apresentamos uma reflexão a respeito do sujeito enquanto capaz de elaborar a experiência afetiva do trauma e toda a excitação recebida como herança, no sentido de construir algo que lhe pertença. Esperamos que a aproximação entre a Psicanálise e a Filosofia kierkegaardiana contribua para uma melhor compreensão do conceito de repetição e, sobretudo, para enriquecer o trabalho clínico.

Palavras-chave: pulsão; compulsão à repetição; existência; fala; psicanálise.

THE REPEATITION IN PSYCHOANALYSIS AND ITS CLINICAL REPERCUSSIONS WITH THE SUPPORT OF THE CONCEPT OF REPETITION FROM KIERKEGAARD

Abstract: The theme of repetition crosses the entire psychoanalytic theory, having become one of its fundamental concepts. Freud developed the concept of repetition from his clinical experience and Lacan placed the order of the Real. In the field of Philosophy, repetition was defined by the philosopher Kierkegaard, a Danish thinker of the nineteenth century. The psychoanalytic concept of repetition is distinct from philosophy; however, they are intertwined in some points. The psychoanalytic clinic is presented as a place of repetition and speech; therein, according to the articulation we made, the subject is also thought from the existence, according to Kierkegaard's conception. This research is of theoretical nature and uses clinical fragments; has as main objective to analyze the concept of repetition in psychoanalysis, with the contribution of Kierkegaardian concept of repetition, highlighting the clinical implications at the interface of the two concepts. The specific objectives are: to investigate the concept of repetition in Freud and Lacan; study the concept of repetition in Kierkegaard; situate the psychoanalytic clinic as a place of repetition and speech; highlight the creativity in the clinical process, considering the positivity of repetition from the point of view of Kierkegaard articulated with the Psychoanalysis. As theoretical reference we use the theories of Freud, Lacan and Kierkegaard. The text is presented in three chapters: in the first chapter, we work with the concept of repetition from the theoretical elaborations of Freud and Lacan's theoretical contribution; in the second chapter, we present the concept of repetition in Kierkegaard; in the third chapter, we situate the clinical implications of the psychoanalytic concept of repetition in the interface with the Kierkegaardian concept, considering the demand of the suffering in the subject's present context. In conclusion, we present a reflection on the subject as capable of developing an affective experience of trauma and all the excitement received as inheritance, to build something that belongs to him. We hope that the approach between psychoanalysis and Kierkegaard's philosophy contributes to a better understanding of the concept of repetition and, above all, enriches the clinical work.

Keywords: drive; repetition compulsion; existence; speech; psychoanalysis

LA REPETICIÓN EN EL PSICOANÁLISIS Y LAS REPERCUSIONES CLÍNICAS CON LA CONTRIBUCIÓN DEL CONCEPTO DE REPETICIÓN DE KIERKEGAARD

Resumen: El tema de la repetición atraviesa toda la teoría psicoanalítica, habiendo sido constituido uno de los conceptos fundamentales. Freud elaboró el concepto de la repetición de su experiencia clínica y Lacan lo situó en la orden del Real. En el campo de la filosofía, la repetición fue conceptualizado por el filósofo Kierkegaard, pensador danés del siglo XIX. El concepto psicoanalítico de la repetición es distinto de la filosofía, sin embargo, que se entrelazan en algunos puntos. La clínica psicoanalítica se presenta como un lugar de la repetición y el habla; en el mismo, conforme la articulación que hacemos, el sujeto se piensa, también a partir de la existencia, según la concepción de Kierkegaard. Esta investigación es teórica y utiliza algunos fragmentos clínicos; tiene como principal objetivo analizar el concepto de repetición en el psicoanálisis, con la contribución del concepto de Kierkegaard de la repetición, destacando las implicaciones clínicas en la interface de los dos conceptos. Los objetivos específicos son: investigar el concepto de repetición en Freud y Lacan; estudiar el concepto de repetición en Kierkegaard; situar la clínica psicoanalítica como un lugar de la repetición y el habla; resaltar la creatividad en el proceso clínico, teniendo en cuenta la positividad de la repetición desde el punto de vista de Kierkegaard articulado a Psicoanálisis. El referencial teórico utilizado fue las teorías de Freud, Lacan y Kierkegaard. El texto se presenta en tres capítulos: el primer, trabajamos el concepto de repetición de las elaboraciones teóricas de Freud y de las contribuciones teóricas de Lacan, en el segundo capítulo, se presenta el concepto de repetición en Kierkegaard; en el tercer capítulo, situamos las implicaciones clínicas del concepto psicoanalítico de la repetición en la interface con el concepto de Kierkegaard, considerando la demanda del sufrimiento del sujeto en el contexto actual. En conclusión, se presenta una reflexión sobre el sujeto como capaz de desarrollar la experiencia afectiva de trauma y toda la emoción recibido como herencia, para construir algo que le pertenece. Esperamos que el acercamiento entre el psicoanálisis y la filosofía de Kierkegaard contribuya a una mejor comprensión del concepto de repetición y, sobre todo, para pueda enriquecer el trabajo clínico.

Palabras clave: pulsión; compulsión a la repetición; existencia; habla; psicoanálisis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Psicopatologia Fundamental e a repetição	17
Interesse pela pesquisa	18
Proposição	19
Objetivos	20
Tema da pesquisa – delineamento de termos	20
Roteiro metodológico	21
I. O CONCEITO DE REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE	25
A ELABORAÇÃO DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM FREUD	26
Repetição como retorno das representações recalçadas	26
Repetição	31
Recordação	33
Regressão freudiana como repetição	34
Repetição como compulsão	37
Pulsão de morte	41
O caráter compulsivo da repetição	43
O domínio da pulsão e o jogo do <i>fort-da</i>	46
Repetição e gozo na perspectiva freudiana	48
Repetição como função de recuperação	50
O CONCEITO DE REPETIÇÃO NA TEORIA DE LACAN	52
O inconsciente lacaniano	53
Significante	55
Real	59
Repetição no contexto do Real	63
Tiquê e Autômaton	65
Automatismo de repetição	69
A noção do conceito de gozo em Lacan	70
II. ESTUDO DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM KIERKEGAARD	76
SÖREN KIERKEGAARD	77

Influência teórica.....	79
Pseudonímia	81
A SINGULARIDADE	83
A EXISTÊNCIA	89
Dimensão Estética	90
Dimensão Ética	96
O salto e a Dimensão Religiosa	100
conceito de existir	103
O INSTANTE	108
O CONCEITO DE REPETIÇÃO	112

III. AS REPERCUSSÕES CLÍNICAS DO CONCEITO PSICANALÍTICO DE REPETIÇÃO NA SUA INTERFACE COM O CONCEITO DE REPETIÇÃO

KIERKEGAARDIANO	120
O HOMEM PENSADO PELA PSICANÁLISE E POR KIERKEGAARD	121
O sujeito do desejo na perspectiva psicanalítica	122
O indivíduo singular na filosofia de Kierkegaard.....	126
Para uma nova configuração de sujeito	127
A CLÍNICA PSICANALÍTICA E ALGUNS DESDOBRAMENTOS COM O APORTE DO CONCEITO KIERKEGAARDIANO DE REPETIÇÃO	134
O processo clínico (a clínica como lugar da repetição e da fala)	135
Fala como função terapêutica	136
Fala metafórica como tentativa de nomeação	142
O efeito de sentido	145
A clínica do Real	148
Repetição e criatividade no contexto clínico	153
Criatividade na dialética da repetição	156
A impossibilidade de restauração da perda e a ideia de renascimento na análise (Perder e criar, ou: perder e ganhar).....	162
Sozinho (existencialmente) com o outro	164
Trâmites da análise	166
Freud, Lacan, Kierkegaard	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS	175
REFERÊNCIAS	183

INTRODUÇÃO

O que se constitui realidade, para nós, encontra-se nos parâmetros de algum sentido; o resto, o inimaginável, é caos, silêncio absoluto. O homem sempre buscou explicação a respeito da sua origem, não se detendo no limite do conhecimento científico; ele conta com as narrativas mitológicas, um recurso possível. O que sabemos a respeito da anterioridade do humano, é um saber construído no *só depois*, segundo o que nossa linguagem permite. Após o suposto “caos”, deve ter surgido a vida, regida por vias instintivas segundo as condições de determinadas épocas. Depois, o instintivo perdeu a consistência, dando lugar a um vazio de respostas biológicas; instaurou-se uma falta, e dela, o humano. A palavra é precedida por esses acontecimentos, ela se institui a partir do humano.

A fronteira entre a anterioridade e a palavra é habitada por *registros* – forjados pela linguagem, e incorporados por ela - de acontecimentos que se transformaram em modelos a serem pensados e seguidos pelos homens: “o homem das culturas arcaicas e primitivas repete esse modelo, sendo que é através dessa repetição que os fatos do cotidiano ganham sentido e realidade” (Garcia-Roza, 2003, p. 27-28). Essa realidade foi se constituindo na medida em que se a reconhecia como repetição do modelo. O homem repete; não havendo a repetição, o mundo manter-se-ia no caos.

A evolução humana - segundo a proliferação de indivíduos, suas relações, feitos e conflitos - trouxe maior complexidade à vida. A ideia de repetição adquiriu diversos sentidos e desdobramentos. Um deles está vinculado ao sofrimento psíquico, observado sob o ponto de vista da clínica psicanalítica.

A *repetição* atravessa toda a história da Psicanálise, tendo se tornado um dos seus conceitos fundamentais. Sigmund Freud começa a elaboração do conceito de repetição em 1914, no Artigo *Recordar, repetir e elaborar*. No texto *Além do princípio de prazer*, de 1920, ele reformula a teoria da repetição e Nas *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*, de 1932, considera a compulsão à repetição um processo que funciona no sentido de reconstituir o aparelho psíquico. Então, situamos a repetição como um conceito clínico: preso pelo ato, o sujeito revive a experiência dolorosa do trauma, visando consumá-la como repetição do mesmo.

Jacques Lacan trata da repetição em vários momentos da sua elaboração teórica. No texto *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*, de 1955, ele fez uma leitura da repetição em Freud, utilizando o termo *automatismos de repetição* para

nomear seus efeitos objetivos. No livro *A identificação*, de 1962, introduziu sua própria teoria sobre a repetição, utilizando-se da figura do *toro* no qual representou as dimensões dessa repetição, isto é, o automatismo e o inconsciente; e no Seminário *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, de 1964, consolidou sua teorização sobre o tema, usando os termos *Tiquê* e *Autômaton* para designar os dois níveis de movimentos simultâneos da repetição.

Nos últimos anos, diversos autores têm publicado livros e artigos sobre a compulsão à repetição, no contexto clínico. Elencamos alguns dos mais relevantes:

Laplanche (1988) trabalha o conceito de pulsão em Freud, estendendo-o ao de compulsão à repetição. A humanização, no indivíduo, tem início no momento em que o instintivo dá lugar ao pulsional. O autor explica que na compulsão à repetição, a sexualidade se desmembra em dois aspectos: pulsão de vida (Eros) e pulsão de morte. Eros toma, apenas, parte da sexualidade: a de conservar o objeto e, também, o eu como objeto primeiro. A pulsão restante é incontrollável, e não se liga a representações; ela se encontra no nível mais profundo do *Isso*, razão pela qual retorna com toda a força, ameaçando a organização do eu.

Gutiérrez-Terrazas (2002) refuta a ideia da *pulsão de morte* sob o ponto de vista biologizante; trata-se de algo “profundamente desgarrado” da ordem biológica ou natural, diz ele. Quando Freud se refere à tendência a retornar a um estado anterior, isso não significa a morte do organismo, mas do *eu*, pela autodestruição e desligamento pulsional que o fragmenta. O autor “re-situa” o conceito de pulsão de morte dentro de um enquadramento metapsicológico ordenador, que possa repor os termos “vida” e “morte” no plano do psíquico, em contraposição ao biológico. Justifica que só o psíquico é investigado pela “situação psicanalítica”, e *situa* o conceito de compulsão à repetição de modo esclarecedor, observando o entrave pulsional e os atos do sujeito: a compulsão à repetição marca a impossibilidade da pulsão de evacuar, recusa à descarga total, o que interfere sobre o sujeito de modo a causar-lhe intenso sofrimento. Há um fator que entrava, algo suspenso por conta do trauma; “a compulsão à repetição não é a origem, não é o ponto de partida, mas sim uma consequência da presença do pulsional no ser humano, ou no funcionamento do psiquismo” (p. 4).

Garcia-Roza (2003) faz uma interpretação dos textos de Freud, sobretudo a respeito da pulsão de morte, dando a esta uma conotação positiva, de grande contribuição à clínica. Para Freud, “a repetição substitui a recordação, e se ela num primeiro momento é tomada sob um aspecto puramente negativo (como resistência),

num segundo momento ela é considerada como o fundamento da transferência e produtora de novidade” (Idem, p. 32). A repetição, pelo menos num primeiro momento, é o que impede a reminiscência, é, também, “o sinal irrecusável do conflito psíquico; se por um lado é uma forma de resistência, por outro é o mais poderoso dos instrumentos terapêuticos” (Idem). Para esse autor, em Kierkegaard repetição não é reminiscência, como concebiam alguns filósofos gregos em relação ao conhecimento. Kierkegaard invoca o sentido grego do termo: a repetição no sentido grego (não dos filósofos gregos) é uma “singularidade (...) que afirma a eternidade mas não a permanência. (...) o eterno retorno de que nos falam os gregos aponta para o que podemos chamar de repetição diferencial” (Idem, p. 31).

Soler (2004) faz um percurso pela teoria de Jacques Lacan para tratar da repetição como conceito clínico. A ela surpreende o fato de Lacan citar Kierkegaard freqüentemente, e se detém na obra do filósofo em vários momentos. No Capítulo 7, ocupa-se, quase que inteiramente, a comentar o Livro *A Repetição*, vinculando o conceito à teoria de Lacan. Para ela, Kierkegaard trata de uma repetição em conexão com um sujeito livre, repetição positiva na medida em que “nela se manifesta a liberdade em ato” (Idem, 2004, p. 107, tradução nossa¹), este ato introduz a novidade ou renascimento.

Santos (2002), no contexto da repetição, trabalha a fala na transferência: “o analista não pode se privar da oportunidade de ser investido como objeto libidinal para ter acesso à história das escolhas objetais” (Idem, p. 74). O trabalho psíquico de recordar só pode ser feito pelo próprio sujeito, segundo o tempo e esforço pertinente no material inconsciente. Na compulsão à repetição, o ato não é ação motora, é fala – o ato pode conter uma ou outra – como efeito do inconsciente. A ação motora ignora qualquer saber, enquanto que o ato, na transferência, deve ser lido como retorno do recalado mas que não pode ser dito, que há busca de uma satisfação perdida, não importando os caminhos (Idem, p. 87).

Bernardes (2003) trata da fala na perspectiva terapêutica, a partir dos conceitos lacanianos de Real e de Outro. A ação da palavra, na transferência, produz uma elaboração de saber; por ela se faz falar o que não é possível ser dito. Quando o sujeito fala na situação analítica ele diz mais do que sabe, é porque a relação transferencial o põe numa dimensão além daquela do seu domínio. Enquanto a fala se endereça ao

¹ “en ella se manifiesta la libertad en acto”

analista, não basta que este a escute, ele deve se posicionar: há que se pontuar, intervir, interpretar. Na interpretação, a palavra do analista funciona como chave que instiga o trabalho de elaboração do falante. É por isso que a interpretação não é comunicada ao paciente logo que se tem o indício da origem do sintoma, é preciso esperar o tempo do trabalho psíquico. A autora faz referência à perlaboração (*Durcharbeitung*), trabalho de descoberta e de ressignificação, pelo qual se invocam as experiências sem representação. Nesse processo, repetir é remeter-se ao trabalho, retrabalhar, continuar quantas vezes for necessário, prosseguir por cem vezes ou mais (atravessar de ponta a ponta), até onde for preciso, a dimensão em que as palavras possam dizer, que se faça falar o não-dito: “trabalhar qualquer coisa a fundo, até o fim, de um lado a outro; examinar a fundo” (Idem, p. 38).

Rosenfeld (1998) estudou a metáfora no contexto da clínica e da repetição, destacando o trabalho psíquico de ressignificação da experiência afetiva do trauma. A palavra metafórica torna-se instrumento de linguagem capaz de promover uma aproximação do indizível. A “boa metáfora” é polissêmica, é aquela que, em poucas palavras, diz infinitas coisas, abre-se para diferentes interpretações, provoca, insinua, afeta; ela revela e esconde, libera emoção, produz encontro e estranheza, abre regiões de possibilidades e significações. O objetivo da fala metafórica do analista, na interpretação, é atingir os afetos estagnados, dar-lhes mobilidade. A palavra metafórica “pode pescar a não-palavra (...) palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se inscreve” (Idem, p. 97).

O tema da repetição também tem sido objeto da Filosofia. Sören Kierkegaard, filósofo dinamarquês da primeira metade do Século XIX, teorizou a repetição no contexto da existência. Não se trata da ordem patológica, mas de um movimento no sentido da superação, por parte do indivíduo, diante das perdas que a vida lhe impõe. Diversos autores, na atualidade, publicaram trabalhos sobre a repetição kierkegaardiana, aproximando-a ao conceito psicanalítico de repetição:

Almeida (2005) diz que *A repetição* de Kierkegaard focaliza, principalmente, a capacidade do sujeito de *retomar* as experiências do passado no sentido de transformá-las: “a ‘retomada’ evoca, sobretudo, um segundo começo, uma nova vida e, por conseguinte, uma nova criação e uma ‘reconciliação’” (Idem, p. 189). Para Kierkegaard, segundo este autor, “a ‘reconciliação’ é a retomada no seu sentido mais eminente e mais radical. É sempre o mesmo ‘eu’ que se renova, se refaz e se modela a cada instante, a cada final e a cada recomeço” (Idem). Almeida aproxima Kierkegaard e Freud; afirma

que ambos tratam de questões relacionadas à existência - a vida e a morte, o prazer e a dor, a felicidade e o sofrimento: “o que finalmente está em jogo é a questão do sujeito ou do desejo na sua eterna satisfação-insatisfação, no seu eterno superar-se e começar de novo” (Idem, p. 190). Estamos no âmbito da construção e da destruição, embora se tratando de casos clínicos, por um lado, e condição humana, por outro. Tanto em Freud, pela repetição, quanto em Kierkegaard, pela retomada, “o que finalmente está em jogo é a questão do sujeito ou do desejo na sua eterna satisfação-insatisfação, no seu eterno superar-se e começar de novo” (Idem).

Almeida e Atallah (2008) afirmam que o mais importante, tanto no registro da Psicanálise quanto no da Filosofia de Kierkegaard, é a repetição enquanto investida no sentido do novo, advento de uma ordem. A nova ordem implica superação de um estado de sofrimento, cujo sujeito não renuncia as sucessivas procuras do “tomar de novo”, apesar do obstáculo. Os autores fazem referência à figura bíblica de Jó, tratada por Kierkegaard em *A repetição*, que recebeu em dobro tudo que perdera, sendo esta a retomada propriamente dita. “(...) esse dobro não é nem uma soma do que ele tinha com mais um pouco, nem o mesmo. Seu prêmio dado por Deus é o novo” (Idem, p. 3).

Bustos (2009) escreve que, em Kierkegaard, assim como em Freud, a repetição, a princípio, sempre implica sofrimento, e, num segundo momento, é possível uma ascendência. Tanto na Filosofia como na Psicanálise, a passagem da repetição do mesmo à repetição diferenciada corresponde à transformação de quantidade em qualidade. Kierkegaard, diz o autor, considera, por um lado, a *repetição do mesmo* igual a da vez anterior; a *repetição estética*, ligada ao prazer, à recordação plena e pura, e, por outro lado, a *repetição espiritual ou verdadeira*. As duas primeiras (igual, plena e pura) são impossíveis: não acontece uma repetição do mesmo modo, como na primeira vez, completa. A repetição espiritual é que é a autêntica, surge do sofrimento e não, necessariamente, da busca do prazer, da totalidade ou do acontecimento traumático. Em Freud, há a repetição do mesmo e a repetição diferenciada. Esta, na relação transferencial, ocorre no sentido de trabalhar o que não foi consumado.

Cuervo (2006) distingue, para efeito de compreensão, a repetição na Psicanálise e em Kierkegaard: na primeira, repete-se como busca incessante por um objeto que nunca é encontrado, mas que tolhe o sujeito, este condenado à insatisfação; em Kierkegaard, não se trata de patologia, mas de situação existencial, repetição como saída do círculo, rompimento do obstáculo que trava o indivíduo, impedindo-o das possibilidades humanas. O autor analisa a origem epistemológica do termo repetição:

Gjientagelse, repetição, retomada, reintegração – esforço e possibilidade de recuperar o que se havia perdido. Por exemplo: “se trata de recuperar o amor como a primeira vez, que cada vez seja a primeira” (Idem, p. 4, tradução nossa²);

Farago (2009) esclarece que do ponto de vista filosófico, a repetição não é neurótica. O sofrimento, na perspectiva kierkegaardiana, é inerente à existência; cabe ao indivíduo transcender apesar e por causa dele, buscar a síntese entre o finito e infinito, o possível e impossível, num constante estado de superação. Kierkegaard distingue o sofrimento da existência do sofrimento da vida empírica (patologia). O drama da existência está relacionado a “ter acesso a si mesmo e, em seguida, ajudar os outros a chegarem à sua singularidade própria” (Idem, p. 48), ao passo que a enfermidade pode estar no âmbito das adversidades do cotidiano. Necessário se faz trabalhar a questão: qual o papel da clínica psicanalítica, neste contexto?

Diez (2010) faz uma considerável aproximação entre o conceito de repetição em Kierkegaard e na Psicanálise. Kierkegaard pensa o movimento da repetição como condição própria da existência, sob a dialética passado-futuro. Toda a vida é uma repetição, esta é e sempre será uma transcendência: ir além, transcender os limites do estabelecido. Cada repetição faz o homem transcender a algo novo antes não considerado, que “agora se faz evidente por um retorno do passado no presente” (Idem, p. 16). Para a Psicanálise, o sujeito repete não no sentido, apenas, de acontecimentos do passado, mas além do princípio de prazer: ele quer alcançar (em cada retorno, ainda que seja do mesmo) “algo que transcende os limites da sua existência atual”, visando aproximação a uma experiência de plenitude, relacionada ao objeto de desejo. Trata-se do impossível, “um movimento de transcendência sempre fracassada” (Idem, p. 17).

Ferrante (2010), referindo-se a Kierkegaard, diz que “a vida é uma repetição”. A existência se constitui do que já foi, e que agora começa a existir de novo. “A existência está fundada na repetição como novidade” (Idem, p. 2, tradução nossa³). O autor distingue recordação de repetição: enquanto na recordação se trata de algo já constituído, na repetição entra em jogo a arbitrariedade, algo absolutamente novo. “(...) o ‘salto’ que prevê Kierkegaard entre reminiscência e repetição é análogo à separação

² “se trata de recuperar el amor como la primera vez, que cada vez sea la primera”

³ “la existencia esta fundada en la repetición como novedad”

que efetua Lacan entre transferência e repetição, entre cadeia significante e objeto” (Idem, p. 4, tradução nossa⁴).

Adorno (2010) faz uma análise do *Estético* em Kierkegaard. O indivíduo volta-se, prioritariamente, para a exterioridade, o prazer imediato, destacando-se a incapacidade de repetição, um modo de vida carente de sentido. Existir é um viver sem fórmulas, sem um guia, e o indivíduo está sozinho nessa tarefa; ele não encontra, sequer, explicação que lhe indique de onde vêm as determinações da existência, não há quem determine. Sem respostas à indagação a si mesmo, tomando decisões, reunindo forças e sabedoria para dar conta do que se lhe apresenta como desafio, o indivíduo segue traçando seu caminho. Existir é uma contínua instabilidade: uma tal exaltação, alguma forma de desgosto e inconformismo. Tudo isso, no entanto, dá a chance de reunir, ao mesmo tempo, forças para não se deixar vencer pela apatia.

Cortés (1985) faz uma análise filosófica do conceito psicanalítico de repetição. Toda repetição inclui dois elementos que se movimentam dialeticamente: série de criatividade e série de reiteração (evocação da anterioridade, retorno). A repetição diferenciada (criativa) é marcada pela falta, enquanto que a repetição do mesmo o é pela anulação da falta, mantendo-se a ideia de completude. O sentido da falta quebra a série contínua de repetição do mesmo, e dá-se a criação; por outro lado, o sentido de presença (completude) quebra a série descontínua de repetição diferenciada ou criativa, ocorrendo a reiteração da anterioridade. Cada uma destas séries opostas vai sendo quebrada na medida em que uma evoca a outra, dando-se a síntese. Repetição é síntese.

Ressaltamos que todos os autores citados, pelas suas publicações que tentam aproximar o conceito de repetição em Psicanálise ao de Kierkegaard, têm contribuído no sentido da clínica psicanalítica, embora não o fazendo com o aprofundamento que aqui pretendemos. Quanto aos textos de Laplanche, Rosenfeld e Cortés, datados do final do Século passado, suas contribuições se fazem atuais, segundo nosso entendimento.

O conceito de repetição na Psicanálise difere do da Filosofia kierkegaardiana, sobretudo por se tratar de áreas de conhecimento com registro epistemológico e objetivos distintos. A Psicanálise o teoriza no contexto da clínica, Kierkegaard no campo da existência. Porém, ambos os conceitos se entrelaçam em alguns pontos. Tanto a psicanálise quanto Kierkegaard tratam da repetição como inerente à vida, na medida

⁴ “el ‘salto’ que prevé Kierkegaard entre reminiscencia y repetición es homólogo a la separación que efectúa Lacan entre transferencia y repetición, entre cadena significante y objeto”

em que repetir se constitui esforço do sujeito para superar-se diante das limitações do humano, enquanto a ausência dessa tentativa tenderia para a morte.

O diálogo entre Psicanálise e a Filosofia de Kierkegaard é oportuno e necessário. Os problemas de um e de outro se correspondem: “se trata de estabelecer vínculos de comunicação que revelem a verdadeira natureza do humano” (Diez, 2010, p. 19). Essa “comunicação” entre pensadores pode ser feita considerando-se seus pontos comuns ou contradições; também segundo o contexto do tempo - autores de uma mesma época, ou de momentos históricos distintos. Essa aproximação visa uma causa maior; aqui, especificamente, tentaremos responder a questões de interesse do bem-estar humano, para o qual nossa pesquisa se direciona. Freud sonhou com uma ciência capaz de amenizar o sofrimento psíquico, um conhecimento que pudesse ser reconhecido pela comunidade científica e pelo homem comum. Kierkegaard pensou um indivíduo capaz de superar a si mesmo; ele teve como método uma dialética que agrega o velho e o novo, e, sobretudo, mantém a tensão, inerente à existência. Ambos os autores, quando pensaram a vida e a morte, posicionaram-se no sentido de uma ação do indivíduo, que lhe outorgasse dignidade como ser humano.

A psicopatologia fundamental e a repetição: A psicopatologia fundamental coloca questões diferentes, que se confrontam para o debate. Nossa tese visa ressaltar a contribuição desse “encontro” entre pontos de vistas - Psicanálise e a Filosofia de Kierkegaard - em relação à repetição, como fontes para uma melhor compreensão da clínica, enquanto lugar de acolhida do sofrimento, ressignificação e reestruturação do sujeito

Não pretendemos teorizar a clínica por meio do conceito kierkegaardiano de repetição, mas refletir melhor sobre ela, a partir da contribuição filosófica. Nosso estudo leva em conta o que foi o ofício de Freud: ele construiu os conceitos da psicanálise a partir da sua experiência clínica, a duras penas, criando uma metapsicologia que dava suporte, a ele e aos psicanalistas, em função da prática clínica. No contexto metapsicológico, a especulação teórica avançava tanto quanto a prática: ora uma, ora outra se adiantava no processo das descobertas, construindo-se o avanço teórico-prático. Em certo trecho do *Além do princípio de prazer*, escreveu Freud: “na obscuridade que reina atualmente na teoria dos instintos [pulsões], não seria avisado rejeitar qualquer idéia que prometa lançar luz sobre ela” (Freud, 1920/1976, p. 74).

Seguimos a concepção de Freud a respeito da ciência, no sentido de uma formulação teórica sempre incompleta e que, por isso, aceita novas contribuições. Nossa tarefa é alargar os horizontes da invenção freudiana, numa época em que a psicanálise é convocada por uma demanda específica de sofrimento, *o não saber o que se quer* posto como sintoma.

Interesse pela pesquisa: O interesse pelo tema desta pesquisa originou-se a partir do nosso exercício clínico. Casos nos quais se destaca a repetição surgem com frequência. A clínica e o retorno à leitura do texto *Além do Princípio de prazer* (Freud, 1920/1976) aguçaram nossa disposição para elaborar um projeto de pesquisa, que resultou na dissertação de mestrado “*O conceito de repetição na psicanálise freudiana: ressonâncias clínicas na re-elaboração simbólica do repetido*” (Barbosa Neto, 2010). A pesquisa, aliada a nossa inquietação no sentido de compreender melhor a trama entre o conceito de repetição e o tratamento, abriu lacunas e necessidade de avanço. Precisava repensar de maneira mais profunda a repetição e sua importância na clínica. Observamos que esta, na atualidade, carece de novas articulações, pelas quais se pense a repetição e o sofrimento nela implicados, e os autores aos quais recorreremos não trouxeram respostas apaziguadoras à nossas indagações – embora, a partir deles, pudéssemos pensar e levar adiante o presente estudo. Como, por exemplo, trabalhar o conceito de repetição no sentido de que ele contribua melhor à prática clínica? Examinando a temática na filosofia de Kierkegaard, entendemos que ela pode contribuir para se pensar a clínica da repetição como abertura para o novo.

Buscando na Filosofia de Kierkegaard um aporte à nossa pesquisa, observamos que o conceito de repetição teorizado por ele faz pensar o indivíduo e a existência. Isto nos leva à reflexão sobre a condição de vida em nossa época, marcada pelo discurso da ciência e da técnica, sobretudo patologizante, que ignora a falta e o desejo, incapacitando o indivíduo à sedimentação de conteúdos internos. Um estudo das obras desse autor, a partir de *A Repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), oferece subsídios para melhor refletir nosso problema. O *salto* – passagem de uma dimensão da existência à outra - por exemplo, nos oferece suporte para a pesquisa.

Sob estas justificativas, o tema é relevante. Consideramos o sofrimento implicado na repetição, como demanda, e a necessidade de se compreender, por um lado, as implicações desse mal-estar e, por outro, a clínica como lugar de sua acolhida.

Especificamente, nossa investigação atende a questões clínicas e acadêmicas, objeto de nossas discussões no Curso de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas.

Proposição: pensamos o estudo da repetição como abertura para o novo, no sentido da superação, a partir de dois registros conceituais diferentes: O conceito de repetição no contexto da teoria psicanalítica e na filosofia de Kierkegaard.

Partimos do seguinte: a patologização - efeito do discurso que nega o desejo e o sofrimento como próprios do ser humano, na atualidade - desvirtua a existência na medida em que promete abolir todo mal-estar. A indústria de consumo, a exemplo da produção de fármacos, promete receitas pelas quais o sujeito se torne pleno, negando-lhe, desse modo, sua condição de um ser marcado pela falta. Como consequência, temos um certo *esvaziamento do sujeito* quanto a subjetividade, perda da capacidade de reflexão e escolha, deixando-o à mercê de um acontecimento externo o qual decida por ele. O sujeito se torna incapaz de retomar o passado para ressignificá-lo, isto é, ele não se dispõe ao trabalho psíquico pelo qual se daria a ressignificação da experiência do trauma, tornando-se sugestível aos métodos “práticos” e “modernos” disponíveis, modelos “apropriados” à superação da “dor” mensurada pelo mercado .

Por outro lado, entendemos que, vivendo o sofrimento que lhe é inevitável, o sujeito é capaz de ressignificar sua posição no mundo, sem que para isto precise de um modelo patologizante. Apresentaremos a clínica psicanalítica como possibilidade de mudança, com o aporte da ideia kierkegardiana de repetição.

Abordaremos o problema, em parte, com base nas pesquisas de Tavares e Hashimoto (2010), para os quais os ideais de saúde e de bem-estar “não admitem a dimensão do sofrimento como condição básica existencial do ser humano” (p. 93-94); também com Melman (2004), quando afirma que o recalque perdeu sua consistência, como se o indivíduo não tivesse inconsciente, mantendo-se num estado de inércia, sem condições de questionar seu sofrimento, o que resulta num assujeitamento ao Outro do diagnóstico e dos objetos de consumo disponíveis.

Não ignoramos, neste trabalho, a condição de sofrimento, ele é inevitável. Chamamos atenção quanto ao exagero em se patologizá-lo completamente. Pensamos um sujeito capaz de lidar com o sofrimento, fortalecendo-se, e que se possa observar a repetição como uma forma positiva de viver. O sofrimento, ao invés de patologizado, precisa ser avaliado do ponto de vista da existência e da palavra. Neste momento crítico de novos sintomas, o que a clínica pode fazer?

Objetivo da pesquisa: analisar o conceito psicanalítico de repetição e suas repercussões clínicas, utilizando o conceito de repetição em Kierkegaard como contribuição para se compreender melhor os fenômenos da clínica psicanalítica. **Objetivos específicos:** 1) Investigar o conceito de repetição no contexto evolutivo do pensamento teórico-clínico de Freud e na contribuição teórica que lhe deu Lacan; 2) estudar o conceito de repetição em Kierkegaard, a partir da contextualização filosófica da sua obra; 3) situar a clínica psicanalítica como lugar de acolhida do repetido e de ressignificação de experiências afetivas do trauma, utilizando ilustrações da clínica; 4) destacar a criatividade do analista e do analisante no processo clínico, considerando a positividade da repetição segundo o ponto de vista de Kierkegaard articulado ao da psicanálise.

Nossa investigação é de natureza teórica, com ilustrações clínicas, apoiada em referências bibliográficas de autores que exercem a psicanálise, e que pensam a condição da existência e do sofrimento humano; também se ancora em autores filósofos que oferecem subsídios para se compreender mais profundamente a questão. As referências não se encerram como simples pensar teórico, elas visam à clínica, de onde se originou a ideia da pesquisa, de modo que utilizaremos alguns fragmentos clínicos, para podermos pensar o tratamento e suas alternativas.

Tema da pesquisa e delineamento de Termos: *Repetição* é um termo que sugere, a princípio, diversos sentidos, mesmo para os que fazem da psicanálise sua profissão. O mais comum é a referência àquilo que se faz, reiteradas vezes, do mesmo modo, visando-se aperfeiçoar uma prática, como no caso de habilidades motoras na aprendizagem de uma função; diz-se, também, da fala recorrente num determinado discurso; ou ações realizadas, de modo idêntico, por diversas vezes, no cotidiano.

A *repetição*, objeto do presente estudo, é considerada na perspectiva psicanalítica do ponto de vista do inconsciente. Refere-se a efeitos de acontecimentos traumáticos perdidos pela memória, implicando uma pulsão que não circula nem se descarrega, cujo sofrimento perdura, enquanto não houver assimilação, pelo sujeito, da experiência afetiva do trauma. A recorrência visa consumir, de forma elaborativa, o que não foi possível até então: “quando começamos a dizer que ‘o paciente repete’, é porque tropeçamos em um obstáculo. Tropeçamos em algo que resiste à mudança, que persiste

idêntico a si mesmo. Vale dizer, que caímos sempre na mesma coisa” (Soler, 2004, Idem, p. 14, tradução nossa⁵).

Quanto ao sentido do termo repetição, na filosofia de Kierkegaard, o esboçaremos durante a elaboração do segundo capítulo, porque sua designação requer um tratamento específico.

Nova configuração do sujeito: o termo *configuração* será utilizado no sentido da combinação de diversos fatores que justificam uma forma, um conjunto de parâmetros cujos elementos fazem funcionar uma organização. No nosso caso, pensaremos um sujeito constituído a partir de certas referências, as quais tendo se desconfigurado, entra em decadência pela falta de conteúdo interno. Ele se volta, prioritariamente, para a exterioridade, em detrimento do interior, incapaz de lidar com a dimensão simbólica. Uma nova configuração desse sujeito é pensada a partir de uma nova ordem de valor.

Sujeito: condição do indivíduo teorizado pela psicanálise, ideia de sujeito do desejo do Outro, do inconsciente. O sujeito é determinado não pela consciência, porque a pessoa não tem o controle de si e das suas ações; ele é determinado pela linguagem e, por isso, não se encontra definido, está sempre em movimento de sentido, como um “vir-a-ser”, entre um significante e outro. O *sujeito* é sujeito da linguagem.

Outro: termo lacaniano, escrito com inicial maiúscula, que representa alteridade do sujeito. O Outro contém aquilo que constitui o *eu* (je), a partir de sua origem, por isso é inalcançável: não há como localizá-lo em tempo e lugar algum, porém ele é inseparável do sujeito. O desejo é desejo do Outro, ao qual se sujeitou o indivíduo, e que se origina na história dos antepassados. O Outro é inconsciente e impessoal, encontra-se além do analista e do analisante. Quando a pessoa se endereça ao Outro, na análise, ela busca respostas a seus questionamentos.

Roteiro metodológico: a pesquisa é de natureza teórica, a partir de fontes bibliográficas, com inserção de ilustrações da clínica. O texto se apresenta em três Capítulos: I) O conceito de repetição na Psicanálise; II) Estudo do conceito de repetição na filosofia de Kierkegaard; III. As repercussões clínicas do conceito psicanalítico de repetição na sua interface com o conceito de repetição kierkegaardiano.

⁵ “Cuando comenzamos a decir que ‘el paciente repite’, es porque tropezamos con un obstáculo. Tropezamos con algo que se resiste a cambiar, que persiste idéntico a sí mismo. Vale decir, que caemos siempre en la misma cosa”

Capítulo I: primeiro, apresentaremos o conceito de repetição elaborado por Freud: partiremos da ideia de repetição como retorno de representações recalçadas, enfocaremos a repetição como compulsão e como função de recuperação da vida psíquica. Destacaremos a pulsão de morte no contexto da repetição compulsiva e os ganhos secundários da “doença”. Em seguida, enfocaremos a teoria de Lacan sobre a repetição: situaremos o inconsciente no contexto do Real e do Significante, explicaremos a Tiquê e o Autômaton como elementos da repetição, os automatismos de repetição e a noção do conceito de gozo.

Utilizamos, como instrumentos para interpretar e discutir as fontes primárias - os autores investigados - deste capítulo, as referências seguintes. Para a teoria freudiana da repetição:

Laplanche (1988). Utilizaremos sua contribuição para o estudo sobre as pulsões, no qual se destaca a relação pulsão de morte-compulsão à repetição. Com Pontalis (Laplanche e Pontalis, 1985), o autor enfatiza a fixação pulsional como marca da experiência infantil.

Gutiérrez-Terrazas (2002). Faremos uso dos seus argumentos para explicar melhor a compulsão à repetição, que se distingue da pulsão de morte.

Garcia-Roza (2003). A partir desse autor, esclarecemos uma questão posta por Freud e sujeita a equívocos: a distinção entre transferência e repetição.

Hanns (1996). A partir desse autor, explicaremos o sentido do termo *compulsão* - *Zwang* - utilizado por Freud no texto *Além do princípio de prazer*, para justificar o teor compulsivo da repetição.

Couto (2006): utilizaremos um estudo realizado por esse autor, sobre o termo *gozo*, na obra de Freud. Isto nos orientou a tratar do item *gozo e repetição*, que antecede o conceito de gozo criado por Lacan (razão pela qual pusemos em sessões distintas a questão de Freud e a de Lacan em relação ao gozo).

Para o estudo da teoria de Lacan:

Soler (2004). Faremos uso dessa leitura para melhor explicar a Tiquê e o Autômaton na repetição.

Miller (2002). Com esse autor, pensaremos o sentido de *satisfação* - distinto do usual - ao enfatizar o gozo como satisfação de nível pulsional.

Braunstein (2006). A partir desse autor, faremos a articulação entre o gozo e a compulsão à repetição.

Leader e Groves (2010). Com essa contribuição, trabalharemos a teoria lacaniana. Os autores fazem uso de linguagem acessível aos iniciantes no estudo Lacan.

Quinet (2012). Com esse autor, faremos a distinção do Real em relação a outras dimensões do psiquismo.

A escolha destes autores foi feita segundo a credibilidade justificada nos últimos anos, pela clareza e consistência dos conteúdos que eles apresentam, e que têm sido citados com frequência, tendo contribuído às teorias em referência.

Capítulo II: destacaremos o conceito de repetição na teoria de Kierkegaard, a partir de um conjunto de conceitos que se entrelaçam. Inicialmente, situaremos o autor no contexto da sua época; depois, explicaremos os seguintes conceitos: Singularidade, Existência – estádios *estético*, *ético* e *religioso*; o conceito de *existir* -, o Instante e a Repetição.

Como referência para interpretar e discutir as fontes primárias deste capítulo, teremos os seguintes autores:

Robinson e Zárate (2004). Utilizaremos a contribuição desses autores para comentar a pseudonímia em Kierkegaard: “vozes” distintas.

Strathern (1999). Observamos, a partir desse autor, a positividade da pseudonímia e do estético em Kierkegaard.

Almeida (2010). Com esse autor, articularemos a pseudonímia à dialética e à verdade: os personagens kierkegaardianos fazem produzir nova verdade.

Farago (2009). Com ela, articulamos a escrita kierkegaardiana à existência: uma realidade só apreendida indiretamente; também a questão do “estético no ético”.

Almeida e Valls (2007). Estes nos fazem pensar o estádio estético como o mais primitivo; a pseudonímia kierkegaardiana pode instabilizar a repetição do mesmo.

Adorno (2010). Com este autor pensamos a dimensão *estética*, em Kierkegaard, para explicar a *ética* e a liberdade. Só o ético pode falar do estético.

Cuervo (2006). Com este autor podemos observar o sentido etimológico do termo *repetição* na teoria kierkegaardiana, a qual não se encontra na ordem patológica.

A escolha destes autores seguiu o mesmo critério do capítulo anterior.

Capítulo III: iniciaremos fazendo considerações a respeito do homem pensado pela psicanálise e pela filosofia: enfocaremos o *sujeito do desejo*, do ponto de vista da psicanálise; o *indivíduo dialético*, na concepção kierkegaardiana e *reflexões sobre uma*

nova configuração do sujeito. Apresentaremos a decadência desse sujeito, segundo os modos de relações na atualidade, pelos quais ele repete o *gozo* devido a incapacidade de simbolizar. Em seguida, enfocaremos *a clínica psicanalítica e alguns desdobramentos com a ajuda do conceito kierkegaardiano de repetição*: a clínica como lugar da repetição e da fala, destacando a capacidade do analista diante das novas patologias do nosso tempo. Enforcaremos a repetição e a criatividade no contexto do tratamento; apresentaremos uma análise filosófica da repetição, destacando a necessidade de criatividade do analista, e, a partir dele, a criatividade do analisante; a impossibilidade de restauração da perda; uma questão existencial do analisante, na análise; por último, uma interface do conceito de repetição em Freud, Lacan e Kierkegaard.

As reflexões, neste capítulo, têm como referências básicas de apoio, além das fontes primárias:

Melman (2004). Ele nos ajuda e pensar o sintoma do nosso tempo: um *não saber o que se quer*. O sofrimento não é nomeado, inviabilizando o endereçamento ao Outro.

Bernardes (2003). Com esta autora, seguimos a ideia de *perlaboração*: trabalho psíquico de elaboração através da fala na transferência.

Rosenfeld (1988). Ela contribui para nossa explicação sobre a fala metafórica como terapêutica e a tomada de consciência no sentido freudiano – *Annahme*.

Marucco (2009). Com ele, pensaremos a criatividade no processo analítico, no contexto da compulsão à repetição. O ato criativo do analista.

Forbes (2012). Contribuição sobre a clínica do Real no contexto da atualidade, a repetição do que nunca pôde ser representado e se tornou impossível de simbolização.

Cortês (1985). Fazemos uso da análise filosófica da repetição a partir desse autor: a repetição compreende evocação e criatividade; a ruptura é a marca da diferença.

Nas considerações finais, faremos uma reflexão sobre a *falta*, do ponto de vista psicanalítico, articulando-a à existência. Pensaremos o *gozo* como algo que se interpõe ao direito à existência, destacando, neste contexto, o que denominaremos de *pertencimento*.

CAPÍTULO I

O CONCEITO DE REPETIÇÃO NA PSICANÁLISE

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’.

Sigmund Freud

Introdução

Neste capítulo, nosso objetivo é investigar o conceito de repetição no contexto evolutivo do pensamento teórico-clínico de Freud, e a contribuição teórica que lhe deu Lacan.

O capítulo divide-se em duas partes: a elaboração do conceito de repetição em Freud e o conceito de repetição na teoria de Lacan.

Na primeira parte, iniciaremos tratando da *Repetição como retorno de representações recalçadas*, a partir do Artigo *Recordar, repetir e elaborar* (Freud, 1914/1969). Destacaremos o modelo de funcionamento psíquico da primeira formulação teórica freudiana, marcado pela predominância do princípio de prazer, e identificaremos a repetição à *regressão* freudiana. Na sequência, enfocaremos a *Repetição como compulsão*, fundamentado no Texto *Além do princípio de prazer* (Freud, 1920/1976). Vincularemos a repetição à pulsão de morte, e justificaremos a insustentabilidade da predominância do princípio de prazer sobre a vida psíquica. Em seguida, trataremos da *Repetição como função de recuperação*, baseado no texto *Ansiedade e vida instintual*, das *Novas Conferências introdutórias sobre Psicanálise* (Freud, 1932/1976). Trabalharemos o conceito de compulsão de repetição, como benéfico para a clínica, a partir da ideia freudiana segundo a qual o aparelho psíquico tem a capacidade de regeneração.

Na segunda parte do Capítulo, iniciaremos com o *Inconsciente Lacaniano*. Destacaremos o Significante, no campo da linguagem, e o Real, da ordem do

impossível. Em seguida, apresentaremos a repetição no contexto do Real, com os conceitos de *Tiquê* e de *Autômaton* para explicar os automatismos de repetição e a possibilidade de sentido. Por último, a noção do conceito de gozo em Lacan.

Primeira parte:

A ELABORAÇÃO DO CONCEITO DE REPETIÇÃO EM FREUD

Para Freud, o sujeito é, em grande parte, determinado pelo inconsciente, sem pleno domínio sobre o desejo e suas consequências. Ele constatou, através da clínica, a frequência com que os pacientes recorriam a experiências passadas no enfoque das suas problemáticas, a exemplo do analisante que atribui ao analista o motivo de determinado mal-estar, quando na verdade este tem origem no passado. Eles não sabem que repetem, nem o que repetem, seja no cotidiano ou diante do analista. Seus atos (repetitivos) são justificados sob diversos pontos de vista, sempre atribuídos a circunstâncias do presente e aos outros. Quando fracassa, por recorrentes erros durante a vida, isto se dá por força de um destino, sobretudo culpa de outros; se tropeça, na análise, o analista é o provocador - um jogo imaginário⁶ pelo qual se confunde com o outro. Para o sujeito, seus atos não têm vínculo algum com o passado.

O tema da *repetição* aparece nos escritos freudianos desde os primórdios da psicanálise. No texto *Estudos sobre a histeria* (1893-95/1974), ao relatar o Caso Frau M. Von N., Freud menciona o termo “compulsão à repetição”; nos *Fragmentos da análise de um caso de histeria* (1905/1972) consta que a paciente Dora abandonou o tratamento num ato de repetição, fato este relatado no pós-escrito do caso clínico: “(...) ela *atuou* uma parte essencial de suas lembranças e fantasias, em vez de reproduzi-la no tratamento” (Idem, p. 116).

Repetição como retorno das representações recalcadas

Na primeira formulação da teoria do psiquismo, Freud (1900/1972; 1911/1969) elaborou a hipótese de uma organização psíquica e denominou-a de *aparelho psíquico*.

⁶ Imaginário: conceito lacaniano pelo qual o sujeito enxerga o mundo tendo-o como reflexo de sua percepção. Entre o seu ego e o outro há pouca distinção. No contexto em que estamos utilizando o termo, o sujeito justifica seu ato – alheio à consciência – projetando no outro a razão do seu fracasso (o ato e a justificativa, no campo do inconsciente), a ponto de se confundir com o outro: “esse outro que é meu próximo é minha alteridade egoica, projeção narcísica de meu eu, espelho que me envia minha própria imagem a ponto de considerá-la semelhante” (Quinet, 2012, p. 18).

O inconsciente é o núcleo desse aparelho. Os processos psíquicos inconscientes são de ordem primária, compostos de resíduos de uma fase arcaica do desenvolvimento. Nesta perspectiva, a vida psíquica é dominada pelo que ele chamou de *Princípio de prazer*, cujo objetivo é alcançar sempre o prazer, afastando-se de qualquer evento relacionado ao desprazer.

As tensões desagradáveis põem em movimento os eventos psíquicos (Freud, 1911/1969), porque gera a sensação de desprazer. Isto é, toda elevação do nível de excitação no aparelho psíquico funciona como adversa ao seu funcionamento. O trabalho deste aparelho consiste em diminuir essa tensão, criando condições pelas quais se evite o desprazer. Por outro lado, a ausência de tensão tende à instabilidade do aparelho, por isso a diminuição da excitação desagradável tem um limite, não deve ser reduzido ao nível zero. A sensação de prazer, portanto, encontra-se na fronteira-limite, no equilíbrio entre o excesso e a falta de excitação.

O equilíbrio da vida psíquica se dá pelo nível constante do fluxo pulsional, sem o excesso, nem a falta. Dito de outro modo, o ideal é que o nível de excitação presente no aparelho psíquico mantenha-se constante, nem muito elevado, nem de modo que possa se esgotar completamente. Isto equivale a dizer que a vida se mantém segundo uma oscilação razoável do nível das pulsões, enquanto que a morte se daria pelos seus extremos. Um estudo mais aprofundado de Freud, no entanto, indica que o fator determinante que produz sensações de prazer e de desprazer não se reduz à quantidade puramente; há diversas condições que permeiam essa ordem quantitativa, incluindo-se, por exemplo, a qualidade da excitação relacionada ao espaço e determinada pelo período de tempo.

Freud (1915/1974b) diz que a pulsão não cessa de produzir tensão, da qual o sujeito não pode fugir, restando ao eu encontrar meios de controlá-la, encaminhando-a de conformidade com um destino mais adequado. O trabalho psíquico constitui-se como uma defesa contra as pulsões, no sentido de dar-lhes uma destinação, de modo a evitar maiores impactos.

Uma ideia incompatível com os princípios elaborados pelo eu, desde que este não se encontre preparado para lidar com ela, é motivo de aumento da tensão psíquica. Isto significa uma grande magnitude de excitação, uma ameaça, portanto, para a vida psíquica, suficiente para por em movimento o sistema de defesa do eu. Dentre as providências tomadas em função do equilíbrio encontra-se o mecanismo do

recalcamento. Pelo recalque, a ideia incompatível, carregada de tensão, é banida da consciência, passando a não existir para o sujeito, eliminando-se, assim, o mal-estar.

O recalque, como defesa produzida pelo eu, consiste na “libertação” do sujeito, pelo afastamento da representação desagradável, de modo que a consciência passa a ignorá-la completamente. A princípio, a pulsão é constituída por dois elementos: um afetivo e outro ideativo, este chamado também de *ideia* ou *representação*. O recalque atua, apenas, sobre a representação ideativa, banindo-a da consciência, de modo que restará o afeto, desvinculado da representação recalcada. Freud (1915/1974b) ensina que, no recalque, opera uma força dupla: enquanto o representante da pulsão é rejeitado pelo sistema consciente, o recalcado original, no inconsciente, atrai a representação rejeitada. Assim, esta é rechaçada, de uma vez, da consciência, instalando-se, completamente, como conteúdo inconsciente.

Desse modo, o “recalque não altera o representante pulsional, sua interferência se dá, apenas, em relação ao sistema consciente” (Barbosa Neto, 2010, p. 22). Uma vez tornadas inconscientes, as representações se organizam, articulando-se por novas ligações e, por isso, dão origem a seus derivados. Dito de outro modo, o conteúdo inconsciente não se dissipa pelo processo de recalcamento, desenvolve-se livremente. Ele se expande com abundância, “prolifera no escuro” (Freud, 1915/1974c, p. 172), toma formas extremas de expressão, a ponto de, quando apresentado à pessoa em questão, provoca terrível estranheza, sendo negado energicamente. Esses conteúdos, como representantes da insatisfação pulsional, são desinvestidos pelo eu, de modo que as fantasias se desenvolvem sem inibição: “o fato de esse último resultado estar vinculado à repressão [recalque], indica a direção em que a verdadeira importância da repressão [recalque] deve ser procurada” (Freud, Idem).

O conteúdo recalcado insiste em se apresentar, ele não perde a oportunidade de realizar sua tendência de voltar ao consciente. Por outro lado, seu retorno aumentaria drasticamente a sensação de desprazer, tornando-se insuportável o nível de tensão. Graças à vigilância do eu, no entanto, a recordação do acontecimento traumático não se efetua. Esta providência de negar, a todo custo, a existência da ideia desagradável, não apenas inviabiliza o acesso do acontecimento traumático à consciência, como também escamoteia qualquer vinculação a ele, tudo no sentido de poupar o eu do desprazer. Por isto, as representações causadoras de desprazer permanecem solidamente recalcadas.

O recalque, cujo objetivo é a defesa do aparelho, falha, devido a intensa pressão do conteúdo inconsciente. O eu, uma vez que não pode se livrar desse fluxo pulsional, é

impelido a criar outro mecanismo para defender-se, um meio que, pelo menos, inviabilize os efeitos da pressão: permite o retorno do recaiado dissimuladamente, em forma de ato, um dos meios possíveis de se manifestar sem que se revele à consciência. O ato é uma repetição, ele é da ordem puramente pulsional, portanto sem representação.

Freud trabalha o conceito de repetição como retorno de representações recalçadas no Artigo *Recordar, repetir e elaborar* (Freud, 1914/1969), no qual articula a repetição à resistência, esta como uma espécie de barreira que impede, a todo custo, o acesso de conteúdos inconscientes à consciência. A resistência determina a repetição, ou *atuação*, termo este utilizado por Freud para se referir a um complexo de derivados dos representantes pulsionais recalçados, que aparecem de maneira ostensiva na vida da pessoa, e que emerge como repetição ao invés da tomada de consciência: “quanto maior a resistência, maior a atuação” (Idem, p. 197). Ele afirma que procurar identificar a resistência é da maior importância para o trabalho clínico. A este interessa a origem do recalçamento, aquilo que levou a ele - qual o tipo de insatisfação pulsional e o desejo cerceado.

Para situar a força da resistência e de que modo ela determina a repetição, Freud inicia o Artigo de 1914 fazendo uma referência especial à hipnose, utilizada nos primórdios da psicanálise. O método catártico de Breuer visava determinar, diretamente, o momento da formação dos sintomas dos clientes. Para tanto, seu objetivo era recordar o acontecimento traumático da infância, que causara o sintoma, e ab-reagir, isto é, descarga da tensão gerada pelo trauma. Na hipnose, na medida em que o paciente vitalizava (trazia à tona) o que lhe tinha ocorrido, ele obtinha alívio, e o sintoma da doença temporariamente desaparecia.

Acreditava-se que a tomada de consciência do trauma, por si só, dissiparia o sintoma; isto é o que se pode ver segundo os primeiros registros do tratamento clínico freudiano, no final do Século XIX, sob a égide do método catártico. A hipnose se apresentava como método terapêutico porque revelava a verdade da doença ocultada pelo esquecimento da pessoa. No entanto, Freud não foi adiante, ele fez uma constatação da maior importância: o retorno a uma situação anterior, através da hipnose, não enfrentava empecilho algum, já que o acontecimento traumático era vivido como se o sujeito estivesse excluído do contexto atual da sua vida, isto é, o passado se apresentava ao sujeito sem nexos com o presente: “o paciente colocava-se de volta numa situação anterior, que parecia nunca se confundir com a atual” (Freud, 1914/1969, p. 194). A situação passada era tomada isoladamente, e o sujeito repetia a partir de uma

determinação externa – a sugestão do hipnotizador -, repetia, simplesmente, no sentido de uma reminiscência, um retorno do recaiado em forma de lembrança, no sentido estritamente cronológico. Entendemos que na recordação, via hipnose, o sujeito se encontrava em estado passivo, cujo processo sugestivo o fazia colar-se – de certa forma – à imagem, à cena traumática.

O método catártico, ao “esvaziar” a tensão, apenas, constituía-se em uma cura transitória, pois a doença retornava posteriormente. Tal constatação levou Freud a abandonar o procedimento e a dar lugar à associação livre como método psicoterapêutico, pondo a ab-reação em segundo plano. Associando livremente, na análise, o próprio sujeito alcança seu passado remoto pelo fluir de tudo que lhe vem à mente, cujos conteúdos psíquicos vão se revelando, supostamente ao acaso. O processo se dá a partir do uso livre das palavras, que associam ideias, tecidas por um fio inconsciente, revelando aspectos do acontecimento traumático.

O novo método, no entanto, revelou uma dificuldade: a recordação tornava-se severamente dificultada, o sujeito protelava, sob todas as formas, a lembrança do acontecimento vivido na infância. Freud se deparou, então, com o que veio a chamar de *resistência*, e passou a investigá-la. Esta consistia em um obstáculo que se interpunha entre o sujeito e o acontecimento traumático, impedindo a recordação. A resistência não somente barrava a transposição do material inconsciente à consciência, mas impelia o analisante a justificar a interrupção do trabalho psíquico, na análise. Então, associar livremente não parecia suficiente. Freud passou a trabalhar a interpretação, pela qual o terapeuta deveria não só escutar o que era dito, mas interpretar as resistências.

Freud (1914/1969) avalia os dois métodos: no catártico, a resistência era posta de lado e o sujeito, passivamente, guiava-se pela sugestão, enquanto que na associação livre ele recordava elaborando, de forma ativa. Inferimos disto que, neste último método, há um distanciamento necessário da subjetivação, distanciamento entre o sujeito e o objeto, espaço onde opera a linguagem. Por isso, neste caso, a resistência se revela em sua plenitude, barrando o retorno do recaiado, que se apresenta, de forma disfarçada, como ato. Na análise, a resistência encontra-se em alta, ela passa a ser valorizada pelo paciente que cria coragem para observar e questionar o conflito, que se encontra silenciado.

Pelo fato do sujeito ter se acostumado com o mal-estar – embora sob lamento – a reconsideração do problema será sofrível e demorada, por isso que o cliente cria justificativas para cessar o tratamento, aliando-se ao sintoma. Apesar dessas

dificuldades, o método da associação livre oferece vantagem significativa: é sob o imperativo da resistência que é possível conhecer os impulsos recalcados, que a alimentam, e, desse modo, o tratamento pode ter êxito. O objetivo desse método, diz Freud (1914/1969), é identificar e tornar consciente as resistências, ou preencher lacunas da memória.

Repetição

Para elaborar o conceito de repetição, Freud parte do princípio de que certas experiências são impossíveis de serem recordadas: “há um tipo especial de experiências da máxima importância, para a qual lembrança alguma, via de regra, pode ser recuperada” (Freud, 1914/1969, p. 195); experiências infantis que não foram compreendidas na ocasião e somente podem ser interpretadas a partir de sonhos ou confirmadas na neurose, como no caso de *O Homem dos Ratos* (Freud, 1909/1969). O paciente não recorda o que aconteceu, ele apenas expressa-o pela atuação, “ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; repete-o, sem, naturalmente, saber que o está repetindo” (Freud, 1914/1969, p. 196).

Freud diz que o paciente repete, no tratamento, inibições, atitudes inúteis, traços patológicos de caráter, sintomas de um modo geral. Ele faz o que fazia no passado, repete o que fora recalcado: não recorda os impasses de suas pesquisas sexuais infantis, mas os revela na produção de sonhos de associações confusas; queixa-se de não ter sucesso no que tenta fazer, sobretudo nos relacionamentos cotidianos; fala e não leva a cabo o que empreende. Durante o tratamento, não se lembra de ter tido, na infância, vergonha intensa de certas atividades sexuais, nem medo de que fossem descobertas, no entanto se envergonha da análise, tentando escondê-la de todos.

A constatação de Freud é observada na clínica dos nossos dias, quando o analisante justifica suas queixas. Ele atribui seu mal-estar a outras pessoas ou causas desconhecidas: uma sina, caprichos do destino, imposição de pessoas que, propositadamente, lhe impõem ruínas, condenando-o à falta de sorte na vida. Em todo caso, a pessoa cai sempre no mesmo erro, re-cai, trilhando pelo mesmo caminho de dificuldades, a mesma problemática, sem saber, de tal modo que não recorda, por exemplo, de ter sido desafiadora e crítica em relação à autoridade dos pais, mas o é em relação ao analista. Esse tipo de repetição significa um retorno ao mesmo,

simplesmente, algo que se dá e nada acontece em termos de simbolização, por parte do sujeito, que se encontra fixado a um determinado estágio do seu desenvolvimento.

Freud (1914/1969) afirma que a repetição pode aparecer, também, na forma de resistência, quando o paciente diz que nada lhe vem à cabeça. O “nada me ocorre” se opõe ao recordar alguma coisa; paradoxalmente, é uma maneira de recordar, é um tipo de ação. Não sendo capaz de associar livremente, o paciente tenta uma volta ao recalado, à cena traumática, o que constitui um repetir – mas não “ao pé da letra”, pela dificuldade de acesso ao objeto específico da situação traumática. Portanto, há duas formas de repetição: a pessoa repete ao invés de recordar, e repete como resistência.

É por estes termos que Freud articula recordação-resistência-atuação (repetição). Há cumplicidade entre as duas últimas, não restando lugar à recordação: “quanto maior a resistência, mais intensivamente a atuação (acting out) (repetição) substituirá o recordar” (Freud, 1914/1969, p. 197). Essa trama torna nítida a distinção entre recordar e repetir, um se constituindo o reverso do outro. A repetição, nesta perspectiva, é observada de um ponto de vista negativo, por estar associada diretamente à resistência, cujo “re-torno” nada produz de diferente.

Pode-se se dizer que, no âmbito do princípio de prazer, recalamento, resistência e repetição se articulam em função de uma homeostase. Na medida em que a resistência produz o ato, mantém-se o recalado, e o conflito permanece em silêncio. A repetição significa um apaziguamento entre forças opostas no aparelho psíquico. A resistência se dá a serviço do princípio de prazer. A repetição atua no mesmo sentido, segundo o que diz Freud (1914/1969): o recalque está a serviço do princípio de prazer na medida em que funciona como fuga, pela qual se evita o desprazer. A resistência e, em consequência, a repetição, seguem essa lógica: evitar o desprazer que se daria pelo retorno do recalado. Logo, a repetição ocorre para evitar uma instabilidade do aparelho psíquico, ela surge em função do equilíbrio da vida: “a repetição é um achado do neurótico” (Villas Boas, 2014⁷). Esta é a lógica subjacente da primeira formulação da teoria freudiana.

⁷ Villas Boas, L. B. (2014), fala durante o trabalho da pesquisa.

Recordação

O termo *recordação*, utilizado por Freud neste primeiro momento da elaboração teórica do conceito de repetição, precisa ser destacado, com seus diversos sentidos. No método catártico buscava-se a lembrança precisa da cena traumática da infância. *Recordar* significava resgatar a lembrança de um fato empírico. Na associação livre, o objetivo, também, era a cena traumática, mas não diretamente. O sujeito era conduzido, por caminhos indiretos, não ao fato da realidade externa, mas a uma realidade psíquica: “o acontecimento traumático, neste caso, já não correspondia ao fato em si, mas ao tipo de representação que incluía fantasias e uma temporalidade que subverte o aspecto cronológico” (Barbosa Neto, 2010, p. 18). Neste percurso, o analista precisava interpretar a resistência para que, só assim, uma forma de recordação pudesse revelar o “acontecimento traumático”. Esse *recordar* inclui novos elementos além da vivência traumática em si, isto é, uma realidade específica, singular e inconsciente. Na atenção flutuante, a primazia é dada aos conteúdos inconscientes, à medida que surgem e se apresentam, pois todos eles interessam à análise. Neste caso, o termo *recordação* passa a ser pensado no contexto de uma profusão de fragmentos da memória. O recordar não visa uma realidade objetiva, ou precisa, em relação aos fatos, mas uma construção de sentido. Agora se busca um rastro, um fio que leve o analisante a “conhecer” as circunstâncias do acontecimento, não pela localização exata do fato que originou o sintoma, mas por uma reconsideração histórica dele, visando o sentido da experiência. É neste momento que a repetição aparece sob a perspectiva de uma positividade e a *recordação* passa a agregar novos significados, afastando-se do sentido enfatizado nos estudos pré-psicanalíticos.

Isto quer dizer que, no início da psicanálise, Freud buscava encontrar a ligação, o elo perdido entre o sintoma e sua origem. Ele “sempre procurou investigar, precisamente, a ‘cena’ geradora do sintoma, mesmo sabendo da complexidade desse objetivo” (Barbosa Neto, 2010, p. 18). A constatação da impossibilidade de certas lembranças, no entanto, levou-o a criar métodos, pelos quais “o termo *recordar* passou a incluir uma construção, cujos elementos se agregam para ocupar um espaço vazio e conflitante” (Idem), preenchendo lacunas na memória e superando resistências.

Freud constata que a recordação é sempre falha em relação, sobretudo, aos acontecimentos de uma infância remota. A memória somente pode alcançá-los indiretamente, ou seja, por aproximação, como no caso das *Lembranças encobridoras*

(Freud, 1899/1976), quando é preciso lembrar para esquecer. O objeto de rememoração de um fato de natureza traumática encontra-se, normalmente, dissociado, deslocado ou fragmentado, de modo a camuflar sua vinculação com outros aspectos, os quais incidem diretamente sobre o sintoma.

É um engodo o que o sujeito lembra e atribui, no trabalho da análise, como causa do seu sintoma. Freud já havia constatado isto em *O Homem dos Ratos* (Freud, 1909/1969, p. 209): “no processo de construção de fantasias sobre sua infância, o indivíduo sexualiza suas lembranças”. Isto quer dizer que, na sequência do desenvolvimento, a criança vai apagando o que se refere às suas atividades autoeróticas.

A ideia de *retorno* está associada a uma repetição neurótica, quando o movimento de “volta” se dá não para o trabalho sobre o que ficou “pendente”, mas para evitar um desprazer, uma fuga. O sujeito volta, pela repetição, a um lugar esquecido, mas sem se dar conta: o recalado retorna, conduzindo, inexoravelmente, o sujeito àquela época. Ele não emerge no campo da consciência, aparece como atuação. Trata-se do retorno do mesmo, visita a um mesmo lugar, cujo recalado se mantém como antes. O estranho, que habita a pessoa, continua impedindo-a de emancipar-se do passado. Ela é impelida por uma força, que reina sempre, repetindo-se e se apresentando sob sua trama arcaica, um primitivismo relacionado à pré-história do sujeito.

Neste momento teórico, a repetição, como *retorno do recalado*, oculta qualquer nexos entre o sujeito e seu passado. Freud (1914/1969) diz que o neurótico sofre de reminiscência, porque havia constatado o seu sofrimento ao esquecer e, no entanto, padecer pela presença do objeto não lembrado. A expressão inglesa “acting out” significa uma ação de caráter impulsivo, que substitui, momentaneamente, o pensamento. De nada adiantaria convidar o sujeito a pensar sobre seu ato, no sentido de identificá-lo como repetição, porque se trata de operações engendradas inconscientemente. É somente na relação analítica, que a repetição adquire seu caráter positivo, porque produz diferença, pelo trabalho psíquico. No final do Artigo *Recordar, repetir e elaborar*, Freud trata da repetição na transferência (Capítulo III).

Regressão freudiana como repetição

Na conferência *Algumas idéias sobre Desenvolvimento e Regressão – Etiologia*, Freud (1917/1976) trata da repetição – embora sem utilizar este termo - no contexto do

desenvolvimento psíquico. Apresentaremos suas ideias, considerando, sobretudo, o contexto da transição entre a primeira e segunda teorização freudiana.

Durante o desenvolvimento psíquico, as fases preparatórias nem sempre são ultrapassadas com êxito: “partes da função [psíquica] serão retidas permanentemente nesses estádios iniciais e o quadro total do desenvolvimento será limitado por determinada quantidade de inibição de desenvolvimento” (Freud, 1917/1976, p. 397). Isto significa que há sucessivos movimentos de evolução e retrocesso, havendo situações pelas quais o sujeito regride a uma etapa anterior do seu desenvolvimento, na qual havia se fixado. Isto acontece quando, no presente, ele se depara com um poderoso obstáculo.

Neste caso, a repetição não se faz como simples repetição. O sujeito encontra-se num outro estádio e nível de maturidade; por isso, quando regride, ele se encontra afetado por poderosas resistências. Essa regressão pode significar um retorno a determinados objetos que foram investidos pela pulsão, num outro momento, como, por exemplo, os de natureza incestuosa, ou pela organização sexual como um todo. Ou seja, a regressão se dirige a um estádio precedente, no qual a pulsão foi estagnada, retardada no seu desenvolvimento. Esse estádio é o lugar onde se deu a *fixação*, momento no qual a pulsão foi cristalizada, impedida no seu curso. A fixação implica uma pulsão que não apenas se detém sobre um objeto, no qual houve grande investimento, ela pode também afetar o curso total do desenvolvimento, inibindo-o. Freud (1917/1976, p. 405) afirma que “uma fixação excessiva e, acima de tudo da libido”, é indispensável para causar neurose.

Fixação e regressão são interdependentes. Na medida em que a primeira se intensifica, intercalando o curso do desenvolvimento, mais o sujeito fugirá das dificuldades externas, fortalecendo-se a regressão. Podemos afirmar que, quanto mais se intensificam os pontos de fixação, mais o indivíduo se encontra vulnerável à neurose.

Laplanche e Pontalis (1985, p. 251) vinculam a regressão à compulsão à repetição, afirmando que esta marca uma ressurgência do passado no presente: “a fixação pode ser manifesta e actual (sic) ou constituir uma virtualidade predominante que abre ao indivíduo o caminho de uma regressão”. Neste sentido, a libido se liga fortemente a pessoas ou imagens, reproduz determinado modo de satisfação cuja organização se mantém conforme a estrutura da fase evolutiva anterior.

Para esses autores, a fixação designa uma inscrição de conteúdos representativos, tais como experiências, imagens, fantasias. Isto se manifesta quando o

sujeito exerce certos tipos de atividades, ou mesmo se mantém ligado a determinadas características do objeto perdido na infância. Estes conteúdos inconscientes não se alteram e a pulsão se fixa em representações ou grupos de representações. A regressão e fixação, nesse contexto, encontram-se vinculadas, uma em relação à outra, na medida em que “(...) a regressão poderia ser interpretada como uma reposição em jogo do que foi ‘inscrito’” (Laplanche & Pontalis, 1985, p. 571).

Segundo uma observação clínica encontrada em *A disposição à neurose obsessiva* (Freud, 1913/1969), apresentada no 4º Congresso Psicanalítico Internacional, em Munique, há certos acontecimentos infantis que (pre)dispõem o sujeito à neurose. Freud relata um caso de neurose obsessiva grave, cujo desenvolvimento psíquico fora inibido por conta de uma fixação na vida infantil da paciente. Até a ocasião de se instalar a doença, ela fora uma esposa feliz e quase completamente satisfeita. Queria ter filhos, por motivos baseados numa fixação infantil de seus desejos, e adoeceu quando soube que era impossível tê-los. Reagiu a esta frustração histericamente. No entanto, ela fez tudo o que pôde para impedir que o marido percebesse a causa da sua histeria. Este esforço foi em vão, pois ele notou, reagindo, também, neuroticamente. O homem fracassou na relação sexual com a mulher e partiu. Ela, acreditando na impotência permanente do marido, “produziu seus primeiros sintomas obsessivos no dia anterior ao seu esperado regresso” (Freud, 1913/1969, p. 403). A paciente havia desenvolvido uma compulsão por lavagem e limpeza “escrupulosas”. Assim prossegue o relato:

A vida sexual da paciente começou, em sua mais remota infância, com fantasias de espancamento. Após estas haverem sido suprimidas, estabeleceu-se um período de latência inusitadamente longo, durante o qual passou por um período de crescimento moral exaltado, sem qualquer despertar das sensações sexuais femininas. O casamento, que se realizou muito cedo, iniciou uma época de atividade sexual normal. Este período, durante o qual ela foi uma esposa feliz, continuou por vários anos, até que sua primeira grande frustração provocou a neurose histérica. Quando isto foi seguido pela perda de valor de sua vida genital, a vida sexual, como já disse, **retornou ao estágio infantil do sadismo** (Freud, 1913/1969, p. 404, negritos nossos).

Aqui fica bem caracterizada a sequência: fixação-desenvolvimento posterior (latência)-obstáculo-regressão.

Podemos dizer, a partir do exposto, que a regressão não está na ordem do recalque, ela não produz tomada de consciência nem sintoma. A regressão faz retornar à origem do recalque, onde se encontra a fixação.

Articulamos a regressão à repetição. O ponto de fixação poderá fortalecer-se, cada vez mais, tornando-se lugar comum do sujeito - sempre que ele se depara com obstáculos. A regressão também é fortalecida, considerando sua frequência, o que poderia ser entendido como uma “recaída” do sujeito. Por outro lado, é preciso destacar o papel da análise nesse processo. Ela possibilita certa mobilidade do ponto de fixação. Mesmo quando há evolução do tratamento, o ponto fixado não se extingue, porque sempre haverá um resto. No entanto, ele se desloca, alterando, em consequência, a consistência da regressão quanto ao objeto que a motiva e aquele que ela visa. Por outro lado, quando o tratamento fracassa, cristaliza-se o ponto de fixação. Nestes casos, a resistência se fortalece, as “recaídas” tornam-se, muitas vezes, o drama predileto do cliente, obtendo dele certos tipos de benefícios, tais como o abandono do tratamento, a comodidade de não se deparar com a situação conflituosa, ou mesmo o gozo do lamento e do repetir, “um sofrimento sem fim”⁸.

Do ponto de vista clínico, segundo nosso entendimento, é por essa razão que Freud (1917/1976) afirma que a repetição é necessária ao desenvolvimento psíquico. Isto corresponde ao que dizem Laplanche e Pontalis (1985): todo ser humano está marcado por experiências infantis e mantém-se ligado a elas por formas quase sempre disfarçadas, seja nos modos de satisfação, tipos de objetos arcaicos ou nas relações de um modo geral.

Repetição como compulsão

Até aqui dissemos, acompanhando Freud, que a repetição implica o retorno de representações recalçadas, que uma resistência impede essa volta e o sujeito repete, em ato, a experiência esquecida. Trabalhamos no contexto do princípio de prazer como predominante na vida psíquica. Agora, estudaremos o conceito de repetição na perspectiva da reformulação teórica de Freud. Ressaltamos que esse dinamismo do pensamento freudiano, pelo qual cada descoberta vai preenchendo lacunas do já

⁸ A questão do gozo, como repetição, será tratada mais adiante, no final desta primeira parte: *Repetição e gozo*; também em *A noção do conceito de gozo em Lacan*, no final da segunda parte deste capítulo; e ainda no Terceiro capítulo.

estudado, não desconsidera a formulação anterior. A propósito, preferimos não utilizar o termo *tópica*⁹, embora seu uso seja conveniente; optamos por *formulação* para expressar a ideia de maior mobilidade na construção freudiana. No caso da repetição, o conceito atual inclui o que fora mencionado, por Freud, tanto na primeira quanto na segunda formulação teórica.

Em seu texto *Os instintos e suas vicissitudes* [*Pulsões e destinos das pulsões*], Freud (1915/1974b, p. 137) põe em questão a ideia de que os conceitos fundamentais, que estruturam as ciências, devem ser, desde o início, “claros e bem definidos”. Para ele, ao contrário, o conhecimento científico se inicia, necessariamente, com “certo grau de indefinição” dos seus conceitos. É só, paulatinamente, à custa de muito esforço, que eles vão tomando forma definida. Nenhuma ciência pode ser construída, desde seu início, sobre conceitos bem definidos. A atividade científica se inicia com a descrição de fenômenos, os quais, em seguida, vão sendo “agrupados, ordenados e correlacionados entre si”. Sua descrição vai sendo elaborada, a princípio, como ideias abstratas, que depois irão tomar formas consistentes. As “ideias abstratas”, muitas vezes, funcionam como suporte à edificação dos novos conceitos, de modo que, quando estes já se encontram organizados, elas podem ser dispensadas.

Há um tempo necessário para que os conceitos se tornem fundamentais. Primeiro, dá-se a elaboração da experiência em estudo e a reorganização do material observado; “só depois de uma investigação mais completa do campo de observação, somos capazes de formular seus conceitos científicos básicos com exatidão progressivamente maiores, modificando-os de forma a se tornarem úteis e coerentes numa vasta área” (Freud, 1915/1974b, p. 137). Isto é, enquanto os conceitos não se encontrarem livres de contradição, ainda que se trate das ciências exatas, persiste o trabalho de reformulação. Freud conclui: “o avanço do conhecimento (...) não tolera qualquer rigidez, inclusive em se tratando de definições” (Idem).

No texto *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*, Freud (1918/1976, p. 201) se propõe alterar os métodos estudados até então, de modo que possa melhorá-los, e afirma: “(...) nunca nos vangloriamos da inteireza e do acabamento definitivo do nosso conhecimento e de nossa capacidade”. E mais adiante: “(...) sinto-me impelido a rever a posição do nosso procedimento terapêutico”. Em 1920, no *Além do princípio de prazer*, ele escreve: “Na obscuridade que reina atualmente na teoria dos instintos [pulsões], não

⁹ *Tópica* vem do grego “topos”, que significa *lugar*.

seria avisado rejeitar qualquer idéia que prometa lançar luz sobre ela” (Freud, 1920/1976, p. 74). Nesse mesmo texto, Freud prenuncia a ideia de compulsão à repetição: ele põe em dúvida a predominância do princípio de prazer sobre a vida psíquica, fala de uma pulsão que impele o indivíduo a determinadas coisas, mesmo que isto implique grande parcela de sofrimento, fazendo-o recorrer, insistentemente, nessa direção.

Com o livro *Além do princípio de prazer* (Freud, 1920/1976) temos a reformulação teórica freudiana do dualismo pulsional. Ao invés da ordem psíquica até então apresentada, agora esta organização (psíquica) é ameaçada por uma “pulsão desligada” que foge ao controle do aparelho psíquico. Cabe a este o trabalho no sentido de ligar o disperso, fazendo-o ser representado. Freud, mudando o foco em relação ao conceito de repetição, observa o seu caráter compulsivo, vinculado à pulsão de morte:

a novidade teórica manifesta-se segundo quatro aspectos fundamentais: 1) o funcionamento psíquico não é rígido, apenas, pelo princípio de prazer; 2) a pulsão de morte, como novo conceito, desequilibra o aparelho psíquico; 3) a compulsão à repetição apresenta-se como expressão da pulsão de morte; 4) destaca-se, como função do aparelho psíquico, o processo de ligação (Barbosa Neto, 2010, p. 30).

No *Além do princípio de prazer* Freud (1920/1976) apresenta uma série de observações clínicas, com as devidas argumentações teóricas, que justificam a insustentabilidade da *predominância do princípio de prazer* sobre a vida psíquica. Nem sempre as experiências, às quais o indivíduo recorre, são de natureza prazerosa:

(...) estritamente falando, é incorreto falar na dominância do princípio de prazer sobre o curso dos processos mentais. Se tal dominância existisse, a imensa maioria de nossos processos mentais teria de ser acompanhada pelo prazer ou conduzir a ele, ao passo que a experiência geral contradiz completamente uma conclusão desse tipo (Freud, 1920/1976, p. 20).

Freud constata que o princípio de prazer é limitado em suas funções, ele é suplantado, na maior parte das vezes, por algum tipo de determinação no aparelho psíquico, que impele o sujeito a repetir, independentemente da dor. As limitações desse princípio são ilustradas por situações nas quais ele é inibido ou contrariado, havendo liberação de desprazer: pela passagem do princípio de prazer ao princípio de realidade e pela falha do recalçamento.

O princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade, durante o desenvolvimento, devido a sua ineficácia à preservação do indivíduo. A diversidade do meio externo impõe obstáculos à vida, limitando os estados prazerosos, e o sujeito precisa se estruturar para lidar com esta realidade, por isto ele tem que suportar o adiamento do prazer. No princípio de realidade, o nível de tensão se mantém mais ou menos constante, apesar do desprazer momentâneo. Para Freud (1911/1969; 1920/1976), não se trata de desconsiderar o princípio de prazer, muito menos de negá-lo, mas de considerar a evolução na estrutura do psiquismo: a pessoa suporta um desprazer provisório, tolerância que prenuncia um prazer seguro e duradouro, diante das exigências da civilização.

O recalco falha no seu objetivo, ele não consegue evitar o desprazer. A insistência do recalco, mesmo não obtendo êxito, causa transtorno pelo desprazer que proporciona: “os representantes pulsionais incompatíveis com as exigências do eu, que haviam se tornado inconscientes retornam, como sintomas e outros derivados, liberando desprazer” (Barbosa Neto, 2010, p. 31).

A constatação de Freud é que há, na vida psíquica, uma força que suplanta o princípio de prazer; a pessoa insiste, contra sua vontade, em repetir experiências relacionadas a experiências dolorosas do passado; isto quer dizer que o princípio de prazer é, apenas, coadjuvante nas determinações psíquicas:

O máximo que se pode dizer, portanto, é que existe na mente uma forte tendência no sentido do princípio de prazer, embora essa tendência seja contrariada por certas outras forças ou circunstâncias, de maneira que o resultado final talvez nem sempre se mostre em harmonia com a tendência no sentido do prazer (Freud, 1920/1976, p. 20).

O aparelho psíquico é organizado segundo dois princípios, um que visa manter o equilíbrio, outro mais primitivo e arcaico, que opera antes da vigência do princípio de prazer. Este último ameaça a organização psíquica porque sofre os efeitos de forças externas. A propósito, Freud pensou a hipótese de um escudo protetor, funcionando como medida defensiva contra o meio externo; ele consiste numa barreira que filtra os estímulos externos invasores, cuja intensidade o aparelho não teria capacidade de assimilar. O escudo separa o meio interno do externo e, sobretudo, diferencia as propriedades de estímulos de um e de outro, funcionando como recepção ao que vem do exterior. Nessa medida, é possível ao aparelho assimilar o fluxo de energia externo,

operando ligações e preparando as condições para a atuação do princípio de prazer (dentro). Por outro lado, acontece que os estímulos internos podem produzir um demasiado aumento de excitação, o sujeito não tendo como se livrar dela. Por isso, é adotada uma providência inusitada: a excitação é tratada como vinda do exterior, de modo que o escudo possa alcançá-la – é o caso da *projeção*.

A ruptura do escudo produz inundação do aparelho. A invasão de grandes quantidades de estímulos compromete suas funções. Quanto maior essa proporção, mais intensa é a força dos afetos desgovernados. Gera-se um vazão de representações e a intensidade dos afetos resulta em dor demasiada, impondo sofrimento. A pessoa pode lançar mão de medidas adequadas ao alívio da dor, cujo efeito é, apenas, provisório; no entanto, a pura descarga não se adequa à inscrição da experiência, por isso o sujeito repete.

Traumáticas, diz Freud (1920/1976), são excitações do meio externo que rompem o escudo protetor: “um acontecimento como um trauma externo está destinado a provocar um distúrbio em grande escala no funcionamento da energia do organismo e a colocar em movimento todas as medidas defensivas possíveis” (Freud, 1920/1976, p. 45). Assim, há concentração de energia nos arredores da ruptura, com desinvestimentos das outras funções do aparelho. Não cessa, porém, a tentativa de controlar a energia que flui para dentro dele, um trabalho dispendioso de todas as forças psíquicas.

Freud considera o fator surpresa: as grandes quantidades de excitação tomam o aparelho, por ele se encontrar despreparado, o que desarticula as possibilidades de defesa. De outro modo, há a noção do perigo, cuja ameaça produz a situação de angústia, suficiente para que se forme grande investimento de libido em volta do escudo, antecipadamente, fortalecendo-se a defesa.

Pulsão de morte

Não é nossa intenção trabalhar o conceito de pulsão de morte, mas abordá-la tendo em vista a vinculação dela com o conceito de compulsão à repetição.

A hipótese de um aparelho psíquico vulnerável, incapaz de assimilar todo o fluxo de excitação, levou Freud a pensar sobre o excesso pulsional e suas consequências. Ele repensa o dualismo pulsional e introduz o conceito de pulsão de morte (Freud, 1920/1976). Pulsões são processos livremente móveis, que pressionam no sentido da descarga e podem ser transferidos, deslocados e condensados. São impulsos

inerentes à vida orgânica, com tendência a restaurar um estado anterior de coisas. As pulsões estão submetidas ao processo primário, e possuem preponderância capaz de ocasionar distúrbios comparáveis às neuroses traumáticas, visto que são de origem interna.

A pulsão de morte consiste de afetos sem representação, que ameaçam a estabilidade do aparelho psíquico por sua tendência poderosa que visa ao restabelecimento de um estado anterior de coisas. Freud (1920/1976) parte do princípio de que toda substância viva surgiu a partir de um estado inanimado, logo, a tendência da substância viva é voltar a ele, o que significa um retorno ao estado de inércia: pulsão é um “impulso, inerente à vida orgânica, a restaurar um estado anterior de coisas” (Idem, p. 54). Gutiérrez-Terrazas (2002) refuta a interpretação biologizante feita por alguns autores a esta colocação de Freud. Para ele, não se trata da morte do organismo, mas da destruição do eu, pela sua fragmentação ou desligamento. É a volta ao “estado anterior” dessa organização. Garcia-Roza (2003) segue essa mesma linha de pensamento. O “inorgânico”, do qual Freud trata no texto *Além do princípio de prazer*, não quer dizer morte do indivíduo, “não seria mais identificado com a matéria inerte, mas com o fundo inorganizado contra o qual se constitui a figura que é a pulsão sexual” (Garcia-Roza, 2003, p. 79). O retorno, para este autor, se refere à anterioridade de certas estruturas do psiquismo. A contribuição destes autores é relevante porque indica a evolução do conceito de pulsão de morte e, desse modo, suas consequências no âmbito da clínica, conforme se verá na última sessão da teorização de Freud, no presente capítulo.

A pulsão de morte, a rigor, refere-se ao que não foi ligado, à pulsão dispersa com tendência destruidora, gerada a partir do excesso de excitação no aparelho psíquico, consequência do trauma. Ela é indestrutível e resiste a se inscrever como representação. A tendência dessa força é desligar o que fora constituído, atingindo, sobretudo, as ligações precárias. A insistência é no sentido do disperso, quando nem havia organização da vida psíquica. A força pulsional se mantém furiosa, repetindo-se rumo a seu único objetivo: satisfazer-se, mesmo que para isto tenha que se utilizar dos meios mais diretos de descarga. Ela não tem objeto definido, visa à satisfação plena, encaminhando-se pela via mais curta: a descarga imediata.

Pulsão de morte e pulsão de vida põem-se lado a lado. Esta última tende a estabelecer ligações - construção de unidades cada vez mais amplas, preservação das substâncias. As duas pulsões, diz Freud (1920/1976, p. 82, nota), se encontram em oposição desde o início: “Eros (...) procura reunir e manter juntas as partes da

substância viva. Aqueles que são normalmente chamados de instintos [pulsões] sexuais são por nós encarados como a parte de Eros voltada para os objetos (...). “Eros, continua Freud, opera desde o princípio da vida e aparece como um ‘instinto de vida’ [pulsão de vida], em oposição ao ‘instinto de morte’ [pulsão de morte], criado pela animação da substância inorgânica”.

Neste momento inicial da formulação do conceito de pulsão de morte, Freud (1920/1976, p. 34) observa que ela é inalcançável pela análise, porque se apresenta como obstáculo ao tratamento. O aparelho psíquico parece impotente no sentido do trabalho de simbolização perante o fluxo pulsional, ele não dispõe de meios nem de tempo para operar ligações.

O caráter compulsivo da repetição

No capítulo VI de *Além do princípio de prazer* (Freud, 1920/1976), consta que as pulsões, que exercem pressão no sentido da morte, correspondem à compulsão à repetição; no V, Freud havia escrito que essas compulsões se originaram através do recalque, e que aparecem na análise como traços de infantilidade que não foram elaborados. É no capítulo III que o conceito de compulsão à repetição se encontra diretamente posto.

Freud (1920/1976) enfatiza, como já havia mencionado em 1914 (Freud, 1914/1969), o fato da impossibilidade de uma recordação total do recalcado, cuja atuação é percebida como experiência do presente, e o paciente repete, na transferência, parte da vida sexual infantil. Essa repetição é compulsiva e aparece quando o tratamento já avançou, afrouxando o recalque; então, a resistência produzida no *eu* põe-se em ação. No entanto, diz Freud, o que interessa, no presente estudo, é a repetição que se encontra além do princípio de prazer.

As pessoas repetem, seja na clínica ou no cotidiano, as vivências de perdas na infância, revivendo-as com grande engenhosidade. Repete-se o que constituiu, na época, grande satisfação, mas que foi cerceado pelos padrões educativos, e não foram compreendidas pela criança, tendo lhe proporcionado grande desprazer. No presente, essas vivências reaparecem, “são repetidas sob a pressão de uma compulsão” (Freud, 1920/1976, p. 35). A pessoa sente-se desprezada pelo analista, encontra objetos para justificar seu ciúme, queixa-se de não ter êxito em tudo que faz, de ser incapaz – como na infância, pela limitação devido à idade. Isso parece absurdo, ao próprio sujeito, por

causa da falta de sentido no contexto em que se apresenta e muitas vezes são atribuídas às influências demoníacas. Na verdade, são afetos desvinculados de suas representações que foram recalçadas. Há uma “‘perpétua recorrência da mesma coisa’ (...) um traço de caráter essencial, que permanece sempre o mesmo, sendo compelido a expressar-se por uma repetição das mesmas experiências” (Idem, p. 35-36).

Freud é incisivo: existe, no psiquismo, uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer. Isto é comprovado pelos sonhos das neuroses traumáticas e pelo impulso das brincadeiras infantis. Essa compulsão, vinculada à pulsão de morte, consiste na pressão exercida por um excessivo quantum de afeto – pura quantidade - sobre o aparelho psíquico. O sujeito é tomado pela vivência traumática, que o impede não apenas de ter acesso a ela, mas também de criatividade no sentido do seu próprio desenvolvimento, cujo sofrimento ainda não é possível ser nomeado. O que se repete é um dos movimentos da pulsão de morte que, pela impossibilidade de se inscrever e de se descarregar controladamente, insiste, compulsivamente, por uma via fixa e um modo de descarga.

Laplanche (1988, p. 14) destaca que a pulsão de morte, como tendência a esgotar o desejo, é representada pela compulsão à repetição no sentido de que “(...) o ‘indesejável’, o ‘demoníaco’, o que não se pode ligar nem controlar, retornam com toda a força”. É a sexualidade mudando de objeto, a “correr o mais rápido possível para a satisfação e para a diminuição completa de seu desejo (...), a realização completa de seu desejo pela via mais curta” (Idem, p. 20). Gutiérrez-Terrazas (2002), seguindo essa mesma linha, diz que a pulsão de morte tende a “dissolver”, da forma mais direta possível, a pulsão implicada no conflito originado pelo trauma, o que impede a ligação. Na compulsão à repetição, soma-se a impossibilidade da descarga:

(...) não é o princípio de inércia neuronal, ou princípio de zero, que está operando, mas sim algo que está impossibilitado de ligar-se e, conseqüentemente, de descarregar, que fixa um modo de descarga que leva a uma compulsão à repetição traumática (Gutierrez-Terrazas, 2002, p. 94).

Destacamos o caráter compulsivo da repetição. Se a pulsão opera continuamente, ela não se contém diante da censura, e quanto mais se distancia da satisfação, mais força adquire. Isto é, o que alimenta essa força é o déficit entre o que a pulsão objetiva e o que é conseguido. Freud (1920/1976) nos ensina que esse alto grau

de compulsividade ocorre quando a repetição atua em oposição ao princípio de prazer, e assemelha-se a uma força demoníaca em ação. O termo *demoníaco* refere-se à força incessante e indestrutível da compulsão, que ameaça as estruturas psíquicas.

No texto *A negativa*, Freud (1925/1976, p. 297/298) reafirma esse caráter da repetição: “uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente seu caráter demoníaco”. A pessoa é levada a certos atos independente de sua vontade, de modo a não se dar conta deles, vendo-os sob excepcional estranheza. Freud relata algumas circunstâncias pelas quais a pessoa retorna, involuntariamente, a um mesmo lugar, ou situação, como no caso de voltar à rua da qual tentava distanciar-se, ou à repetição de um mesmo número em circunstâncias independentes.

O termo *compulsão* tem sido objeto de diversos sentidos, na linguagem corrente. Luiz Hanns (1996) investigou o uso do termo em Freud. Pulsão (*Trieb*), pressão (*Drang*) e compulsão (*Zwang*) aparecem indistintamente No *Além do Princípio de Prazer*, diz o autor, Freud utiliza os termos compulsão à repetição e *Zwang* quase sempre como sinônimos de *Drang* e *Trieb*, para enfatizar a ideia de um sujeito condenado a realizar a pulsão independente de sua vontade: “(...) o uso de *Zwang* se resalta por ser uma imposição do *Trieb* ao sujeito” (Idem, p. 109). Compulsão seria o estado no qual “(...) o sujeito [está] sendo obrigado, contra sua vontade, a agir de determinada forma” (Idem, p. 100), resultado de um conflito pulsional, que impõe uma direção, forçando o sujeito a determinado ato.

Hanns chama a atenção para três aspectos do termo *Zwang*: coação, alteridade e estranhamento. Aqui destacamos a coação, no sentido de obrigar ou forçar, quando só se pode agir numa direção. A ideia de conduzir à força, “tal qual o suco de uma fruta que, de tão espremida, é obrigado a escoar pelas incisões feitas na casca (...), de tão comprimido, o sujeito só pode escapar da pressão agindo na direção para a qual foi forçado” (Hanns, 1996, p. 101-102). O autor afirma que o *Zwang* interno se produz pela alteridade-externalidade, “algo existente em mim e me força a agir em certa direção”, como se uma parte de mim fosse autônoma - “divisão da autonomia do e no sujeito” (Idem, p. 102) -, algo que, aparentemente, não faz parte da pessoa, mas que a obriga a agir. Há um certo estranhamento do eu com o eu.

Destacamos, ainda, no conceito de compulsão, os termos “forçado”, “direção” e “resistência”, e o paradoxo do desejar o sofrimento ao persistir na repetição do que não se quer: “na compulsão a repetir, enquanto conflito entre um eu contra o próprio eu, a

pessoa é dominada pelo excesso pulsional (...). Ela não quer atuar de certo modo, reincidir em algo que não dá certo e que representa intenso sofrimento” (Barbosa Neto, 2010, p. 37). O caráter compulsivo perde consistência com o êxito do trabalho psíquico.

O domínio da pulsão e o jogo do *Fort-da*

Entendemos que a compulsão à repetição encontra-se no percurso entre o trauma e a ligação dos afetos a representações. A situação dolorosa revivida constitui-se um campo de batalha, onde o sujeito tenta superá-la, isto é, impedir o deslizamento do fluxo pulsional¹⁰ para o trabalho do aparelho psíquico: converter a energia livre em energia ligada.

Freud (1920/1976) se pergunta quais são os mecanismos psíquicos capazes de dominar um fluxo de energia de grande intensidade, e faz referência aos sonhos de repetição, que fogem à regra geral da teoria dos sonhos:

Esses sonhos esforçam-se por dominar retrospectivamente o estímulo, desenvolvendo a ansiedade cuja omissão constituiu a causa da neurose traumática. Concedem-nos assim a visão de uma função do aparelho mental, visão que, embora não contradiga o princípio de prazer, é sem embargo independente dele, parecendo ser mais primitiva do que o intuito de obter prazer e evitar desprazer (Freud, 1920/1976, p. 48).

Quando a pessoa sonha, ela revive experiências relacionadas ao trauma, e acorda aflita. A angústia produzida, a qual não se deu como antecipação à época do trauma, indica o preparo na defesa do aparelho que agora implementa o trabalho, retrospectivamente.

Há outro mecanismo psíquico com função de domínio, observado na vida infantil. A criança inventa meios de repetir certas situações dolorosas, vivências traumáticas. Através da brincadeira, ela mesma produz uma forma de domínio da situação, isto é, repete a experiência e, ao fazê-lo, produz a novidade como diferença. Freud (1920/1976) examinou certos tipos de brincadeiras infantis, e relatou sobre um menino com idade de um ano e meio, por ocasião de um “jogo” inventado por ele próprio, o “*fort-da*”. O garoto usava um carretel atrelado a uma linha, mas não brincava com ele de modo convencional. Ele jogava o brinquedo, fazendo-o desaparecer

¹⁰ Observa-se que Freud se refere à contenção da pulsão usando o termo “quiescente” (tradução brasileira, Editora Imago). Segundo o Dicionário da língua portuguesa Bloch (Nascentes, 1988), quiescente quer dizer “que está descansando; parado, em repouso”. Entendemos que Freud fala de uma retenção da pulsão para, a partir daí, poder haver a ligação.

completamente e, nesse movimento, expressava, com satisfação, um longo e arrastado som (“o-o-o-o”) identificado como “fort” (ir, partir). Depois, “puxava o carretel, e com o seu reaparecimento, dizia: “da” (aqui)”. Freud observou o primeiro ato da brincadeira como o mais repetido e o segundo dosado de grande prazer.

Na interpretação de Freud, por meio deste jogo o menino repetia a insatisfação ocasionada pela ausência da mãe, uma vivência passiva. A volta dela, representada no segundo ato da brincadeira, demonstrava um papel ativo do menino. “Neste momento é observado o suposto ato de dominação, sob a expressão de um significativo desafio à mãe”: “(...) vá embora! Não preciso de você. Sou eu que estou mandando você embora”. Em seguida, supõe Freud: “do mesmo modo que mando ir embora, ordeno que volte, e você retorna” (Freud, 1920/1976, p. 28). Assim, a criança ab-reage a intensidade de uma impressão desprazerosa e torna-se dona da situação.

Para Freud (1920/1976), a criança repete ativamente uma experiência vivida na passividade, visando adquirir domínio sobre ela, isto é, elaborá-la. Ela repete a vivência para experimentá-la novamente, cujo repetir, por si só, é fonte de prazer, mas um prazer de outra ordem, o prazer da repetição ativa. Freud põe a questão:

Assim, ficamos em dúvida quanto a saber se o impulso para elaborar na mente alguma experiência de dominação, de modo a tornar-se senhor dela, pode encontrar expressão como um evento primário e independentemente do princípio de prazer. Isso porque, no caso que acabamos de estudar, a criança, afinal de contas, só foi capaz de repetir sua experiência desagradável na brincadeira porque a repetição trazia consigo uma produção de prazer de outro tipo, uma produção mais direta (Freud, 1920/1976, p. 28).

No jogo do *fort-da* há um viés para a construção do simbólico. A ausência-presença do objeto é “avaliada” pela ação “ativa”, mas de modo que o sujeito nem “cola” no objeto pela presença invasora, nem se distancia dele pela ausência absoluta. Há o espaço da linguagem e o tempo do psíquico. A criança, em estado de impotência diante da realidade caótica, se esforça e, graças aos seus recursos criativos, encontra meios de ordenar alguma coisa, até que o *afastamento* da mãe adquira sentido: ao invés do “ir embora”, a criança assimila o “ir-e-vir”, isto é, o “ir” como privação provisória.

Nesse processo, o papel da mãe é fundamental. O afastamento dela possibilita a criança uma leitura do mundo externo; a impotência da passividade encontra suporte na palavra, pela qual se torna ativa: “o ato é inscrito, o afeto representado passa a fazer

parte do repertório psíquico, processo que fortalece o sujeito, fazendo-o adquirir maturidade para lidar com as situações de forma criativa” (Barbosa Neto, 2010, p. 43).

Resumindo, o circuito da compulsão à repetição e da pulsão de morte pode ser assim explicado: a organização psíquica não consegue elaborar a experiência do trauma, nem inscrever a pulsão no campo da representação - representar, aqui, significa ligar, assimilar, simbolizar, dar sentido. O afeto não representado, como pura intensidade, põe em perigo o aparelho psíquico. O afeto projeta-se a esmo, e o sujeito esvazia-se de sentido, o que lhe causa grande sofrimento. Prevalece a angústia.

Repetição e gozo na perspectiva freudiana

Na experiência clínica, muitas vezes o sujeito persiste repetindo por um período de tempo prolongado, ele não consegue simbolizar. Há o prazer da repetição, um prazer vinculado ao sofrimento. Na atualidade, chamamos este fenômeno de *gozo*.

O conceito de gozo, na psicanálise, foi elaborado por Lacan. Freud utilizou o termo inúmeras vezes na sua obra, porém atribuindo-lhe sentidos diversos, conforme a ocasião. Nosso objetivo é mencionar o fenômeno chamado por Freud de *um prazer especial*, no contexto da repetição, e que se aproxima, de alguma forma, da teorização feita por Lacan, posteriormente.

Couto (2006), no seu estudo sobre o termo *gozo* na obra de Freud, apresenta um agrupamento classificatório do uso do verbo e do substantivo. Dessa classificação, adotaremos os itens “gozar do ganho secundário de uma doença” e “gozo sexual acompanhado de dor, de sofrimento” (Idem, p. 2, 4 e 8).

Para Freud, o gozo tem início na neurose, a partir do ganho secundário na doença e da resistência à simbolização. Destacamos a compulsão, quando se perpetua, alimentada pelo paradoxo do sofrimento vinculado ao prazer. Uma vez consolidada a relação do sujeito com o sintoma, o sujeito tende, reiteradas vezes, a buscar a dor para ter prazer. Isto é, o nível de excitação, no aparelho psíquico, confunde a lógica do aumento e da diminuição como prazer e desprazer, respectivamente.

Freud (1926/1976), no texto *Inibições, sintomas e ansiedade*, diz que o eu se esforça para incorporar o sintoma, agrega-o a si, e reconhece que ele chega para ficar, por isso o sintoma assume forma de satisfação narcísica, enquanto o eu o aceita de bom grado e faz tudo para dele tirar proveito. Com o avanço desse processo, o sintoma

se funde com o eu, “tornando-se cada vez mais indispensável a ele” (Idem, p. 121). Quer dizer, o eu se familiariza com o sintoma, identifica-se com ele, procurando tirar o máximo de proveito da situação. Ao deleitar-se com a doença, pelo seu ganho secundário, o sujeito goza do sintoma.

Em *Os instintos e suas vicissitudes* [*Pulsões e destinos das pulsões*] (Freud, 1915/1974b) constata que o sofrimento causado a outro pode ser objeto de gozo pela identificação masoquista com o objeto sofredor. Isto nos faz compreender que o gozo não está na dor, exatamente, mas numa excitação sexual que se vincula a ela. Freud afirma:

(...) a dor é muito apropriada para proporcionar uma finalidade masoquista passiva, pois temos todos os motivos para acreditar que as sensações de dor, assim como outras sensações desagradáveis, beiram a excitação sexual e produzem uma condição agradável, em nome da qual o sujeito, inclusive, experimentará de boa vontade o desprazer da dor (Freud, 1915/1974b, p. 149).

No gozo sexual, o sadomasoquismo consiste no prazer em provocar dor no outro e, por consequência, em si mesmo, de modo que prazer e dor estão associados. Couto (2006, p. 8) interpreta Freud, dizendo que no sadomasoquismo, enquanto o sujeito humilha e domina o outro para provocar-lhe dor, “as sensações de dor, como outras sensações desagradáveis, avançam sobre a excitação sexual, produzindo um estado prazeroso”. Um sofrimento que produz prazer em si e no outro, sem que o sujeito distinga a dimensão do interno e do externo¹¹.

Freud (1915/1969), no texto *Observações sobre o amor transferencial*, observou que, em certos casos clínicos, o paciente encontra-se voltado para o analista, este como alvo da sua transferência, de modo a perder toda a compreensão e interesse pelo tratamento, deixando de falar ou escutar. Ele declara que está bom, e depois de longo tempo neste impasse, quando se tenta levá-lo a reconhecer fragmentos recalçados na sua história de vida, “a resistência está começando a utilizar seu amor a fim de estorvar a continuação do tratamento, desviar todo o seu interesse do trabalho e colocar o analista em posição canhestra” (Idem, p. 212). Disto, concluímos que a

¹¹ A respeito da não dualidade interno-externo, podemos pensar a faixa de Möbius, aplicada por Lacan, na psicanálise: um espaço topológico o qual se obtém através da colagem das extremidades de uma fita, após efetuar meia volta numa dessas extremidades. O nome se deve a August F. Möbius, que realizou estudos a este respeito em 1858, tendo os publicado em 1865. Na superfície de Möbius o externo contém o interno, e vice-versa, de modo que não há dentro nem fora, independentemente; o externo é, também, em alguma parte, interno.

tentativa de destituição do analista, rebaixando-o à outra condição, apresenta-se como uma espécie de gozo.

Freud já havia observado os ganhos, obtidos com a doença, no caso Dora (Freud, 1905/1972). Há um ganho primário e um ganho secundário: o primeiro, na ordem da economia libidinal, o outro, a partir de vantagens obtidas, enquanto doente, na relação com os outros. No ganho primário, “(...) cair doente envolve uma economia de esforço psíquico; surge como sendo, economicamente, a solução mais conveniente quando há um conflito psíquico (falamos de uma ‘fuga para a doença’)” (Idem, p. 40, Nota). No ganho secundário, a doença traz alguma vantagem, a exemplo de um operário acidentado, que vive dos benefícios de sua incapacidade (por esmola ou outro meio de obtenção de lucro). Tirar-lhe essa condição, tornando-o capaz, é motivo de desespero. A dinâmica desses ganhos pode ter sua origem num passado remoto, por isso a pessoa não se dá conta. É o caso de uma menininha que, quando doente, teve a atenção dos pais voltada exclusivamente para ela, ao invés de dividir com os outros irmãos. Na vida, a doença pode tornar-se sua única arma para manter sua posição. No caso de Dora, esta

(...) aprendeu, observando Frau K., as coisas úteis que as doenças podiam proporcionar. Herr K. passava parte do ano viajando. Sempre que voltava encontrava a mulher com a saúde abalada, embora, como Dora sabia, ela estivesse estado perfeitamente bem no dia anterior. Dora compreendeu que a presença do marido tinha o efeito de tornar sua mulher doente e que ela gostava de adoecer a fim de escapar aos deveres conjugais que tanto detestava (Freud, 1905/1972a, p. 36).

Em nosso entender, o gozo está vinculado à compulsão à repetição na medida em que esta inclui dois aspectos: encontra-se além do prazer, por um lado, e ao prazer de repetir, por outro. Impelido pela pulsão não representada, o sujeito pode lançar mão de “ganhos secundários”, apesar da luta para se desvencilhar da dor. A resistência à simbolização é alimentada pelo prazer que se produz nessa circunstância da dor. A unificação dor/prazer cristaliza-se, uma fomentando a outra; dá-se o prazer de repetir: a dor própria e a dor ao outro.

Repetição como função de recuperação

O estudo da repetição fez progressos consideráveis depois do texto *Além do princípio de prazer*, na medida em que Freud articula as possibilidades clínicas à pulsão

de morte. Esta pode ser revertida, posta como aliada do tratamento. Na conferência introdutória de 1932, *A angústia e a vida pulsional*, Freud (1932/1976) apresenta uma significativa evolução do conceito de compulsão à repetição. Ele não apenas destaca a positividade da repetição, mas indica a clínica como lugar apropriado à demanda pulsional: a pulsão tende a restaurar a organização da vida psíquica.

Freud (1932/1976, p. 132) retoma o conceito de pulsão de morte, e afirma: “(...) desde o momento em que uma situação, tendo sido uma vez alcançada, é desfeita, surge um instinto [pulsão] para criá-la novamente”. Ele esclarece que, por ocasião do trauma, a compulsão à repetição é dinamizada e sugere que toda a embriologia é exemplo dessa compulsão na medida em que há capacidade de regenerar órgãos perdidos. Isto nos remete de volta ao texto *Além do princípio de prazer*, no seu capítulo V, onde se lê: “[há] o poder de regenerar um órgão perdido, fazendo crescer de novo um outro exatamente semelhante” (Freud, 1920/1976, p. 54).

No texto de 1932, a compulsão à repetição aparece como uma pulsão de recuperação, e que na clínica tem função coadjuvante no processo do tratamento: “ao lado da ajuda terapêutica [é à pulsão de recuperação que] devemos nossas curas” (Freud, 1932/1976, p. 132). Disto, inferimos que se um aspecto do desenvolvimento foi interrompido, por uma situação traumática, a pulsão tende a recriar o sofrimento implicado nela, como meio de recuperar, ou reconstruir o que fora supostamente perdido. Isto é, pela via do sofrimento, e somente por ela como caminho de volta, atinge-se o estado anterior. O princípio *além do prazer* exige a volta da tensão, do sofrimento implicado na formação do trauma, como uma forma de rastreá-lo e da volta à “cena” do trauma. Na clínica, o sujeito se depara, outra vez, com o conflito, e no caminho da tendência à descarga direta – pela pulsão desligada – a situação analítica põe alguma condição, evitando que haja o esvaziar, simplesmente, da excitação. Neste ponto, aquilo que não pode ser identificado (o afeto), pode ser, de algum modo, ocupado ou substituído com um novo sentido.

Freud (1932/1976, p. 133) volta a se referir ao “caráter demoníaco” da repetição: “há pessoas em cujas vidas se repetem indefinidamente as mesmas reações não-corrigidas, em prejuízo delas próprias, (...) há outras (...) que parecem perseguidas por um destino implacável”. Observamos que Freud sugere, sem o dizer diretamente, que a busca desse destino - o do mal-estar - pode ser revertido, na medida em que a força, que tende a resgatar o sofrimento, possa ser reorientada, cujo efeito será o surgimento de uma nova ordem. Desse modo, pensamos que a compulsão à repetição pode ser vista

como o expressar de uma pulsão, que “se oferece” ao tratamento, com evidentes possibilidades de superação. Nesse contexto, a pulsão de morte pode ser pensada sob uma nova vertente, prenúncio de mudança, pela qual o trabalho psíquico resgata, para si, o que não havia sido ligado. Porque as pulsões de vida e a pulsão de morte estão ligadas, uma se sobressaindo em detrimento da outra, à medida que as adversidades se apresentam para um aparelho psíquico preparado ou não.

Nosso posicionamento é que, seja na primeira ou na segunda teorização freudiana do dinamismo pulsional, a volta, ou reincidência a um estado de sofrimento, significa o trânsito entre o presente e o passado do sujeito, um compromisso deste com a história do trauma e sua configuração. A pulsão de morte, apesar de avassaladora, implicaria um movimento que, por meio da relação transferencial, pode proporcionar o processo de maturidade do sujeito. Somente assim é possível retomar os estilhaços do trauma, isto é, os afetos sem representação, o elo perdido entre o sujeito e seu obstáculo mais primário, o rastro da sua história no qual ele se encontra implicado, e que agora pode, de alguma forma, reconhecê-lo e tentar superá-lo, na medida do possível.

Em síntese, há duas modalidades de repetição segundo a elaboração freudiana: 1) atuação de experiências infantis, constituídas por representações recalcadas e 2) atos repetitivos impulsionados por afetos sem representação, que impedem a simbolização. O aparelho psíquico se destaca segundo duas funções correspondentes às modalidades da repetição: 1) função de equilíbrio ou restituição da organização da vida psíquica, regida pelo princípio de prazer; 2) função repetitiva ou constitutiva dessa organização psíquica, regida pelo princípio além do prazer.

Segunda parte:

O CONCEITO DE REPETIÇÃO NA TEORIA DE LACAN

Jacques Lacan fez uma leitura do que Freud havia posto, depois foi construindo sua própria teoria. Ele concebe a repetição como necessária à vida psíquica, e vincula o conceito de repetição ao de Real: há, no sujeito, um movimento de aproximação e de estranheza, ao mesmo tempo.

A leitura de Freud, feita por Lacan, foi uma espécie de redescobrimto do que fora proposto pelo criador da psicanálise. O grandes mérito dessa leitura, foi a correção de um equívoco cometido por alguns críticos da teoria freudiana, a tentativa de biologização. Segundo a teorização de Lacan (1964/2008), os quatro conceitos

fundamentais da psicanálise são: Pulsão, Inconsciente, Transferência e Repetição. No primeiro tempo dessa teoria, a repetição era mencionada, apenas, como fazendo parte da estrutura do sujeito, a exemplo do estudo da *Carta Roubada*, no romance de Poe (2006), e as considerações a respeito do *toro*, no livro *A identificação* (Lacan, 1962/2011). Nesse momento, a repetição significa retorno de signos, ou insistência da cadeia inconsciente (Soler, 2004). Somente no seminário 11, escrito em 1964, Lacan (1964/2008) trabalha a repetição como um conceito, agregando-lhe termos específicos da sua teoria. Nesse segundo tempo, a repetição não é mais considerada como retorno ou reprodução.

Aqui iremos apresentar, primeiramente, o que é o inconsciente para Lacan, e, nele, os conceitos de Significante e de Real; depois, trataremos da repetição no contexto do Real, considerando os termos Tiquê e Autômaton, segundo sua etimologia, e os Automatismos de repetição; por fim, a noção do conceito de Gozo.

O Inconsciente lacaniano

No início do texto *O inconsciente Freudiano e o nosso*, Lacan (1964/2008, p. 28) diz: o inconsciente, em Freud, “é outra coisa”. Isto para operar uma demarcação. O inconsciente lacaniano é pensado como uma organização psíquica regida por dois princípios, o da linguagem e o do Real. O primeiro, na ordem do significante, segundo o imperativo de sua Lei; o segundo, no campo da impossibilidade, de uma ordem mais primitiva; neste último, o Real resiste à simbolização e desafia a cadeia significante.

Lacan remete o leitor, inicialmente, ao livro *Pensamento selvagem* de Claude Lévi-Strauss, para dizer que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Este autor realizou pesquisas, junto às populações conhecidas como primitivas - povos indígenas e outros de culturas muito diferenciadas daquelas consideradas civilizações evoluídas. Ele observou, que nas crenças, totens, mitos, enfim, na cultura mais primitiva, nada há de desordenado, ou confuso, e que tudo isso porta uma trama de linguagem. Por exemplo, “não comer esquilo”, ou “comê-lo”, durante a gravidez, pode fazer bem ou mal, ao parto. Conforme a tribo, à mulher grávida, se comer, ou não comer esquilo, pode acontecer o mal previsto, o que não constitui algo sem sentido, porque há uma estruturação histórica. A trama da linguagem encontra-se na cultura e no psíquico, afirma o autor (Lévi-Strauss, 1976). Então, diz Lacan: “(...) antes mesmo que se inscrevam as experiências coletivas que só são relacionáveis com as necessidades

sociais, algo organiza esse campo, nele inscrevendo as linhas de força iniciais” (Lacan, 1964/2008, p. 28). Quer dizer, a criança nasce sob uma profusão de objetos e acontecimentos da vida dos homens, do mundo simbólico, veiculados pela linguagem. Desse modo, organiza-se um campo e, nele, a inscrição de “linhas iniciais” para o futuro sujeito: “antes ainda que se estabeleçam relações e que sejam propriamente humanas, certas relações já são determinadas” (Idem, p. 28).

Para a formação do inconsciente, essa trama da linguagem conta: “isso conta, é contado, e no contado está o contador” (Lacan, 1964/2008, p. 28). Quando se pergunta à criança “quantos irmãos você tem?”, obtém-se como resposta: “três: João, Lucas e Eu”. Nessa “topada ingênua”, explica Lacan, primeiro são contados os três, depois o *eu* reflete sobre o primeiro *eu*, o *eu* que conta. Primeiro vem a frase, depois o sentido dela. É só então, que o sujeito se situa e se constitui como tal. O *eu* se encontra, desde o princípio, na fala dos outros, dos pais, por exemplo, ele é contado pelo Outro: “três filhos, três irmãos, etc”. Também no seminário 22, Lacan (1975/2002) já dissera que o inconsciente “conta”. Contar, aqui, quer dizer quantificar ou contabilizar. O inconsciente conta a história do sujeito; conta, também, na formação deste, antecipadamente. O sujeito, por outro lado, conta, mas é, também e sobretudo, contado pelo inconsciente que está além dele.

Lacan afirma que a linguagem se encontra posta, como um jogo combinatório, operando espontaneamente, sozinha, de maneira pré-subjetiva, de modo que as palavras têm sempre mais sentidos do que aqueles que se pensa. É esse jogo, essa estrutura, que dá seu estatuto ao Inconsciente.

O inconsciente é um lugar/não lugar, isto é, espaço que contempla o que está na ordem do apagamento e a fugacidade de sua aparição. Entre a causa e o efeito há uma hiância: brecha, buraco, falha, fenda por onde alguma coisa acontece, e nela opera a lei do significante. Na hiância se encontra o umbigo da coisa, o incógnito. Seria ingênuo pensar o psíquico como operador de causa-efeito, próprio ao senso comum: “fulano passou por isso na infância, então terá conduta x”. Isto é, há, no inconsciente, uma descontinuidade, pela qual o acontecimento se dá como vacilo. Por isso que, na perspectiva do inconsciente não há como se considerar a lógica causa-efeito, diretamente. A fenda, o inconsciente, é lugar movediço, nele se dá a surpresa pelo tropeço, ato falho pelo qual a pessoa se apresenta ultrapassada, de modo que nunca encontra exatamente o que esperava, mas, sim, um mais ou um menos. Nesse ponto, Lacan diz que o inconsciente é constituído pelo que é recusado pela consciência, e

menciona o que ele chama de função do inconsciente que pulsa: “(...) tudo que, por um instante, aparece em sua fenda, parecendo ser destinado, por uma espécie de preempção [compromisso antecipado], a se cicatrizar, como o próprio Freud empregou a metáfora, a escapular, a desaparecer” (Lacan, 1964/2008, p. 49-50). O que pulsa, aqui, é no sentido de apagar e, mesmo assim, pulsar, isto é, apagado mas não desaparecido. Por isso que se trata de um achado que também é re-achado, porque sempre está presente e escapando, “instaurando a dimensão da perda” (Lacan, 1964/2008, p. 32).

O dinamismo do inconsciente se dá nesse espaço, onde há um elemento operatório do apagamento, o que censura, tornando-se um “nível mais primordial, estruturalmente, do que o recalque”, alguma coisa que atua como “função de barrar, de riscar uma outra coisa” (Lacan, 1964/2008, p. 33). O inconsciente se manifesta quando o sujeito se dá conta dele mesmo em algum ponto inesperado, cujo instante é de abertura por onde vem à luz, mas que logo, como relâmpago, acontece o fechamento. A abertura é um logro, mas é fugaz:

O aparecimento evanescente se faz entre dois pontos, o inicial e o terminal, desse tempo lógico – entre um instante de ver em que algo é sempre elidido [eliminado, suprimido], senão perdido, da intuição mesma, e esse momento elusivo em que, precisamente, a apreensão do inconsciente não conclui, em que se trata sempre de uma recuperação lograda [obtida, usufruída, gozada]” (Lacan, 1964/2008, p. 39).

Enfim, o inconsciente é constituído, essencialmente, não por aquilo que pode ser alcançado pela consciência, ou discernido, mas pelo que é recusado definitivamente. Dito de outro modo, ele é formado por vestígios de memória pegadas, rastros; restos fragmentados, sem sentido, sobras do que foi apagado. Nesse ponto, Lacan introduz o conceito de *Significante*.

Significante

Significante é o traço apagado, ou marcas do apagamento. São resquícios do efeito do recalque, algo disperso e que não se tem dele nenhum sentido. É algo que se apresenta mas não diz o que, por isso não oferece pista ou direção quanto ao que possa significar. O significante barra o sujeito ao significado. Sua função é remeter a outro significante: um gesto transmite algum tipo de mensagem, ele pode ser um significante, desde que queira dizer alguma coisa que não está ali, e que é ignorado pelo sujeito. O

significante se constitui pelas vibrações sonoras, no caso do falante, e sensações auditivas, tratando-se do ouvinte.

Para Lacan, não há transparência entre o significante e o significado. Enquanto este é barrado ao sujeito, o significante é o imperativo na vida psíquica. Uma palavra, por si mesmo, não revela simplesmente seu sentido, ela conduz a outras palavras, formando uma cadeia, cujos nexos entre si podem articular algum sentido, embora o sujeito não se dê conta desses nexos: “as palavras geram significados que transcendem a compreensão de quem as utiliza. O que um quer dizer e o que dizem suas palavras não coincide. Por isso, na vida diária, há tantos mal-entendidos e tantas vezes há que se desculpar” (Leader & Groves, 2010, p.40, tradução nossa¹²).

O significante está na ordem da linguagem, cuja trama antecede ao sujeito, retrocede a um tempo inalcançável, desde seus ancestrais, quando houve sua inscrição. Ali foi idealizado um nome, a ideia de uma pessoa, segundo o desejo dos avós e dos progenitores. Antes mesmo que sujeito se veja como tal, ele já se encontra instalado no desejo do Outro¹³, absorvido pela linguagem.

O que constitui o significante, e que o inaugura, é alguma coisa que pode ser apagada. Em *O desejo e sua interpretação*, lição 5, Lacan (1959/2002) cita a história do naufrago Robinson Crusóe, para se referir ao fato de que ele apaga o rastro de Sexta-feira – seu amigo – fazendo uma cruz no lugar do rastro: é uma barra e outra barra, e isto constitui um significante específico. A barra, enquanto barrada, no nosso entender, significa uma barra que barra o sentido e outra que barra a barra do sentido – a primeira barra o sentido, a outra, ao anulá-la, sugere algum sentido possível. Diz Lacan:

(...) o significante começa não no rastro, mas no fato de que se apaga o rastro, e não é o rastro apagado que constitui o significante, é algo que se coloca como podendo ser apagado que inaugura o significante. (...) o significante apagado, apresenta-se já como tal, com suas propriedades do não dito (Lacan, 1959/2002, p. 95).

Lacan (1964/2008, p. 52) chama de *sincronia significante* os traços da percepção, apagados e constituídos na simultaneidade. O traço, a marca, em si, nada

¹² “Las palabras generan significados que trascienden la comprensión de quienes las usan. Lo que uno quiere decir y lo que dicen sus palabras no coinciden. De ahí que en la vida diaria haya tantos malentendidos y tantas veces haya que disculparse”.

¹³ Outro (escrito com inicial maiúscula): termo lacaniano. O Outro é inconsciente, impessoal; origem da constituição do eu (je). É inalcançável, não há como localizar em tempo e lugar algum, porém inseparável do sujeito. O desejo é desejo do Outro, ao qual se sujeitou o indivíduo, e que se origina na história dos antepassados (ver, acima, a expressão de Lacan: “o inconsciente *conta*”).

revela ou significa. É somente na relação com outro significante que se pode produzir algum sentido. Uma rede de significantes representa um espaço de possibilidades, desde que, e somente se opera em cadeia, enquanto que “um significante é um elemento isolado, distinto de outros significantes, e por onde se pode considerá-lo um elemento componente de um conjunto” (Leader & Groves, 2010, p. 164, tradução nossa¹⁴). Uma rede de significantes não é, em si, um significado, este vai se produzir conforme a relação dos significantes.

As redes de significantes, mesmo sem nosso acesso através da consciência, afetam a vida em sua totalidade, organizam nosso mundo segundo a possibilidade do simbólico. Dito de outro modo, as marcas, que compõem o inconsciente, são peças de uma linguagem, que produz sentido somente pela trama das suas conexões, sentido este que desliza, de modo que vai significando e jamais chega a um significado final.

O significante é diferente dele mesmo. Sua cadeia é regida pela oposição diferencial entre suas unidades, de modo que o significante só se define por sua diferença em relação a outro significante. Lacan se utiliza dos termos S1 e S2, com estes sinais, para fazer referência à relação: S1 representa o sujeito, S2 o inconsciente; o segundo substitui e ressignifica o primeiro, de modo a alimentar a cadeia. A criança recebe significantes do Outro, mas o sentido é ela quem virá a construir, no seu desenvolvimento. O sujeito se instala, como desejante, a partir dessa condição, sujeito do desejo do Outro, isto é, do inconsciente, da linguagem. Então ele, tendo recebido significantes, move-se em direção ao sentido, produzindo-o. Em outros termos, a mãe apenas transmite significantes ao bebê, a construção é deste.

Significante é o texto, nos faz entender Lacan. É o que está dito, escrito, impresso no papel, sobre o qual alguém pode perguntar: “o que ele diz?”, ou “o que é isso?”, “por quê?”. Enquanto que, o significado é a mensagem, isto é, aquilo que responde à pergunta. Na compulsão à repetição, o *texto* não impele à pergunta, embora se imponha ostensivamente, por isso não aventa a possibilidade de resposta. Na clínica do Real¹⁵, o *texto* se repete, insistente e automaticamente, e a pergunta ecoa, sem resposta, sem mensagem.

Tratando-se do inconsciente, diz Lacan (1964/2008, p. 46), “Freud reduz tudo que chega ao alcance de sua escuta à função de puros significantes”, como por exemplo,

¹⁴ “Un significante es un elemento aislado, distinto de otros significantes, y por ende puede considerárselo un elemento componente de un conjunto”

¹⁵ Ver Clínica do Real, no terceiro capítulo.

no caso do *Homem dos ratos*, no qual os significantes estão em permanente circularidade. Nesta perspectiva, Lacan mostra que Freud acompanha, desse modo, o que ele chama de *Instante de ver*, e o *tempo para compreender*, até que possa aparecer o *momento de concluir*¹⁶, que põe fim à circularidade do discurso e permite ao próprio analisante poder interpretar.

Na *Interpretação de sonhos* (Freud, 1900/1972, p. 46) há uma série de observações a respeito do que o sonho tem de escorregadio, para o sonhador, quanto à sua mensagem; ali Freud trata de jogos significantes.

A propósito dessa sugestão lacaniana, retomemos Freud: o sonho, pelo caráter de fragmentação, só pode ser lembrado parcialmente, sob a sensação de que há mais elementos no seu conteúdo latente. Normalmente, só tomamos conhecimento dele imediatamente ao acordar, e que se extingue pela manhã. Quando o sonho é lembrado, durante o dia, ele pode se dissipar, restando apenas alguns pequenos fragmentos, sem sentido. Muitas vezes, se acha que não houve sonho, ou se sabe que sonhou, mas não se conhece o seu conteúdo. Há sonhos esquecidos que são lembrados durante o dia, a partir de alguma percepção casual, quando seu conteúdo foi atingido superficialmente; outros que se mantêm vivos na memória por muitos anos. Assim, Freud nos faz compreender que o apagamento deixa marcas das marcas extintas. É a isto que Lacan chamou de *significante*. Freud (1900/1972) acrescenta: as causas do esquecimento do sonho são, também, as da vida de vigília, isto é, imagens fracas para serem lembradas, ou experiências únicas (não repetidas), bem como falta de concatenação e agrupamentos apropriados. Eis a ideia de *significante* em Lacan: ele é solto, de modo que, por si só, nada diz.

Os termos “alguns pequenos fragmentos”, “apagamento” e “imagens fracas”, utilizados por Freud, nos remete ao que estamos chamando de significantes, conforme a citação que ele faz:

(...) ‘em geral, [é] tão difícil e inusitado conservar o que não faz sentido, como reter o que é confuso e desordenado’; por outro lado, ‘se as

¹⁶ Lacan (1945/1998) trata do Tempo Lógico na perspectiva da análise: *Instante de olhar*, no qual o sujeito, diante da questão, exclui uma afirmativa lógica, num tipo de insight; *Tempo para compreender*, quando a primeira lógica é absorvida pela segunda: “o sujeito, em sua asserção [afirmação], atinge uma verdade que será submetida à prova da dúvida, mas que ele não poderia verificar se não a atingisse, primeiramente, na certeza” (p. 206); *Momento de concluir*, eliminação da dúvida que se deu no tempo de compreender: “passado o tempo para compreender o momento de concluir, é o momento de concluir o tempo para compreender” (p. 206). No Livro 11 (Lacan, 1964/2008, p. 45) essas operações são retomadas suscintamente.

palavras forem pròpriamente (sic) arranjadas e postas na ordem pertinente, uma palavra ajudará a outra, e o todo, estando carregado de significado' (Strumpell, citado por Freud, 1900/1972, p. 46).

Mais adiante, Freud escreve: “(...) o diferente arranjo do material ideacional nos sonhos torna-os intraduzíveis, por assim dizer, para a consciência de vigília” (Freud, 1900/1972, p. 47). E continua com uma longa citação, segundo a qual são duvidosas as lembranças do que resta da grande quantidade de sonhos perdidos pela memória. Essas lembranças podem ser falseadas: “mesmo os homens mais amantes da verdade raramente podem relatar um sonho digno de nota sem alguns acréscimos ou retoques” (Idem, p. 48). É uma tendência da mente humana de preencher, fazer encadeamento ou dar coerência, completar pela imaginação fragmentos incoerentes: “o esquecimento total não apresenta gravidade; mas o esquecimento parcial é traiçoeiro” (Freud, 1900/1972, p. 49, nota).

Lacan diz que os significantes se organizam segundo uma lógica própria. Eles não se amontoam por acaso, mas se ordenam, associando-se a partir de certas categorias, de modo simultâneo, semelhantemente, tal uma sintaxe. Habitam a hiância, que constitui o inconsciente, lugar da descontinuidade. Daí nossa ignorância quanto ao seu caráter de organização.

Nem tudo que está inscrito no Outro inconsciente é significante, adverte Cesarotto (2012, p. 28). Significante é aquele que remete, a outro significante, a possibilidade de sentido, portanto, na ordem do simbólico. Ele deixa de ser significante quando esbarra diante do Real, este como impossível de ser significado: “nem tudo é significante, pois o real, furando a trama do simbólico, é o limite de qualquer significação” (Idem, 2012, p. 28).

Real

A cadeia significante esbarra no Real, este como resto do que pôde ser simbolizado. O Real é impossível de se evitar e de ser suportado, é o que *não cessa de não se inscrever*, “que retorna sempre ao mesmo lugar, lugar este onde o sujeito, na medida em que cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra” (Lacan, 1964/2008, p. 55). Real é aquilo que é impossível de nomeação total e está na ordem do *nó borromeano*¹⁷

¹⁷ O *Nó borromeano* é uma representação gráfica (ou de anéis) constituída por três círculos que se entrelaçam, cujo rompimento de um deles desfaz o nó completamente. Foi criado por Lacan para

teorizado por Lacan, entre o imaginário e o simbólico, registros que, entrelaçados, compõem o psiquismo. Os três anéis entrelaçados – Real, Simbólico e Imaginário – ilustram a inseparabilidade das três estruturas ou elementos do psiquismo.

Lacan conceitua o Real a partir da leitura que fez, a princípio, do Id freudiano, este equivalente à base pulsional, que irrompe, inesperadamente e sem razão, impedindo a eficácia de qualquer defesa. Ele faz referência a algo do campo do desejo, o que não pode ser nomeado e nunca será, porque é nele onde esbarra o saber. Constitui-se ausência/presença na medida em que é inacessível ao sujeito. No entanto, está sempre presente, determinando-o.

O Real, enquanto impossível de apreensão, inquieta o sujeito pelo seu retorno insistente, que o põe em questão, diante da sua existência. Ele se interpõe na vida da pessoa, muitas vezes, quando tudo parece tranquilo, e de modo inesperado; aparece sob a forma de sintoma. É “aquilo que, carecendo de sentido, não pode ser simbolizado, nem integrado imaginariamente. Aquém ou além de qualquer limite, [o Real] seria incontrolável e fora de cogitação” (Forbes, 2012b, p. 25).

O Real não é o trauma, mas no trauma há o Real. Ele “aparece ali com efeito, e de forma desvelada” (Lacan, 1964/2008, p. 60). O Real do trauma consiste em algo irrepresentável, que tentamos, permanentemente, simbolizar; essa tentativa se constitui uma saga, porque o humano está impossibilitado de desistir dela, isto é, desistir da insistência de inscrição, o que significa uma repetição permanente. Ele está vinculado à pulsão de morte, é alguma coisa do núcleo desta, pura atividade silenciosa, vazio intrusivo, ponto de fuga do simbólico e do imaginário, silêncio que não fala nos sonhos e nos atos falhos. Clarice Lispector parece se referir a essa coisa, quando escreve: “é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia (...). Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas volto com o indizível” (A paixão segundo GH, citado por Pinto, 2012, p. 60).

O Real pode ser supostamente apreendido somente por meio de manifestações intrusivas na vida da pessoa, como no caso das alucinações, de certos tipos de sonhos, ou mesmo nos automatismos de repetição. Ele se antecipa ao sujeito e o contorna; o sacrifica, o surpreende, mas se evade; nele não há começo nem fim. Na tentativa de

representar a dimensão psíquica do Real, do Simbólico e do Imaginário. Não há como se pensar uma sem a relação com as outras, sobretudo no espaço onde há confluência das três, em cujo centro situa-se o *Objeto a*.

fazer entender esse irrepresentável, citaremos um trecho do romance *Avalovara*, de Osman Lins, em que se faz referência à espiral como uma dimensão inalcançável pelo sujeito, cuja imensidão o envolve:

(...) a espiral não nos transmite uma impressão estática: parece-nos, antes, vir de longe, de sempre, tendendo para os centros, seu ponto de chegada, seu agora; ou ampliar-se, desenvolver-se em direção a espaços cada vez mais vastos, até que a nossa mente não mais a alcance. (...) Nem a eternidade bastaria para chegarmos ao término da espiral – ou sequer ao seu princípio. A espiral não tem começo nem fim. (...) ela começa no Sempre, e o Nunca é seu termo (Lins, 1973, pp. 16-17).

Mesmo fazendo articulação (confluência) com o Simbólico e o Imaginário, o Real não pode ser apreendido pelo simbólico, porque ele não pertence ao mundo dos objetos da sensibilidade, também porque

(...) se distingue do registro do imaginário, na medida em que este último é o âmbito do *eidós* visual e imaginativo: o mundo das formas, das imagens, dos objetos que pertencem ao mundo da percepção. O imaginário e o simbólico constituem, juntos, a realidade para o sujeito, para quem o Real é causante, ainda que velado (Quinet, 2012, p. 36).

Não se sabe onde está o Real, mas há um lugar, ao qual ele sempre retorna, lugar do acontecimento traumático, onde o sujeito não o encontra. Logo, o encontro é faltoso. Na verdade, o Real lá retorna, só de um modo fugaz; de tal maneira que o sujeito nunca o encontra, por isso continua voltando. Ele sempre está no mesmo lugar e em movimento, mas não é visto, devido à “cegueira” do sujeito.

Desse modo, o Real é uma das três estruturas psíquicas, uma energia potencial¹⁸. Ele é o que só se faz existir na medida em que é capturado – mas ele não é capturado;

¹⁸ No seminário 4, Lacan (1957/1995, p. 32, 42. 44) usa a metáfora da usina hidrelétrica para explicar o Real. Neste contexto, pensamos que o Real mais primitivo corresponde à água livre, associado às condições da linguagem (potencial que antecede e dá condições para a existência da usina), gera a força capaz de produzir a presença importunante e insuportável na vida do sujeito (energia de gozo, que “escorre”), como também a possibilidade do simbólico (energia útil). Essa energia não é algo dado pela natureza, mas potencialmente organizada, segundo as condições anteriores à montagem da usina: “é preciso ainda que, já na natureza, as matérias que vão entrar em jogo no uso da máquina se apresentem de uma certa maneira privilegiada e, para dizer tudo, de uma maneira significativa. Só se instala uma usina ali onde certas coisas privilegiadas se apresentam na natureza como utilizáveis, como significantes e, no ocaso, como mensuráveis. É preciso que já se esteja no caminho de um sistema tomado como significativo. Isso não se pode contestar” (Idem, p. 44).

no entanto, está aí, colado ao sujeito, determinando-o. Quer dizer, o Real sempre está no lugar onde o sujeito não funciona, o pensamento não opera, lugar que lhe é barrado.

Lacan (1964/2008) diz que o encontro com o Real é faltoso. Isto quer dizer que, ou não encontramos o Real, ou algo nos protege dele. Ou ainda: ao encontrá-lo, não achamos o que se esperava, de modo que nem sabemos que o encontramos; logo, não o encontramos. Se, para a psicanálise, não há objeto primeiro, não é possível o encontro com o Real, porque o objeto primeiro se perdeu; enquanto fora da consciência, ele é, portanto, inexistente para o sujeito.

Sendo o Real uma dimensão da vida psíquica, podemos dizer que ele é uma presença/ausência, e que a luta incessante do sujeito diante dessa impossibilidade não é em vão. Lacan ressalta: “os deuses são do campo do real”, e suas vozes “não são de modo algum feitas para ouvir”, mas, “eventualmente, algo se deixa pegar”, e “talvez a voz dos deuses se faça ouvir” (Lacan, 1964/2008, p. 51). Quer dizer, o Real é o campo do impossível, mas nele o simbólico pode operar furos.

Em resumo, o inconsciente lacaniano, na condição de hiância, é um espaço apagado, que, por isso, interrompe a lógica sequencial causa-efeito. Nesse espaço, não apenas há o “apagamento”, mas, sobretudo, encontra-se o sinal, que barra o sujeito: uma barra, outra que barra a barra, em cadeia. O objeto perdido, pelo apagamento, dá lugar a sentimentos, sintomas, atos falhos, sonhos, etc. A cadeia significante, que não cessa de se oferecer como inscrição no simbólico, esbarra num limite, diante do Real, a ponto de “não cessar de não se inscrever”. Entendemos que, no contexto do tratamento, negar o significante e o Real é, por um lado, desacreditar na possibilidade de articulação simbólica por parte do sujeito e, por outro, admitir a ideia de absoluto. A não consideração desses recursos metapsicológicos (ou psicolinguísticos) do funcionamento do inconsciente pode, ainda, dar lugar a um tratamento psicoterápico, simplesmente, no âmbito da sugestão e do princípio de prazer. Isto corresponde ao que diz Lacan (1964/2008), quando lembra que Freud escutava os significantes, porque em tudo que é dito não há sentido prévio. Neste caso, são válidas as afirmações de Gorostiza (2006):

há uma hiância no saber e que o analista não deve jamais acreditar que ele, com seu saber adquirido, pode apagar essa hiância. (...) O que está em jogo nesta forte indicação freudiana é como gerar as condições para a instalação do Sujeito suposto Saber – diga o que disser isso terá sentido - e não ceder à tentação de crer que se pode saber de antemão o que é significativo no discurso do analisante (p. 4-5).

Repetição no contexto do Real

Destacamos três momentos importantes na teorização lacaniana do conceito de repetição: 1) seminários realizados em 1955, nos quais Lacan faz uma leitura da teoria de Freud, explicando os *Automatismos de repetição* na cadeia significante – Livro 2, *O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (Lacan, 1955/1985); 2) seminários do primeiro semestre de 1962, quando ele faz a introdução da figura do toro como recurso topológico no seu ensinamento, para falar da repetição – *A identificação* (Lacan, 1962/2011); 3) seminários de 1964, nos quais o conceito de repetição é sistematizado a partir dos termos *Tiquê* e *Autômaton* – Livro 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (Lacan, 1964/2008).

Lacan introduz a figura do toro¹⁹ na lição XII dos seminários de 1962, para falar especificamente da repetição, continuando estudando-a nas lições XV e XVII. A repetição é representada, quando se traça uma linha na superfície do toro, contornando o buraco central. Nesse percurso repetitivo, o sujeito contorna, também, ao mesmo tempo e sem saber, a própria espessura do toro, de forma espiralada, de modo que atinge a superfície externa do buraco central, lugar do objeto *a*²⁰.

O *Círculo Vazio* (da demanda) é aquele que percorre a superfície do toro e o *Círculo Pleno* (do desejo) o que contorna sua espessura. Não se pode pensar um sem o outro. No *Círculo Pleno*, há a soma dos dois. Neste caso, o giro anelar não distingue o interno do externo, não se conhece o lugar da passagem de um ao outro, onde “o passo de mágica se realizou” (Lacan, 1962/2011, p. 219). Tem-se um círculo suscetível de repetir-se indefinidamente – o mesmo e sempre diferente -, a “insistência significativa e, especialmente, a insistência da demanda repetitiva” (Idem).

A volta, que contorna a espessura do toro (Plena), é a que o sujeito não conta. Por isso, quando ele dá a volta pela superfície (Vazia) significa -1 (*menos um*). Isto é, ao dar a volta, o sujeito erra a conta, se engana, não conta uma delas. O *menos* é

¹⁹ Toro é uma espécie de anel. Lacan o apresenta, especificamente, como uma superfície de borracha, cheia, fechada (câmara de ar). Há, na sua superfície, um interior. Nela se podem traçar laços, desenhar mapas (Lacan, 1962/2011, p. 181).

²⁰ Objeto *a*: conceito lacaniano que significa o objeto causa do desejo. Ele desperta o sujeito para o objeto perdido; não sendo nomeável, por isto da ordem do Real. Segundo Quinet (2012, p. 32-33), o objeto *a* “não é um objeto do mundo sensível, empírico. No entanto, qualquer objeto deste mundo que satisfaça a pulsão e cause o desejo ou provoque angústia pode fazer função de objeto *a*”.

inconsciente na sua função constitutiva: “ainda que ele tenha dado só uma volta, ele simplesmente deu duas. A saber: a volta do círculo pleno do toro e ao mesmo tempo a volta do círculo vazio” (Lacan, 1962/2011, p. 186).

Observamos que essas dimensões da repetição são as mesmas que irão aparecer na teoria de 1964, quando Lacan trabalha o seu conceito. Isto é: a volta pela superfície do toro é a repetição, que não tem sentido, contorno sobre o mesmo; por outro lado, aquela não contada pelo sujeito (portanto inconsciente) é a que “toca” o Real, porque beira a superfície do buraco do toro (objeto *a*), possibilitando diferença:

(...) o que está incluso nessa sucessão de voltas, (...) uma circularidade completa, embora inteiramente desapercibida pelo sujeito, e que sucede nos oferecer uma simbolização passiva evidente e, de alguma forma, máxima quanto á sensibilidade intuitiva do que está incluso nos termos próprios do desejo inconsciente, já que o sujeito segue as suas vias e os seus caminhos sem saber (Lacan, 1962/2011, p. 219).

Ao repetir, o sujeito procura uma unidade, algo primitivo, que ele supõe ter tido, que poderia ter, na ordem da possibilidade, mas que se trata da ordem do impossível.

Na elaboração do conceito de repetição, em 1964, Lacan (1964/2008) se utiliza dos termos *Tiquê* e *Autômaton*, tirados do livro de Aristóteles sobre *As quatro causas*. Dentre estas, há uma que representa o princípio do movimento, chamada causa *Eficiente e Acidental das coisas*, que se refere, exclusivamente, a acontecimentos excepcionais em meio à regularidade da natureza. “Eficiente” porque produz resultados, “acidental” porque não tem relação com seus efeitos, de modo que não se pode prevêê-los com exatidão: “os seres e os eventos excepcionais, denominados por Aristóteles de acidentes (*symbebekota*) vêm a ser a partir de causas também acidentais, definidas como sorte (*tyche*) e acaso (*automaton*)” (Silva, 2009, p. 9).

Tiquê se refere à sorte, tem finalidade e está relacionada à escolha, por isso no âmbito, apenas, da ação humana. Ela aparece junto com algo do inesperado e da não escolha, o Autômaton. Este se refere ao acaso; é mais amplo e se relaciona aos animais, coisas e crianças. O Autômaton acontece quando uma “(...) causa externa vem a ser não em vista daquilo que resulta” (Aristóteles, citado por Silva, 2009, p. 9). Tiquê e Autômaton se constituem em um mesmo movimento, sendo que a Tiquê é um modo particular de Autômaton: “tudo que é a partir da sorte é a partir do acaso, mas nem tudo que é a partir do acaso é a partir da sorte” (Idem, p. 11). Garcia-Roza (2003) observa que, no sentido grego antigo, ou arcaico, Tiquê está associado a uma força divina

desconhecida, porém nomeada, enquanto que Autômaton seria o que “se move por si mesmo”, sem qualquer determinação.

Lacan (1964/2008), no Seminário 11, em 1964, introduziu os dois termos no campo da psicanálise, no qual eles adquirem sentido específico, porque são pensados na ordem do inconsciente, mas sem perder sua significação histórica. Nessa perspectiva, a Tiquê representa uma ordem e tem, de alguma forma, uma finalidade, porque nela há uma determinação. Autômaton, ao contrário, está no âmbito do disperso, ou da pulsão desligada, fora de qualquer determinação. Na Tiquê, a força causadora do acontecimento psíquico é desconhecida para o homem, no entanto há um grau de deliberação dele – ainda que pela via da divindade. Sem saber, o sujeito criou condições para o acontecimento e tem responsabilidade por ele. O Autômaton seria puramente acidental, sem deliberação humana, nem divina.

Ressaltamos que a questão do acaso, como não sendo obra de puro acaso, não contradiz o sentido original dos termos gregos. Silva (2009, p. 12), no seu artigo *Sobre as causas em Aristóteles*, escreve que “as causas acidentais vêm a ser apenas em relação a uma conexão causal regular anterior, elas são interferências em processos causais já existentes”. Isto indica que o acaso está sob uma determinação, e atesta que o imprevisível encontra-se, muitas vezes, dentro de um programa, isto é, na ordem do previsível. É o caso de um vendedor que, segundo se conta, foi ao mercado, certo dia, para comercializar produtos. Aconteceu de não ter recebido a mercadoria objeto do seu trabalho, por isso ficou em movimento, oscilante, sem atividade determinada durante o expediente. Encontrou-se, então, com um homem que lhe devia determinado valor, o qual lhe quitou a dívida. Tanto o credor quanto o devedor não saíram de casa para seus ajustes, mas aconteceu. Dir-se-ia ter sido pura sorte. No sentido da Tiquê, não se trata disso, a sorte é apenas aparente. A Tiquê, sendo da ordem do inesperado, é discreta, está no campo do impossível, mas sob possibilidade de algo diferente, de algum sentido.

Tiquê e Autômaton

Lacan (1964/2008) traduz *Tiquê* por “encontro do real”²¹. Temos, de um lado, o sujeito, efeito do simbólico (e da palavra, em especial); e do outro lado, o Real, presente

²¹ No Seminário 11 (Lacan, 1964/2008) a expressão é “encontro do real”. A maioria dos autores que tratam do assunto escreve “encontro com o real”. Entendemos que, neste último caso, o “com” sugere o sentido de encontro marcado entre o sujeito e o Real, enquanto que o “do” indica um achado, encontro de

mas inacessível. Repetição é Tiquê, algo que se produz *como* por acaso. Tiquê e Autômaton se apresentam como dois fenômenos da repetição, inteiramente vinculados entre si.

No lugar onde está o Real, o sujeito não opera como pensante, diz Lacan, porque ali ele é barrado. Ao mesmo tempo, e sem se dar conta, há o encontro como aventura, “como” por acaso, encontro sem hora nem lugar marcado. Em outras palavras, diz-se que o que se procura não é achado e, nessa busca, encontra-se alguma outra coisa.

O encontro do Real é faltoso, porque “há um encontro marcado, ao qual somos sempre chamados, com o real que escapole” (Lacan (1964/2008, p. 59). Pensamos, desse modo, que ocorre um desencontro, compreendido segundo diversos sentidos: pode ser um desencontro no sentido literal do termo, ou o fato de o programado não ter correspondido à expectativa. Soler (2004) comenta, que num encontro agendado, sempre há uma insatisfação, seja pelo desencontro, ou pelo que dele se esperava, cuja expectativa não foi correspondida. Há sempre um déficit, isto é, todo encontro é deficitário, por que não corresponde, exatamente, à nossa aspiração ou expectativa. O que se supunha não foi possível, e, cada vez mais, se persiste neste objetivo, nunca se concretizando.

O encontro com o Real é uma aventura, até certo ponto, porque não é agendado e cumprido. Todo encontro agendado, com lugar e hora marcada, é formalizado no sentido de prevenir a aventura, evitar o acidental, isto é, a Tiquê. Neste caso, o compromisso se opõe ao acaso. Diz Soler (2004): “os encontros programados nunca oferecem grandes surpresas; o mais surpreendente é que falhem, que não se produzam” (Idem, p. 77, tradução nossa²²). Isto nos leva a pensar o que Freud (1920/1976) diz sobre o trauma, como algo surpreendente, pois o sujeito é pego desprevenido.

Tiquê é a chegada do inesperado, o que não estava programado. Deduzimos que o encontro com o Real, uma vez que se trata da Tiquê, é um encontro inesperado e fugaz, espécie de mal entendido, ou um encontro passageiro, insuficiente. É o encontro com o trauma ou com a situação traumática, para a qual “o sujeito não estava preparado, não esperava o que aconteceu” (Soler, 2004, p. 77, tradução nossa²³), pois, ele não

algo não previsto, o que está de acordo com a teoria lacaniana. Faremos uso de ambos os termos, mas distinguindo-os.

²² “Los encuentros tramados por el programa nunca son grandes sorpresas; lo más sorprendente es que fallen, que no se produzcan”

²³ “el sujeto no estaba preparado, no esperaba lo que sucedió”

previa e, por isso, não se programou. Por outro lado, é certo que o imprevisto está programado, encontra-se dentro de um programa maior, porque há uma previsibilidade para ele.

O *surpreendente* não ocorre como mero acaso. O imprevisível tem uma razão de ser, ele acontece por algum movimento, que se encontra além, muitas vezes, da razão, ou do estado consciente. Há sempre um programa, que prevê o imprevisto. No caso da repetição, o encontro marcado não ocorreu porque o significante não encontrou o outro significante, deixando o sujeito impedido, gerando-se, então, uma falta. Por outro lado, dá-se a “sorte”: acontece a relação S1-S2, estado de cadeia significante. Ao contrário do Autômaton (e por trás dele) pode surgir a palavra. Esta implica o Outro, que inclui a resposta, e flui o desejo, determinando-se uma finalidade.

O encontro do Real (no sentido de encontrá-lo) fracassa como solução do problema do sujeito, porque é não-todo, uma vez que se trata do impossível, ele surge como um lampejo. Repete-se, sempre, pelo fato de não se ter conseguido assimilar as conseqüências do trauma, repete-se porque se esbarra no Real. Então, repetir é resistir à assimilação do trauma, é a luta por causa do Real e apesar dele. Repete-se a circunstância do trauma.

O encontro com o Real é sempre tenso, devido à condição traumática. Lacan (1964/2008) se volta para os sonhos de repetição, aqueles que retomam o trauma pelo qual a pessoa passou, cuja função é promover o encontro, por isto há estranheza por parte do sujeito. Ele se aproxima do Real de tal forma, que se aflige, e seu pensamento é posto fora de ação. Por isso, o encontro é falho, não produtivo, é um encontro precário pela sutileza, do qual não se tira proveito.

Rinaldi (1999), referindo-se aos sonhos de repetição, comenta que essa anterioridade é uma “origem impossível”, por isto se dá o encontro com o Real. Quer dizer, não acontece a lembrança/entendimento da “circunstância” do trauma, porque isto foi construído no “só depois”, não tendo existência como fato. Disto, inferimos: a tentativa incessante diante dessa impossibilidade, faz resvalar para algo novo, um acontecimento, que produz a diferença no circuito repetitivo. Esse percurso, mesmo atravessado pela dor, é o que não deixa morrer. Para Lacan, diz a autora, “a repetição é esse trabalho fundamental da pulsão de morte que relança insistentemente algo inassimilável, da ordem do real” (Rinaldi, 1999, p. 2).

Lacan (1964/2008) afirma que a Tiquê está por trás do Autômaton. Este aparece como forma sintomática, impedindo o que seria o desnudamento da situação traumática,

porque esta se apresenta na forma de um ritual, que mascara o acontecimento traumático. O Autômaton é a insistência de signos, uma persistência, recorrência ao sofrimento, que faz o sujeito repetir, objetivamente, o cotidiano, porque lhe falta a criatividade para produzir o novo a partir do passado. Este, comprometido pelo trauma, conduz uma “cegueira”, impossibilitando a articulação simbólica. Isto é, o sujeito não aprende com as experiências do passado, ele não vê, ou não se dispõe a ver a alternativa.

O Autômaton é pulsional, no entanto não é propriamente a pulsão. Enquanto esta impulsiona continuamente, o Autômaton é movido por uma descontinuidade, “algo que atua às cegas, sem intenção” (Soler, 2004, p. 31, tradução nossa²⁴). Uma ação que aparece como se fosse dirigida a uma finalidade, mas que não leva a nada. A insistência é imposição de um desprazer e está vinculada à pulsão de morte. A pessoa busca, incessantemente, a circunstância dolorosa, não levando em conta o nível de sofrimento implicado nessa busca. Diz Lacan que a pulsão de vida e a pulsão de morte andam juntas, uma regida por um princípio, outra regida por outro; e quando essa parceria se decompõe, “quando um dos componentes funciona sozinho, aparece então a pulsão de morte” (Lacan, 1955/1985, p. 90). Repetição não quer dizer retorno de representações recalçadas, “não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida” (Lacan, 1964/2008, p. 59).

O Autômaton está na ordem do significante puro, aquele fora da cadeia, portanto sem sentido; o sujeito é por ele determinado, de modo que o significante governa os objetos do desejo. Segundo as palavras de Soler, no Conto de Poe (2006), o significante diz ao sujeito:

“sou eu quem faz com que os objetos dos seus desejos se multipliquem e se fortaleçam. (...) crês atuar quando eu te agito ao capricho dos laços com os quais anulo seus desejos. Assim, estes cobram força e se multiplicam em objetos que lhe devolvem a fragmentação da sua infância desgarrada” (Soler, 2004, p. 63, tradução nossa²⁵).

²⁴ “algo que actúa a ciegas, sin intención”

²⁵ “Soy yo quien hace que los objetos de tus deseos se multipliquen y fortalezcan. (...) Crees actuar cuando yo te agito al capricho de los lazos com que anudo tus deseos. Así, éstos cobran fuerza y se multiplican en objetos que te devuelven a la fragmentación de tu infancia desgarrada”

Enfim, uma vez que por trás do Autômaton há a Tiquê, fica clara a ideia de Lacan, segundo a qual, não há repetição do mesmo. Na análise, a repetição é só aparentemente igual, porque sempre se produz algo de novo, quando o sujeito se pergunta: “o que é isto?” Enquanto no Autômaton, o sujeito não se interroga, devido aos atos que falam por ele; na Tiquê, está a ordem da palavra, esta como mensagem significante.

Automatismo de repetição

Automatismo de repetição é o termo utilizado por Lacan (1955/1985) para se referir à compulsão à repetição. Ele representa uma insistência – “uma insistência particularíssima” - que vem do inconsciente e contraria o princípio de prazer. Lacan adverte que a palavra *automatismo* não está colocada no sentido neurológico, “não é assim que se deve entendê-la. Trata-se de compulsão à repetição” (Lacan, 1955/1985, p. 82).

Os automatismos de repetição designam uma série contínua de atos idênticos, ações sucessivas sem finalidade, que representam a insistência da cadeia significante. Série sem ruptura, e descontínua, em relação à pulsão, pela qual a pessoa insiste em repetir o mesmo e ignorar qualquer outra possibilidade. Por trás desses acontecimentos, devido ao “desencontro com o Real” – termo utilizado por nós -, surge o encontro não marcado, uma espécie de “encaixe”, algo da ordem do simbólico, a Tiquê. Por isso, para Lacan (1964/2008), a repetição necessita do arbitrário e do acaso, ou seja, por um lado, o encontro marcado não acontece e, por outro, a “sorte” diante do imprevisível. Neste caso, há ruptura da continuidade repetitiva, dando lugar à criatividade.

O automatismo de repetição é uma resistência ao novo. Sob seu domínio, o sujeito repete, reincide, tropeça e cai no mesmo lugar automaticamente, sem mirar a diferença. Preso à mesmíssima coisa, ele cai na mesma vala, res-vala; embora às cegas, não se desvia desse trilho. Os automatismos são regidos pelo Autômaton, pura intensidade, algo de uma ordem mais primária, e que não visa sentido.

Na análise, a repetição é necessária, afirma Lacan (1964/2008). Na medida em que o sujeito remete-se, pela palavra, à instância do Outro, ele retoma o discurso dos antepassados. Neste discurso, o sujeito habita, pode renascer e encontrar um lugar próprio, lançando-se no sentido da geração seguinte. O discurso do Outro, diz Lacan:

(...) é o discurso do circuito ao qual estou integrado. Sou um dos seus elos. É o discurso do meu pai, por exemplo, na medida em que meu pai cometeu faltas as quais estou absolutamente condenado a **reproduzir** – é o que se denominou super-ego. Estou condenado a reproduzi-las porque **é preciso que eu retome** o discurso que ele me legou, não só porque sou o filho dele, mas porque não se pára a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem (Lacan, 1955/1985, p. 118, negritos nossos).

Entendemos, desse modo, que essa profusa carga de excitação determina o sujeito, a princípio, selando seu destino. Cabe a ele, em algum momento, fazer escolha: ou reproduz o discurso, simplesmente, multiplicando o sofrimento, ou retoma-o no sentido de redirecionar a questão. O circuito da repetição, ao qual Lacan faz referência, implica a “forma circular de uma fala, que está justo no limite do sentido e do não sentido” (Lacan, 1955/1985, p. 118).

A noção do conceito de gozo em Lacan

Gozo é um conceito criado por Lacan, está ligado à pulsão de morte e à repetição. Encontra-se no âmbito da sexualidade, pela qual satisfação e pulsão se vinculam, esta não representada no inconsciente.

Lacan trata do *gozo* desde suas primeiras obras. No entanto, a formulação do conceito se organizou a partir do Seminário 20 (Lacan, 1973/1982), e enfocado no Seminário 22 (Lacan, 1975/2002), em que introduz a figura topológica do *Nó Borromeano*. Neste, as três dimensões psíquicas - Real, Simbólico e Imaginário - se entrelaçam formando o *Um*, através do nó, no qual o gozo do Outro, o gozo Fálico e o gozo do Sentido são articulados pelo objeto *a*, o *Mais-gozar*.

Gozo é uma experiência da qual nada se sabe, porque está na ordem do Real (Lacan, 1973/1982). Ele é banido do campo do sentido, porque se compõe de um excesso, que nunca foi representado e não é representável, e que volta, sempre, ao mesmo lugar, como insistência, submetendo o sujeito ao sofrimento. O gozo está ligado à *besteira*, o que perdeu o valor (do ponto de vista do simbólico), ou, talvez, o que nunca se teve, de modo que gozar é experienciar o que não leva a lugar nenhum. É algo sem consistência, sem nexos com coisa alguma, sem graça; é o que resta do essencial, do que interessa; é o in-significante. No entanto, é o que mais significa, se combinado a outros sem brilho. É um menos e, ao mesmo tempo, um mais; isto é, do ponto de vista

pulsional, o pouco excesso ou o mais da conta. Essa desqualificação do gozo é no sentido da constituição do sujeito, para a qual o gozo não contribui.

O gozo é da ordem histórica, na medida em que a pulsão sempre deixa um saldo, ou déficit de insatisfação. É corpóreo e está além do princípio de prazer, funcionando como resistência à simbolização. O sujeito se apega a este resto, repetindo. O que deveria se tornar prazer, com a satisfação alcançada, se faz gozo – há um impedimento à circulação da pulsão, de modo que o sujeito não alcance a satisfação. O superego impera, mantém o gozo, para que a satisfação não seja atingida, e o sujeito se apega à dor, nela se sustenta: “preciso sofrer”. O gozo consolida a compulsão à repetição.

O termo gozo, na acepção comum da língua, refere-se à satisfação, que se vincula a um objeto. Trata-se do prazer de usufruir, ligado a uma sensação. Na psicanálise, porém, o termo adquire outro sentido, ele não deixa de se referir à satisfação, porém, uma satisfação de outra ordem, na qual o sujeito se apega. Lacan (1973/1982) pensou o termo *Gozo* a partir do campo da filosofia do direito, tomando *usufruir* no sentido de apropriação. Inferimos: o sujeito se apropria de algo que não lhe pertence, usufrui de uma energia, que excede o que foi simbolizado. Ele não tem direito a isto, este “bem” não constitui ligação do ponto de vista social, não produz relação de trocas.

Seguindo este ponto de vista, articulamos isto ao que foi teorizado por Freud, sobre os ganhos secundários da doença. Quando a paciente conta com a atenção dos outros, ela usufrui daquilo a que não tem direito, tomando proveito da situação. A atenção lhe é dada não por merecimento, mas devido a circunstâncias especiais nas quais se supõe uma enfermidade, um fracasso da pessoa, e o gozo se constitui na medida em que ela protela a cura. Para Lacan, no entanto, o gozo não se encontra nessa ordem de ganhos, ou nessa “visibilidade” externa, ele está no sofrimento em si, no paradoxo que vincula dor à excitação sexual. Ou seja, o ganho seria algo externo, até justificável para o sujeito, segundo o ponto de vista do prazer, mas o gozar se dá no âmbito de um prazer de outra ordem, prazer na dor. Esse prazer corresponde a uma satisfação de ordem pulsional e que busca, invariavelmente, o absoluto, evitando produzir ligação ou equilíbrio no aparelho psíquico – resistência à simbolização. Trata-se de um contorno ao objeto *a*, movimento sem finalidade que alimenta a si mesmo: “o saldo de um movimento pulsional ao redor do objeto” (Braunstein, 2006, p. 65).

Miller (2002) afirma que a satisfação, que caracteriza o gozo, é uma exigência da pulsão de morte, paradoxal porque atende, simultaneamente, aos princípios de prazer/desprazer:

(...) além desse princípio [de prazer], o que há é uma dimensão de gozo, e a fantasia aparece como um meio para articulá-la com o que corresponde ao princípio de prazer. É o que se observa, em minha opinião, na função do famoso jogo do *fort-da* que Freud apresenta (...) onde o sujeito domina uma situação e aprende a obter prazer da mesma através da pequena máquina de seu jogo (Miller, 2002, p. 102-103).

Segundo Leader e Groves (2010), o gozo, como satisfação do ponto de vista pulsional, implica excesso de excitação ou pouca excitação, a exemplo da euforia ou da apatia, a ponto de provocar interferência no organismo. Mesmo com a educação, dizem estes autores, ainda restam sobras, que se mantêm presas nas bordas ou zonas erógenas, que são as áreas de excitação privilegiadas: “um sintoma psíquico ou corporal, (...) [pode representar] uma porção de gozo que **não foi desarticulada e que volta para lhe arruinar a existência**” (Leader & Groves, 2010, p. 147, tradução nossa²⁶). Isto porque já nascemos com um gozo no corpo, isto é, um excesso de excitação, do qual o organismo deve se livrar. Então, durante o desenvolvimento, “(...) o **Outro** insiste em que eu situe meu corpo num sistema que me diz o que posso fazer e quando” (Idem, p. 146, tradução nossa²⁷).

No Nó Borromeano, os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário se encontram, delimitando um *entre* do gozo: na interseção do Real com o Imaginário, há o gozo do Outro; na do Real com o Simbólico, o gozo Fálico; entre o Imaginário e o Simbólico, o gozo do Sentido. No centro, o objeto *a*, como o Mais-gozar. Este articula todas as outras formas de gozar, e o sujeito contorna o espaço vazio, vacilante, numa repetição eterna. O gozo do Outro está completamente fora do simbólico, portanto distante da palavra; o Fálico, fora do imaginário, fora do corpo; o do Sentido, fora do Real, no plano da palavra. Neste último caso, ao invés do gozo Outro – Real, no corpo -, a pessoa articula, cada vez mais, a integração do próprio corpo.

Observando-se a figura topológica no Seminário 22 (Lacan, 1975/2002), o gozo Outro se refere ao Outro feminino, um gozo fora do significante e que, por isso, para ele

²⁶ “Un síntoma psíquico o corporal, (...) una porción y goce que no há sido desarticulada y que vuelve **para arruinarle la existencia**”

²⁷ “El **Outro** insiste en que yo sitúe mi cuerpo en un sistema que me disse qué puedo hacer y cuándo”

não há palavras, não há medida nem comparação. Quinet (2012, p. 64) observa que, nesse tipo de gozo, pode-se invocar o místico: “(...) toda a força exterior se perde e aumentam as forças das almas a fim de poder melhor gozar sua glória” (Santa Tereza de Ávila, citado por Quinet, 2012, p. 64). Isto corresponde ao que diz Lacan: o gozo feminino está na ordem do “não-todo”, porque não passa pela palavra.

O gozo Fálico, na ordem do “todo fálico”, é finito, porque em cada homem há um limite, o da castração. O homem está sempre medindo, avaliando, comparando seu falo, competindo. Isto se encontra dentro da norma fálica: homem e mulher no “lado masculino”:

Ele [o homem] se apropria de objetos materiais (eis a resposta ao enigma do colecionador para além do caráter obsessivo), de títulos, de sucesso profissional e de dinheiro. As realizações fálicas lhe asseguram sua força masculina, mas nunca totalmente, pois, por mais realizações que obtenha, elas nunca bastam (Quinet, 2012, p. 62).

O gozo está vinculado à repetição, na medida em que a excitação, originada do trauma e, sobretudo, por ocasião das primeiras experiências infantis, é erogeneizada no corpo. O organismo tende a se livrar dela, porque é resto. Acontece que a descarga, em si, não tem eficácia, e o sujeito passa a repetir essa projeção sobre o outro e, em consequência, sobre si mesmo, cuja repetição chega a produzir uma espécie de prazer. Então, pelo déficit de insatisfação (pulsional) acumulado, a compulsão à repetição se fortalece, de forma circular, sem perspectiva de saída, porque a pessoa resiste à simbolização. Braunstein (2006) realça a repetição no gozo:

O gozo rechaçado volta por seus furos, insiste. É o fundamento da compulsão à repetição. O perdido [resto] não é o esquecido; (...) é o fundamento mesmo da memória, de uma memória inconsciente que está mais além da erosão, de um anel infinito de recuperação que se manifesta em outro discurso, o do inconsciente, o da cadeia da enunciação que corre subterrâneamente e que alimenta e perturba a cadeia do enunciado (Braunstein, 2006, p. 60).

Na compulsão à repetição, a pessoa passa por um obstáculo, mesmo assim não aprende com essa passagem. Faz dela uma “preferência”, ainda que se lastimando, e se pergunta: “por quê?”. O eu desencoraja a superação do obstáculo, seja pela remoção deste, assim habilitando o sujeito a outros que surgirão na vida, seja, ao mesmo tempo, pela impossibilidade de “enxergar”, ou assimilar, a situação de obstáculo e de si mesmo.

Para Braunstein (2006) há impossibilidade de afastamento da situação desagradável, do acidente, da humilhação, da experiência traumática, enfim, da evocação dolorosa. O sujeito convoca fantasmas pelos quais julga haver propósito, por parte dos outros, em função do seu sofrimento. Pessoas e destinos o perseguem, o abandonam, golpeiam-no como castigo. Muitas vezes, as pessoas abandonam a análise antes que possa obter a cura, elas “amam seus delírios, amam seus sintomas mais que a si mesmo, e testemunham em sua carne o infausto imperativo do gozo” (Idem, p. 47). Pacientes falam durante toda a sessão, e em todas elas, incansavelmente, detalham as lamúrias do seu mal-estar. Depois, contam a todo mundo, mesmo aos desconhecidos.

Jones (2009, p. 9) nos apresenta um relato do *caso de Stevie*. A paciente repete uma experiência de infância (abandono materno); o mote é “crescer e não precisar de nada”. Na análise, ela não escuta nada, no sentido de desvencilhar-se dessa ideia; também não sente nada: “qualquer sentimento a descontrolava intensamente”. A cada avanço no processo analítico, havia uma regressão assustadora, a ela própria. Stevie ficava excitada na recusa à demolição do objeto gerador da sua neurose, ao qual se fixara na infância. Ela se detinha a ficar, permanentemente, fragmentando a experiência infantil: “mas você gosta disso”, pontua a analista. Ela responde, sem pensar: “eu gosto” (Idem, p. 12). A excitação reaparece, com intensidade, sempre que alguma coisa sinaliza a possibilidade de crescimento psíquico, como se mostra por ocasião de uma fala da analista à analisante: “cada vez que surge uma coisa nova, o ciclo se repete. É sua maneira de sentir que você pode fazer a mesma coisa eternamente. Você fica ativamente envolvida com o que está mudando. Daí, você o aniquila ativamente e se excita” (Idem, p. 13).

Ao invés de procurar o sentido, o sujeito procura o objeto, acreditando-o absoluto, e toda a energia é investida em vão. O S1 não se articula, mantém-se sozinho, com se bastasse nele mesmo. Por isso, para Kehl (2012, p. 54), gozo é busca da plenitude. A autora entende que este é um momento mítico, o qual “deixa no sujeito a marca inconsciente de uma completude perdida”, a marca de uma perda, que instala a falta. No contexto da clínica, o sujeito precisa procurar sua completude (ainda que seja impossível) no sentido, construindo-o incessantemente, segundo o vigor do desejo, e não no objeto.

Quando Lacan desqualifica o gozo (ele “não serve para nada”), não nega o direito de usá-lo. Temos que usar, mas não muito: “quando temos usufruto de uma herança, podemos gozar dela, com a condição de não gastá-la demais”. E, se o Superego

imperar: “goza!” (Lacan, 1973/1982, p. 11), se faz necessário um corte, intervenção impactante capaz de limitar o gozo, impedindo seu excesso (ver clínica do real, terceiro capítulo).

Resumindo o capítulo: a repetição consiste em reviver experiências infantis impossíveis de ser lembradas, seja por força do retorno do recaiado – impedido pelo princípio de prazer -, seja pela impulsividade de afetos sem representação, no contexto do princípio além do prazer. Em todo caso, há o componente da resistência à simbolização. O princípio de prazer tenta manter o equilíbrio da vida psíquica, restaurando-o; o princípio de realidade objetiva manter o prazer, mas de forma moderada, evitando-se a satisfação imediata, de modo que um certo “adiamento” dele possa garantir um prazer qualificado segundo o ponto de vista da civilização; o princípio além do prazer tem função repetitiva, ele supera o princípio de prazer na maior parte das situações. Este princípio busca, incessantemente, a circunstância dolorosa do trauma, sob a égide do sofrimento: o sujeito retorna à situação traumática, insistentemente, cuja tendência é consumá-la a qualquer custo, para isso utilizando-se de métodos diretos, através da descarga total, o que levaria ao nível de excitação zero.

Neste capítulo, tratamos do conceito de repetição articulado à clínica, elaborado a partir desta e em sua função. Nosso objetivo, na sequência desta pesquisa, é trabalhar um outro recurso epistemológico pelo qual se possa fortalecer e/ou questionar o conceito de repetição. Apresentaremos, no capítulo seguinte, o conceito kierkegaardiano de repetição, desenvolvido no Século XIX, portanto independente das descobertas clínicas que levaram Freud à elaboração do seu conceito.

CAPÍTULO II

ESTUDO DO CONCEITO DE REPETIÇÃO NA FILOSOFIA DE KIERKEGAARD

Queira
Basta ser sincero e desejar profundo
Você será capaz de sacudir o mundo
Vá, tente outra vez²⁸

Raul Seixas

No capítulo anterior, apresentamos o conceito de repetição elaborado pela psicanálise, no Século XX. Mostramos que Sigmund Freud trabalhou este conceito, a partir da sua experiência clínica, e Jacques Lacan, posteriormente, deu-lhe valiosa contribuição teórica. A repetição, naquele contexto, implica sofrimento, e, mesmo vinculada à pulsão de morte, é positiva do ponto de vista clínico. No presente capítulo, vamos estudar a repetição pensada por Kierkegaard, filósofo do Século XIX. O conceito kierkegaardiano de repetição está no cerne da existência e corresponde a um processo de superação, podendo ser articulado ao conceito de repetição da psicanálise, como uma contribuição para se pensar a clínica na atualidade.

Introdução

O objetivo deste capítulo é fazer um estudo do conceito de repetição na filosofia de Kierkegaard, a partir do conjunto de categorias, que se entrelaçam, relacionadas à existência.

Inicialmente, contextuaremos a vida do autor e sua obra, levando em consideração o panorama filosófico da sua época. Em seguida, trabalharemos alguns conceitos da teoria kierkegaardiana, que se entrelaçam, imprescindíveis para a compreensão do conceito de repetição. Utilizaremos a seguinte ordem: a)

²⁸ Trecho da canção *Tente outra vez*, de Raul Seixas, Paulo Coelho e Marcelo Motta. Há indícios de que os autores se basearam em leituras de Kierkegaard ao fazerem referência à saída do desespero, cuja maneira de escapar dessa tormenta é “querer profunda e sinceramente”, o que pode ser observado em *O desespero humano* (Kierkegaard, 1849/2010).

Singularidade: base metodológica de toda a escrita kierkegaardiana, que diz respeito à dialética, que tem o homem como síntese; b) *Existência*: nas suas dimensões *estética*, *ética* e *religiosa*, tendo o *salto* como processo de passagem de qualidade entre esses níveis, e o conceito de existir como questão central; c) *Instante*: passagem do não-ser ao ser, em que se desdobra a ideia da existência, segundo uma dimensão que subverte a ordem cronológica do tempo; d) *O conceito de repetição*: ligado ao movimento existencial propriamente dito. O termo tem sentido específico e vai além do seu uso corrente; significa uma retomada do que já foi, em função do que será.

Para Kierkegaard, a existência é repetição, e, como sua “categoria” preferida, se constitui como um dos conceitos mais importantes da sua teoria. Para apreendê-lo devidamente, é necessário se percorrer diversas obras, e, sobretudo, fazer um exame cuidadoso do livro *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a).

SÖREN KIERKEGAARD

Para conhecer a vida de um escritor, é preciso situá-la no contexto sociocultural do seu tempo e no espírito da época em que ele viveu. Isto leva o leitor a pensar o que ele escreveu, avaliar o sentido que sua escrita pôde adquirir nos diferentes momentos da história e compreender, no presente, a sua relevância.

Sören Aabye Kierkegaard foi o mais novo de sete irmãos. Nasceu em cinco de maio de 1813 e faleceu em 11 de novembro de 1855, com 42 anos de idade, na cidade de Copenhague (Dinamarca). Desde muito cedo, teve uma educação rigorosa por parte do pai, que lhe cobrava exercícios de lógica e de imaginação. O menino tinha que defender cada afirmação que fazia, submetendo-se a um exame meticuloso, e quando chegava à exaustão, o pai lhe compensava com “longas viagens”, sobretudo pelo exterior, que, na verdade, não passavam dos limites do seu gabinete de estudos (Strathern, 1999; Adorno, 2010). Enquanto pai e filho “viajavam”, a criança ouvia o relato das maravilhas arquitetônicas de Dresde, Paris e Florença. Na sequência, deveria fazer uma viagem pela sala, enquanto descrevia, em detalhes, o que “via”: a encosta ensolarada de Fiesole, as torres de Florença e outras formosas paisagens²⁹. O senhor

²⁹ Para uma mais ampla observação a respeito desse exercício teatral de criatividade, citamos Adorno: “(...) o pai lhe propunha às vezes, como compensação, dar-lhe a mão e saírem a passear pelo assoalho do quarto. [o menino determinava para onde deveriam ir]. (...) Então eles passavam pela entrada e iam até um castelo que ficava próximo, ou saíam até a praia, ou subiam e desciam as ruas, totalmente como [o menino] queria; pois o pai conseguia tudo. Enquanto eles caminhavam pelo quarto para um lado e para o

Michael, seu pai, jamais havia visto tudo aquilo que ele próprio descrevia para o filho, a não ser através dos livros.

O garoto Kierkegaard tinha aspecto físico diferenciado, saúde precária e aparência fragilizada, tendo sido rejeitado pelo Exército e hostilizado por colegas da Escola (Strathern, 1999). Respondia a tudo isto com ironia sarcástica e aprendeu a provocar os outros, sobretudo aqueles que zombavam sem consistência alguma de conteúdo interior. Tornou-se hábil nas observações, nos discursos e na escrita e era capaz de provocar situações que chamavam a atenção pelo seu nível de conhecimento, o que o fez se sobressair entre todos os colegas, como aluno destacado. Todavia, seguindo a orientação paterna, ele deveria ocupar, apenas, o terceiro lugar da classe. Na Faculdade de Teologia e Filosofia se notabilizou por sua vasta erudição e humor irritadiço, e, aos poucos, foi se dedicando ao estudo da filosofia, em detrimento da teologia – seu objetivo inicial –, tendo-se interessado, especialmente, pela teoria do filósofo alemão Hegel.

Kierkegaard foi influenciado, de modo impactante, pelo pai, embora a relação entre os dois tivesse sido marcada por sucessivos conflitos. Michael nasceu de família muito pobre. No entanto, sua vida prosperou surpreendentemente, embora tenha sido tumultuada e afetada por intenso sentimento de culpa, devido a grandes erros cometidos contra Deus. O que o levou a considerar-se, ele próprio, pecador imperdoável. O jovem Kierkegaard herdou a culpa e seus efeitos, tomando-os para si. A morte do pai o abalou profundamente. Depois de muitos percalços, apaixonou-se por uma jovem, mas logo rompeu a promessa de casamento, passando a dedicar-se aos estudos de filosofia e à escrita. Deteve-se numa questão da sua vida: o que deveria ele fazer? Isto é, “como se deve viver?” A partir de então, passou a trabalhar, cada vez mais, o problema da existência: o que é a existência, como o indivíduo se posiciona diante dela, sobretudo, como escolhemos e como vivemos.

Segundo nosso ponto de vista, somente esta herança melancólica recebida por Kierkegaard, por causa dos acontecimentos de sua vida familiar, não justifica sua produção intelectual. Pensamos que o autor, embora influenciado por aqueles acontecimentos, não os reproduziu, apenas, mas tomou-os de modo assimilador, como o fez em relação à escrita filosófica: ao escrever, ele retoma, sob um novo olhar, os

outro, o pai narrava tudo o que eles estavam vendo; eles saudavam os passantes, carruagens cruzavam por eles fazendo barulho e abafavam a voz do pai (...)” (Adorno, 2010, p. 101).

conceitos filosóficos já formulados, reelabora-os, produzindo uma novidade. Apesar dos obstáculos, Kierkegaard, na vida pessoal, faz da existência um permanente recomeço.

Influência teórica

Na primeira metade do Século XIX, época em que viveu Kierkegaard, predominavam, na Europa, as ideias de Hegel³⁰, um sistema filosófico cuja base fundamental era: “o que é racional é real, todo real é racional”. Por isso, tudo poderia ser explicado pela razão. O filósofo pensava a lógica de sistemas, e os indivíduos eram concebidos como uma unidade, vinculados segundo a ordem de uma razão universal. O macro (o todo, o panorâmico) regia cada coisa dentro do sistema, como pode ser ilustrado a partir da seguinte metáfora:

a história é como a corrente de um rio. O menor movimento na água num certo ponto do rio é determinado pela queda e pelo torvelinho das águas em algum outro ponto rio acima. Só que também são importantes as pedras e as curvas que existem no rio no ponto em que você se encontra e o observa (Gaarder, 1996, p. 386-387).

Na História, o pensamento seguia essa mesma lógica. Tudo o que se desenvolvia antes de cada época, estava incluído no momento, influenciando o pensamento vigente. Para Hegel, não era possível separar um pensamento do seu contexto histórico, porque, na dinâmica da razão, vão se acumulando as ideias anteriores, e nada acontecia por acaso.

O sistema hegeliano consistia na subordinação do indivíduo à unidade familiar, a família à sociedade e esta, por sua vez, ao Estado. O real era delimitado por um sistema racional fechado, cujo processo dialético avançava dentro de uma linha ou ideia, que, além de ignorar o indivíduo e suas vivências, visava a um topo histórico do conhecimento, uma Verdade Absoluta. Pode-se dizer, de um ponto de vista crítico, que a filosofia de Hegel assemelhava-se a uma receita sobre a realidade, na medida em que, sob o domínio da razão, a vida seria teoricamente explicada.

A dialética de Hegel consistia em um processo anulador da aparente contradição entre dois contrários, por meio de uma síntese. Isto é, haveria a tese e a antítese como dois contrários, cuja relação dialética entre eles fazia surgir a síntese. A evolução

³⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, filósofo alemão que viveu entre 1770 e 1831.

dialética se daria a partir de duas formas de pensar (os dois contrários) que, pela sua contradição, geraria tensão, e uma terceira formulação desse pensar (síntese) quebraria essa tensão. A razão humana, por esse exercício, atingiria a “Verdade Absoluta”, o autoconhecimento.

Observamos que, do ponto de vista do método, Hegel se ocupava das razões objetivas sobre a existência. Ele apresentava seus argumentos racionais a partir de algo demonstrável, não no sentido experimental, mas lógico. Kierkegaard se impressionou com esse idealismo racional. Hegel lhe teria chamado atenção pela seriedade e pela visão espiritualista do mundo e, sobretudo, seu método dialético. Então Kierkegaard viajou a Berlim, com essas referências, para avançar nos seus estudos. No entanto, ele já havia refletido criticamente sobre tais questões, por isto seu interesse era buscar uma tendência que se opusesse às questões de Hegel. Donde ter procurado assistir aos cursos de Shelling, considerado a “esquerda hegeliana”, na Universidade de Berlim.

Os ensinamentos de Shelling se apresentaram limitados, o que causou considerável decepção às expectativas de Kierkegaard: queria “assistir a uma crítica a fundo daquele paradigma filosófico dominante, porém as lições de Shelling o decepcionaram profundamente” (Jorge Del Palácio, na introdução de Kierkegaard, 1843/2009a, p. 10). Isto levou Kierkegaard a um sério posicionamento crítico, condição que sustentou os seus primeiros escritos, publicados em 1843. Ele se opunha à ideia de “espírito absoluto” e razão predominante. No entanto, afirma Strathern (1999, p. 22), sua relação com Hegel foi dialética desde o princípio: “ele o amava e odiava, acabando por criar uma filosofia anti-hegeliana banhada em conceitos hegelianos – não sendo o de menor importância sua própria versão da dialética”.

Para Kierkegaard, o autoconhecimento só poderia ser alcançado no nível subjetivo pessoal e não através da razão lógica. O subjetivo deveria ser o mais importante para os indivíduos, enquanto que na teoria de Hegel a vida se resumiria a uma ideia fora das vivências. Segundo Farago (2009, p. 12), Kierkegaard resistiu ao projeto da Modernidade, sob o qual houve a invasão do processo de objetivação das ciências e do pensamento sistematizador: “(...) mostrando que era necessário resgatar o valor da interioridade e da subjetividade viva”. Interessava-lhe o indivíduo enquanto singular, sempre a se indagar: o que devo fazer? Como devo agir?

Pensamos que, desse modo, Kierkegaard exerceu seu posicionamento crítico como prática do método dialético de Hegel, sua crítica seria uma antítese, cuja síntese ficaria por vir. Observamos que Kierkegaard não refuta o poder da razão sobre a

existência, entende que através dela, apenas, não é possível explicar ou apreendê-la. Quanto ao *Absoluto*, jamais é possível se chegar a ele, enquanto há existência há superação, não se atinge o topo do autoconhecimento.

Pseudonímia

A escrita kierkegaardiana exige do leitor atenção, tempo e persistência. Não é possível compreender um dos seus conceitos apenas através de uma leitura rápida, trecho, capítulo ou um livro. Há que se fazer um percurso pelas suas diversas obras, considerando as respectivas épocas, a astúcia na escolha das palavras, a ironia crítica e o uso da dialética. Para Adorno (2010, p. 39), “nenhum escritor procede tão astuciosamente na escolha das palavras quanto Kierkegaard, nenhum procura esconder tanto com as palavras quanto ele, que incansavelmente se denuncia como (...) polícia secreta e sedutor dialético”. Ressaltamos que esse modo de escrita é similar à própria existência, objeto do pensamento de Kierkegaard, cuja apreensão se dá aos poucos, sob intensa elaboração e tempo de vivência, mas sempre incompleta.

Suas obras mais destacadas foram assinadas com pseudônimos, de modo que, a princípio, os leitores não conheciam a verdadeira identidade da autoria. *Ou isso ou aquilo: um fragmento da vida*³¹, de 1843, é assinada por vários “autores” (pseudônimos); *A repetição*, publicado em 1843, por Constantin Constantius; *Temor e tremor*, de 1843, por Johannes de Silentio; *Migalhas filosóficas*, de 1844, por Johannes Clímacus; *O conceito de angústia*, de 1844, por Vigílus Haufniésis; *Estádios no caminho da vida*, de 1845, por Hilário o encadernador; finalmente, a *Apostila concluinte não científica*, de 1846, por Johannes Clímacus.

O uso de pseudônimos nas obras de Kierkegaard merece observação apurada. Os nomes fictícios aparecem como vozes que representam opiniões distintas, porque o filósofo não as trata de um único ponto de vista. Para Almeida (2010, p. 226-227): “Os personagens/pseudônimos têm idéias próprias, mas não deixam de ser criações do mesmo autor que, de modo mais ou menos consciente, está presente em todos eles”. Robinson e Zárate (2004) se referem a esses pseudônimos como “série ‘indireta’ de narrativas referidas por diferentes vozes”, de pessoas com vidas distintas, sobretudo

³¹ Primeira obra relevante de Kierkegaard, publicada em 1838 no trabalho *Dos papéis de um sobrevivente*, tirado, originalmente, de um volumoso manuscrito apresentado somente em 1842, por ocasião da sua volta de Berlim, ele então com 29 anos de idade. Esta obra incluía o *Diário de um sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006) assinado por Johannes, depois publicado separadamente.

com valores morais opostos. O indivíduo tem muitas e variadas sombras parecidas, e “de vez em quando elas se apoderam da pessoa” (Idem, p. 41, tradução nossa³²). Neste sentido, as “máscaras” fictícias, que representam personagens que têm opinião própria, objetivam evitar a própria voz dominante do autor. De outro modo, esta voz conduziria o leitor a algum tipo de consenso geral, a uma verdade. Esses autores observam que Kierkegaard se opõe à ideia consensual de qualquer espécie, pois os seres humanos não podem ser fechados como a lógica ou as matemáticas, os personagens narradores “levam uma vida extrema, sem deixar margem para a síntese hegeliana (...)” (Idem, p. 42, tradução nossa³³), isto é, a síntese como mediação. Por outro lado, para Kierkegaard, a pessoa não pode esperar a possibilidade dessa síntese apaziguadora, ela tem que decidir entre uma coisa, ou outra.

Kierkegaard, no seu diário “432”, escreveu: “não tenho autoridade, sendo visto por todos como extremamente não confiável, exposto a verdade e deixo todos numa posição contraditória em que só se podem salvar tornando sua a verdade” (Kierkegaard, citado por Strathern, 1999, p. 68). Entendemos que esse objetivo de produzir pontos de vistas distintos significa abrir espaço para a reflexão do leitor, cuja dificuldade tende a levá-lo a formar opinião própria; ele precisa tomar um posicionamento: seguir um caminho, ou seguir outro. Neste sentido, Almeida e Valls (2007) dizem que a multiplicidade de vozes, em Kierkegaard, é estratégica no sentido de despertar o leitor para a existência ética. A contradição de vozes diferentes pode produzir uma instabilidade na repetição estética (vida presa ao imediato), impelindo o indivíduo a tomar decisões perante o labirinto à sua frente. Cada autor pode servir de espelho para o leitor, e “o objetivo não é ver o espelho, mas enxergar-se nele, transferindo ao leitor a tarefa de aprofundar-se na tomada de decisões fundamentais que a experiência requer” (Almeida & Valls, 2007, p. 12).

Farago (2009) apresenta uma preciosa citação pela qual Kierkegaard parece elucidar, de uma vez, o sentido da sua pseudonímia: “Tive então que inventar personalidades de escritor e fazê-las surgir em plena realidade da vida para habituar assim mesmo um pouco os homens a ouvirem falar na primeira pessoa” (Kierkegaard, citado por Farago, 2009, p. 57). Neste contexto, pensamos a representação do *páthos* grego, experienciado no teatro da tragédia, cujo objetivo era fazer o expectador mirar a paixão e o sofrimento encenados e ver a si próprio. A comunicação indireta de

³² “serie ‘indirecta’ de narraciones referidas por diferentes voces”

³³ “llevan una vida extrema, sin dejar margen para la síntesis hegeliana”

Kierkegaard funcionaria como um teatro, através do qual, cada voz seria uma representação interna dos vários estádios da vida do indivíduo. Para Farago (2009, p. 61), essa complexidade, no estilo da obra kierkegaardiana, corresponde ao seu objeto de investigação: “a realidade existencial se recusa a ser transmitida”, e só indiretamente é possível ser apreendida pelo indivíduo, devido a sua natureza de apenas ser compreendida como possibilidade. Isto representa, segundo a autora, uma grandeza pessoal na medida em que se permite autoria sob um certo distanciamento do eu.

Para Cuervo (2006), Kierkegaard não diz as coisas diretamente devido a complexidade do objeto - a existência. Em se tratando da repetição, do sofrimento, do conceito e das questões existenciais, não há fórmulas, de modo que o dizer direto desvirtuaria o tratamento da questão. A obra kierkegaardiana se dispõe como um sistema de espelhos:

o grande problema de todo leitor de Kierkegaard é como lê-lo, uma vez que sua obra se dispõe como um sistema de espelho, quer dizer, alguém não abre o livro e encontra diretamente a figura que apresenta a solução, senão que um livro é um espelho que leva a outro livro, que leva a outro, e não há um livro onde está dito tudo” (Cuervo, 2004, p. 2, tradução nossa³⁴).

Cada personagem tem ponto de vista próprio, de modo que um livro responde a outro, seja pela retomada de questões e transformação delas, ou contraposição. O próprio Kierkegaard prefere que o leitor cite o personagem como legítimo “autor” da obra em questão.

A SINGULARIDADE

Para Kierkegaard, o homem é dialético, síntese da alma e corpo. O indivíduo é a relação eu-consigo mesmo, singularidade entre o particular e o geral.

³⁴ “el gran problema de todo lector de Kierkegaard es cómo leer a Kierkegaard dado que dispuso su obra como un sistema de espejos, es decir, uno no abre el libro y encuentra directamente la figura que presenta la solución, sino que un libro es un espejo que lleva a otro libro, que lleva a otro, y no hay un libro donde esté dicho todo”.

Em *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) a singularidade aparece como síntese da exceção e do geral. A *síntese* é resultado da relação entre dois termos de sentidos opostos, que não se reduz nem ao primeiro nem ao segundo termo, assim como não os exclui. Esse terceiro termo reúne características dos dois primeiros, mas não se confunde com eles. A síntese compõe uma nova condição que soluciona, provisoriamente, a dualidade.

A princípio, a exceção aparece como algo particular e que, por isso, é aparentemente rechaçada, ou desconsiderada, pelo geral. Ela tem caráter rebelde, pela sua audácia, mas se apresenta debilmente, como uma espécie de “enfermidade peculiar” (Kierkegaard, 1843/2009a). No entanto, a exceção defende-se energeticamente enquanto trabalha a si própria, “modelando-se” em função do geral. O geral, por outro lado, é a impaciência que se exaspera diante do espetáculo que arma a exceção - exceção esta que, ao mesmo tempo, tem que manter seu posicionamento para não se excluir mais e mais, ou de uma vez. A exceção se torna singular, na medida em que se impõe ao geral, passando a ser incluída nele, mesmo sem sê-lo. Ela se justifica para o geral, mas não deixa de ser da ordem do particular. Por isso que o singular contém o particular e o geral, representado em uma nova ordem de coisas. Essa novidade, efeito dialético dos dois termos, não apenas se torna solução para os opostos, mas, sobretudo, abre novas possibilidades. Kierkegaard, para se fazer compreender, utiliza uma ilustração muito simples, a metáfora do pecador em relação ao céu: ambos são termos opostos, nenhum deles admite o outro. O pecador é uma exceção em relação à pureza celestial, e o céu, por sua vez, repele a exceção - o pecador. Quando o pecador se torna arrependido, gera-se o terceiro termo, porque ele se justifica diante do céu, sendo absorvido por este, mas sem deixar de ser pecador. O céu, ao admiti-lo, não deixa de ser céu, nem de rechaçar o pecador. Isto implica uma mudança de “posicionamento” do geral (céu) em relação ao particular (pecador). O pecador arrependido é a síntese.

Kierkegaard (1843/2009a) afirma que “(...) a exceção irrompe no geral através de um processo vasto e muito complicado, no qual a exceção mantém um duríssimo combate para defender seu direito de existir” (Idem, p. 209, tradução nossa³⁵). O indivíduo, que a princípio é exceção em relação às normas sociais, atinge a singularidade quando absorve a lei, mas sem perder sua condição de particularidade, isto é o que o torna existente, para Kierkegaard.

³⁵ “la excepción irrumpe en lo general a través de un proceso vasto e enormemente complicado, en el cual la excepción sostiene un combate durísimo para defender su derecho a existir”.

Para melhor fazer compreender o problema, vejamos a dialética na investigação científica. Uma experiência realizada por um pesquisador, ou a observação do cotidiano (ainda) não reconhecida teoricamente, mantêm-se excluídas do repertório teórico, segundo as exigências de cientificidade, ela é uma exceção em relação ao conhecimento formalizado cientificamente. Quando se trabalha uma tese, se está organizando os elementos da experiência privada, articulando-os sob a mescla da explicação geral (teórica), visando justificá-la perante a teoria; se está tentando justificar o particular perante o geral, isto é, o particular se impõe ao geral para incluir-se nele. Quando o particular atinge essa condição, afasta-se do que era e força uma abertura à teoria, esta se abrindo para novas possibilidades. O mesmo ocorre com o caso clínico: quando ele se inscreve no âmbito do rigor teórico da ciência, o *caso* e o conhecimento científico se alteram: o primeiro deixa de ser um fator isolado e a teoria não é mais a mesma. Esta última se ampliou, cedeu ao absorver o estranho, tal como uma pessoa que adota um novo ser como seu filho. Por outro lado, o *caso clínico* que, desse modo, se afasta da particularidade, invoca outros casos semelhantes, “encoraja-os” no sentido do trabalho de justificação diante do geral. A elaboração de pesquisa é um processo de justificação diante da ciência e do interesse dos homens.

Para Kierkegaard (1843/2009a), “aquele que pretenda estudar o geral com profundidade, precisa analisar uma exceção justificada e legítima” (Idem, p. 210, tradução nossa³⁶). Se não é possível explicar a exceção, não se pode explicar o geral, porque a exceção pensa o geral; não explicando-se a exceção, corre-se o risco da generalização. O geral sempre luta com a exceção, no entanto, ele tem predileção por ela – mesmo sem demonstrar –, o que somente aparece quando a exceção é admitida como parte do geral. O céu ama o pecador arrependido mais que a noventa e nove justos, diz Kierkegaard, pronunciando-se a seu favor como predileção. Observamos que o mesmo ocorre em relação ao *filho pródigo*, segundo o relato bíblico, sendo notável a predileção do pai pelo filho desertor. Este, como exceção, tem, na sua volta à casa, os festejos negados aos seus irmãos.

Em *O desespero humano* (Kierkegaard, 1849/2010), o homem é apresentado como singularidade, enquanto síntese de finito-infinito, e do eu-consigo próprio. O indivíduo se constitui como singularidade, na medida em que se encontra em movimento de superação de si mesmo. O eu se relaciona com a própria interioridade,

³⁶ “(...) el que quiera estudiar a fondo lo general, no tiene más que contemplar una excepción justificada y legítima”.

volta-se sobre si próprio, no sentido do autoconhecimento. O eu é o acontecimento da relação entre os dois termos (eu-interioridade), “(...) tendo cada um [deles] existência separada no seu relacionar-se com a relação” (Idem, p. 26). Em outras palavras, há um movimento dialético entre o eu-consigo mesmo, cuja síntese é o homem. Ele é a relação, e a relação é a alteração que se dá em cada instante, é uma auto superação. Desse modo, há um deslocamento do limite humano, a cada superação; o limite finito-infinito é deslocado, avançando em direção ao infinito. Em outro lugar (Kierkegaard, 1842/2006), o filósofo fala sobre o amor para ilustrar a questão da finitude: “Quem se aproxima de uma janela vê ao longe, no horizonte, uma floresta que se ergue em abóbada, como uma coroa que limita e encerra o lugar. (...) - Que ama o amor? O infinito. – Que teme o amor? Limites” (Idem, p. 144,145).

Pensamos, então, que o indivíduo dialético é o que se supera, na relação dialética (eu-consigo mesmo), e que, por isso, renasce a cada instante. Isto é possível graças à instabilidade que habita o ser dialético, porque o *si mesmo* é objeto fugidivo, na medida em que o eu sempre o procura. O encontro entre o *eu* e o *si mesmo* é um possível-e-impossível: enquanto um procura, o outro foge, sempre; há a impossibilidade do encontro. No entanto, o fato da incessante procura denota sua possibilidade, e é, nesse tipo de relação, que se encontra o indivíduo da existência, quando olha no espelho, quando se sente impotente e, noutro momento, poderoso - ora abatido, ora entusiasmado. De outro modo, o viver sem conflitos simplesmente estaria no âmbito do estático: um eu que não se distingue do consigo mesmo, portanto não dialético, fechado, cumprindo apenas o viver, próximo à condição de outras espécies. No viver não dialético, o eu se degrada, reduzindo-se à lógica da biologia no círculo vital. Por outro lado, o sujeito que renasce, porque se ressignifica pela relação eu-consigo mesmo, é aquele que existe de fato, articulado com o mundo e com ele próprio: “(...) o humano, renascido através da interioridade portadora de alteridade” (Almeida, 2010, p. 233).

Ressaltamos que a síntese, na filosofia de Kierkegaard, difere daquela pensada por Hegel. Ela nem chega a existir, de fato, porque não se estabelece como tal; o ato do seu surgimento já implica a ordem de uma nova tensão, evidenciando-se, já ali, uma antítese, isto é, o seu oposto. Podemos dizer que a suposta síntese é uma nova tese, dinâmica sustentada na ideia do indivíduo dialético, pensando-se este no sentido de uma alteridade, que dá movimento, fazendo do existente um eterno vir-a-ser.

Kierkegaard refuta o termo *mediação*, esta no sentido de apaziguamento, uma solução caracterizada pela calma. Na síntese hegeliana, há uma condição pela qual se

atinge uma instância superior - depois de sucessivos “passos” dialéticos -, de onde se olha para trás e se tem um nível de compreensão no sentido de “um todo”. O indivíduo chega ao “topo”, obtém o autoconhecimento, o Absoluto. Desse modo, faz-se um apaziguamento da tensão. Kierkegaard prefere usar o termo *repetição*, o que representa um movimento constante, uma transição em função do novo, muito dinâmica e nunca concluída – transformação provisória, mantendo-se a tensão. Não se trata de mediação. Não se pensa, aqui, a ideia de Absoluto. A vida exige, sempre, uma decisão do indivíduo, ele não pode esperar a síntese, é preciso agir.

Em *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), Constantino observa que o tempo de plenitude é muito rápido, e logo surge o desequilíbrio na vida de cada indivíduo. Na 6ª carta, que lhe enviou o *Jovem* dos seus cuidados, está escrito que a saída, como repetição, não tranquiliza os ânimos, apenas se sustenta por poucos momentos. Por outro lado, Constantino havia escrito na primeira parte do livro *A repetição*:

Em nossa época não é possível explicar como se verifica a mediação, se resulta do movimento de ambos os momentos anteriores envolvidos ou se há que pressupô-la [em que sentido já está contido neles], e neste caso como esta já está contida neles ou é algo absolutamente novo que vem a incorporar-se neles, e neste segundo caso como se é incorporado (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 64, tradução nossa³⁷).

No movimento dialético tensionado, o eu enquanto síntese do finito-infinito está em evolução a cada instante da existência. O indivíduo extrapola os limites do possível pela imaginação, transportando-se ao infinito, de modo que o eu se expande. Por outro lado, na medida em que o indivíduo se fecha no finito, ele limita a possibilidade de infinito, inibindo o eu de sua expansão e limitando-se a possibilidade de abertura para além do determinado. A expansão do eu implica não apenas a síntese eu-consigo mas o eu com os outros, uma vez que em ambos há opostos pela alteridade, como interpreta Glenn Jr. (2009): “o desenvolvimento deve consistir, pois, em afastar-se infinitamente de si mesmo, tornando o *eu* infinito e retornar infinitamente a si mesmo, tornando o *eu* finito” (Idem, p. 2). Por isto, entendemos que é preciso sair de si para, a partir de fora, olhar para si, sem perder o duplo movimento. Para o autor citado, a infinitude, em Kierkegaard, é a capacidade de transcender, isto é, extrapolar a situação finita, ou

³⁷ “En nuestra época no acaba de explicarse como se verifica la mediación, si resulta del movimiento de ambos momentos anteriores o si hay que presuponerla, y en este caso como está ya contenida en ellos o es algo absolutamente nuevo que viene a incorporárseles, y en este segundo caso como se les incorpora de hecho”.

negligenciá-la no sentido de uma atualização. Pensamos, neste contexto, a presença do outro – semelhante: estranho que instabiliza o eu – como fundamental na expansão do eu.

Nessa dialética, uma coisa leva à outra. Algo aparece e faz pensar outra possibilidade: uma pessoa lembra outra, um fato remete a determinada circunstância. Sempre que se dá o segundo passo, em função dessa segunda coisa, observa-se que as coisas não são como se pensava antes, e aí virá uma nova sequência dessas coisas. É sempre a ideia de movimento que varia, a cada etapa, entre a aparência e a sua contradição, tudo isso levando à outra etapa, um movimento como “terceira” visão. O narrador do *Diário de um sedutor* assim escreve:

Em tempos, houve uma jovem por quem me apaixonei. No verão passado vi, no teatro de Kresden, uma atriz que se lhe assemelhava extraordinariamente. Por esta razão desejei conhecê-la e consegui-o, mas convenci-me então de que a dessemelhança era bastante grande. Hoje, encontrei na rua uma senhora que me fez lembrar a tal atriz. Esta história pode continuar até infinitamente (Kierkegaard, 1842/2006, p. 115).

O indivíduo kierkegaardiano é aquele capaz de escolher, dentre estas coisas, o que se sobrepõe por aparências oscilantes, uma visão alternativa, a qual supere as aparições. Na medida em que escolhe, ele se compromete, porque outras sequências de contraditórios virão, e a história nunca termina. Essa é a verdadeira condição da existência, porque, de outro modo, seria existir precariamente. O indivíduo kierkegaardiano, portanto, é o que se movimenta, avança no sentido de eleger entre uma coisa ou outra, cujo conflito o eleva no sentido da produção do novo, o que resulta em assumir responsabilidade e compromisso. Todo indivíduo é livre, e tal emancipação o impele a tomar decisões, quanto ao que fazer com a própria vida, distinguindo-se do fazer compulsivo, ou por convenção, em relação a outras pessoas: “um ato que resulta de livre escolha é moralmente superior a um ato compulsivo” (Robinson & Zárate, 2004, p. 159, tradução nossa³⁸). A capacidade de escolha distingue o indivíduo das massas, dignifica a pessoa, mesmo que isto signifique ato de sofrimento.

O homem entra em desespero, diz Kierkegaard (1843-44/2010), porque tem que fazer escolhas e está sozinho, ninguém pode ajudá-lo. Muitas pessoas desenvolvem estratégias de resistência à responsabilidade, criam pretextos, ou desculpas, para não

³⁸ “Un acto que resulta de la libre elección es moralmente superior a un acto compulsivo”

decidir, ou mesmo se responsabilizar por aquilo que são; umas culpam ao destino ou às contingências da história pessoal. Outras, no entanto, assumem a responsabilidade pelas suas decisões, de modo a superar, pelo menos provisoriamente, sua condição limitada.

Kierkegaard questiona a respeito da vida: ela se dá de maneira automática, ou é algo que cabe à pessoa no campo das escolhas? Para ele, a maioria das pessoas se contenta com a rotina imposta. Trata-se de indivíduos ainda não maduros, que fazem parte da massa, evitando qualquer reflexão a respeito da sua condição de vida. Seguem o que faz todo mundo, são os “filisteus”, gente sem rumo próprio. Essas pessoas carecem de liberdade, na medida em que permitem que outros as determinem de que modo viver. Por outro lado, para existir verdadeiramente, é necessário não permanecer na mediocridade, na vida cômoda e tranquila, se se quiser fazer algo em função do futuro.

Por fim, ressaltamos que a singularidade, no contexto kierkegaardiano, não significa um eu puro, despersonalizado, narcisista. Trata-se do eu-relação, ou o eu como relação. Pensar o homem é, por uma parte, tê-lo como indivíduo e, ao mesmo tempo, como coletividade, não apenas um ou outro. Por outra parte, é tê-lo como alteridade, pela qual ele se relaciona consigo próprio. Esse homem precisa ser visto nas suas circunstâncias, na vida vivida e não teorizada, apenas. Como singularidade, ele não pode ser apreendido, apenas, a partir de uma religião, partido político, teoria ou qualquer forma de coletividade, o que seria uma ênfase do universal (ou coletivo) em detrimento da individualidade. O indivíduo está acima da raça e da coletividade, embora não as deixe de levar em conta. Há que se pensar o indivíduo, considerando-se o geral e o particular, e não apenas um ou outro.

A EXISTÊNCIA

A responsabilidade coletiva, ou a relação com o outro, pode ser pensada a partir do indivíduo como singularidade. Isto exige dele um posicionamento, embora sob conflito. Decidir sobre a própria vida, diante das contingências, é tarefa complexa; no entanto, significa geração de possibilidades, verdadeira existência.

Para se atingir a condição de existente, é preciso superar algumas etapas, denominadas por Kierkegaard de estádios da vida: Estético, Ético e Religioso. Vamos nos deter nos dois primeiros, segundo o objetivo de nossa pesquisa, e fazer uma reflexão sobre o estádio Religioso.

Dimensão Estética

A Estética é marcada, sobretudo, pelo individualismo e pela predominância do prazer. Está no âmbito das sensações, ligadas, principalmente, ao corpo e a sexualidade. A pessoa rechaça o que é da ordem das normas. O estético é característico da imaturidade e típico da adolescência – mas não necessariamente -, é uma condição de experiência do indivíduo em relação ao seu corpo e às impulsões.

O Livro *A repetição*, na sua versão original, tem como subtítulo: *Um ensaio de psicologia experimental por Constantin Constantius*. O autor faz referência a um período da vida, no qual a pessoa passa por determinadas experiências, e, a partir delas, cabe fazer escolhas: superá-las, ou permanecer repetindo prazeres, cuja saturação tende ao desespero. Kierkegaard observa que esta é a dimensão que mais se destaca na vida dos homens, por isto ele se dedica, mais intensamente, a trabalhá-la. Encontram-se personagens tipicamente estetas no primeiro grupo de suas publicações, chamadas de produção estética, trabalhada em *A repetição* e, sobretudo, no *Diário de um sedutor*. Nestas obras são discutidas questões sobre a natureza da sexualidade, mesmo que o termo não seja mencionado. Salientamos que, no início do Século XIX, época na qual viveu Kierkegaard, não era habitual tratar de questões deste gênero. Isto deve lhe ter causado algum desconforto, considerando-se o impacto das suas teorias e o nível de incompreensão dos leitores.

Constantino, o confidente de *A repetição*, ou Johannes, narrador do *Diário de um sedutor*, são personagens típicos da dimensão estética. A estratégia kierkegaardiana, ao fazer uso desses modelos, é conduzir o leitor a pensar o conceito, isto é, o fato de que o personagem representa cada um de nós; cada voz (pseudônimo) convida o leitor ao confronto consigo mesmo. São espelhos diante dos quais temos que ver a nós próprios, e decidir, fazendo nossas escolhas.

A dimensão estética corresponde a um modo de viver ligado a sentimentos e atitudes mais primitivas do ser. Como primeiro estágio da vida, ela encontra-se mais distanciada do que é propriamente humano, embora faça parte da existência. Almeida e Valls (2007) dizem que esse estágio encontra-se mais próximo da animalidade, do vazio existencial, pela incansável busca de prazer, ou seja, o prazer pelo prazer. No estético, dizem esses autores, o indivíduo “(...) não se reconhece como um *eu* que deve deixar de ser imediato como os animais para tornar-se um si mesmo” (Ide, p. 39). Isto é, falta-lhe

a dialética. Por outro lado, não é possível pensar a existência sem que se parta desse momento de passagem como pré-requisito. Na estética, segundo a concepção do filósofo, há um paradoxo: a verdadeira existência acontece, quando se supera a dimensão estética, no entanto, esta não está desvinculada da existência. Por isto, o modo estético não pode ser visto simplesmente como negatividade.

Strathern (1999) ressalta a positividade dessa dimensão, pois sua presença é considerada mesmo na vida ética. Ele diz que o viver, predominantemente prazeroso, não quer dizer, necessariamente, atitude superficial diante da vida, a exemplo do cientista que vive dedicando-se à pesquisa como prazer pessoal, muito embora isto resulte em prazer para os outros. Nesta posição, constata-se o quanto é ampla a região fronteira entre o Estético e as outras dimensões da vida.

O erótico ocupa lugar especial na descrição da dimensão estética. Na medida em que está associado ao corpo, embora não se restrinja a ele, o erótico se vincula ao estético quando se limita ao sentido do imediato, do prazer em detrimento da reflexão. O Estético é o estádio erótico, conforme dizem Almeida e Valls (2007):

significa a infinita nostalgia do Jardim do Éden, do paraíso em que o prazer era sinônimo de felicidade entre espíritos e a inversão provada pela queda e a distância da origem, acarretando a predominância do corpo atual e buscando apenas os prazeres e os apetites da carne (Idem, p. 37-38).

No livro *Diário de um sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006), o erótico, referido por ocasião da sedução de Cordélia pelo sedutor, é espiritual e não físico, afirma o narrador da obra. Ele observa que Platão tratou deste erótico o tempo todo. O narrador nos faz observar que o poder erótico da sedução consiste em um movimento, um conjunto de componentes cuja trama envolve o corpo e o psíquico: “as flechas dos olhos, o enrugamento das sobrancelhas, a fronte cheia de mistério, a eloquência da garganta, as fatais seduições do seio, as súplicas dos lábios, o sorriso das faces, a doce aspiração de todo o seu ser” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 129). Isto demonstra uma plenitude de força erótica, pela qual não há linha divisória nítida entre o espiritual e o físico. No *sedutor*, a sedução encontra-se ligada à incansável busca de prazer pelo prazer, tendo como efeito o vazio existencial, o desejo preso ao campo da sedução.

Destacamos o interesse pela exterioridade como característica predominante da dimensão estética. O esteta é voltado para o externo, ele se liga ao belo exterior, por isso

não tem o controle de sua existência. Há prazer no fato de que a vida exerce “apelo” sobre ele, e, mesmo quando planeja alcançar seu objeto, a expectativa é que tudo venha de fora. Este carácter passivo atesta a falta de liberdade: o esteta vive dentro de uma escolha - a estética -, no entanto não leva adiante a capacidade de escolher. Logo, nesta “escolha” faltam as condições de escolher. Isto isenta o indivíduo de responsabilidade sobre sua própria vida, atribuindo aos outros os acontecimentos que influenciam o próprio destino, como se o indivíduo nele não estivesse implicado; não há culpa pela condição de precariedade da vida que se vive, nem méritos por consideráveis êxitos. Dito de outro modo, na condição de estar voltado para a exterioridade, o indivíduo não se dispõe internamente, por precariedade de conteúdo interno que lhe dê liberdade. Então, as coisas hão de vir por acidente: “seja o que Deus quiser”, “o que tiver de ser, será”.

No *Diário de um sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006), o personagem se apresenta de forma ambígua, pois se trata de um esteta que reflete. Ele é culto, inteligente e consciente do que faz; afirma que apenas se dedica aos prazeres sensuais. No seu diário, está escrito, detalhadamente, os planos para a futura vítima, a jovem Cordélia. O prazer constituía a finalidade de toda a sua vida, sendo a poética a grande via. Ele vivia poeticamente: “os meus olhos nunca se cansam de aflorar essas riquezas externas, essas emanações propagadas pela beleza feminina” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 132). A poética também caracteriza o jovem de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), na primeira parte da obra. Ele se encantava, apenas, pela beleza da amada, como se o romance já houvesse terminado. Constantino, o narrador dessa obra, tinha o prazer de ser confidente, e de observar, à distância, os sentimentos do jovem. Neste aspecto, há semelhança com o narrador do *Diário*, Johannes, que tinha o prazer de ser confidente de Cordélia, e de ter descoberto o diário do sedutor dela, embora sob a justificativa de ter tido acesso àqueles escritos porque, casualmente, havia encontrado uma gaveta aberta.

O esteta se mantém na beleza do romance, do sonho e da paixão. Ele não investe no mundo da sua interioridade. Sua alternativa é unicamente o belo. O Sedutor se prende à moldura do quadro, à exterioridade em detrimento da figura. Joga com astúcia, visando às aparências. É calculista: “é preciso ter sempre uma linha preparada para pegar peixe” (Idem, p. 21). Ele escreve à Cordélia, sem trégua, demonstrando seu amor e sua paixão, enfatizando a beleza, cujos elogios a sufocavam. Contudo, ele não crê que ela o ame, ele acredita na pura sedução. Tudo sob uma estratégia: “a minha vantagem é

estar instalado em todos os lados, nos seus pensamentos, e de todos os lados a surpreender” (Idem, p. 115).

O poder da imagem distancia-se da interioridade. A fantasia do acaso, o apoio dos meios financeiros, da força física e da beleza da juventude fortalecem o “aqui-agora”, e o esteta é incapaz de tomar decisões e dar cabo a um projeto, eximindo-se da tarefa de construção do futuro, isto é, da criatividade, e da responsabilidade para com o outro. O Jovem de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) busca meios pelos quais a amada acabaria o noivado, isentando-se ele, desse modo, de qualquer responsabilidade. O *Sedutor* confessa: “(...) arranjei as coisas de modo a ser ela própria quem quebre o compromisso” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 76).

Quando o *Sedutor* utiliza um discurso de caráter ético, ele o faz como uma estratégia, pois é, apenas, enganação, como se pode ver nessa passagem, na qual ele afirma que sua intenção é introduzir a moça em uma situação, que a levará à felicidade futura, pois deseja o bem dela. Logo em seguida, escreve no seu Diário de 23 de julho: “o que, sobretudo, devo introduzir no meu espírito é que se trata apenas de uma simulação [pois] o que importa é desfrutá-la no sentido artístico” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 80). Em primeiro lugar, ele visa um tratamento estético, vindo, depois, a enganação: “(...) todas as jovens que aceitam confiar-se a mim podem estar certas de um tratamento perfeitamente estético; apenas no fim, bem entendido, serão enganadas” (Idem, p. 88). É o que confirma o Diário de 3 de agosto, no qual acrescenta: “Eu possuo algo mais que a honestidade: a falsidade. (...) e eu diria que é necessário algo mais que a honestidade para amar uma jovem como esta. E eu possuo esse algo mais – é a falsidade” (p. 92). Podemos acrescentar, a partir desses termos, que o esteta, muitas vezes, se comporta de modo perverso.

Ele é deslocado do presente pela lembrança, e vive nela, o que lhe causa mal-estar. Sem alternativa ele busca o tempo perdido para restaurar o prazer vivido, a ponto de fazer do futuro um passado. É o caso do Jovem de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), que vivia o romance, como se este já fosse coisa acabada. Na vida estética, o mal-estar é um luto por aquilo que supostamente já passou, quando, em verdade, ainda não terminou; nela se vive a lembrança, sem alternativa. A opinião do *Sedutor* define bem essa falta de liberdade e, por isso, recorre a um passado, que apenas se re-edita: “Nada se pode imaginar de menos erótico que essas tagarelices sobre o futuro” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 144). Ele aconselha a si mesmo: “Goza, não

discutas” (idem, p. 138). Neste sentido, o erótico ocupa o lugar da reflexão, suspendendo-a; porque a reflexão levaria à melancolia.

Nesta perspectiva, o passado é vivido como ele foi, havendo uma espécie de contemplação da lembrança, muitas vezes no sentido poético. A vida poética, como retratada no *Diário de um sedutor* e em *A repetição*, é algo como uma inspiração, apenas. Os estetas contemplam suas amadas somente em função da beleza, não como amadas, de fato. Elas são imagens do passado, próprias à criação poética. Para Kierkegaard, o poeta é um esteta, na medida em que venera o objeto unicamente por sua beleza, desfrutando-o, apenas, como contemplação à distância. Huhne (2004) entende que o poeta procura impregnar-se da beleza e dela fazer sua poética, isto é, seus versos: “nessa apreensão de beleza, ele experimenta prazer. (...) de tal modo que passa a não ter espaço interior para poder compreender a realidade. A sua vida é um teatro, onde a representação o impede de estar consigo mesmo” (Idem, p. 202). Em *Temor e Tremor* (Kierkegaard, 1843/2009b, p. 154-155) lê-se que a vida poética está na ideia e não na prática: a moça deixa os amores da terra pelos amores celestes e o moço, seduzido pela beleza de alguém, a engana. Em *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), consta o seguinte: “um poeta, em geral, é uma exceção (...). A vida de um poeta começa em contradição com o mundo inteiro” (Idem, p. 211, 213, tradução nossa³⁹). Neste caso, só há saída se ele encontra justificação, e isto ocorre quando a existência o absorve. O prazer poético era o mais evidente em o *Diário de um sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006): “um artista pinta a sua bem-amada, e aí encontra o seu prazer; um escultor modela-a, e é o que também eu faço, mas no sentido espiritual” (p. 95).

Nesta perspectiva, o esteta distancia-se da realidade na medida em que se ocupa do sonho em detrimento da prática e, sobretudo, da ética e da responsabilidade para com o outro: “a mim, porém, tudo isso me traz poucas preocupações... [já] os pretendentes sérios e ponderados (...) nunca poderiam ter a idéia de se apaixonar por uma jovem já prometida” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 38). Desse modo, o *Sedutor* está mais para a desconstrução da existência do que para vivê-la:

não pretendo vencer-te com princípios, nem com isso a que os imbecis chamam caráter; não, eu quero sonhar-te! Não quero ser um poeta para os outros; mostra-te, pois em sonhos te crio, e devorarei o meu próprio poema, será esse meu único alimento (...). O sedutor escreveu o diário

³⁹ “Un poeta, por lo general, es una excepción. (...) La vida de un poeta comienza en contradicción con el mundo entero”

por vaidade, havia um prazer em relação ao objeto da escrita, algo poético como o segundo prazer (...), porque ele não distinguia poesia e realidade; vivia a outra cena, além da realidade: um mundo de plumas, mais leve, mais etéreo, de uma outra característica que a do mundo real (Kierkegaard, 1842/2006, p. 16, 37).

O esteta transgride, sobretudo, porque sente profundo rechaço pelas convenções sociais. Ele ainda não integrou a realidade a si, e sua distância dela se deve, basicamente, à vivência na contemplação e não na sua interiorização. Para ele, o amor é um sonho, seu estilo de vida é um escape ao invés de uma busca. Combate o tédio da repetição do prazer, e seu conseqüente desespero, com novas edições de prazeres. É pessimista: se tomar uma decisão em certa direção, haverá de se lamentar, se em outra, também se queixará. Ele nunca vive o presente. Será sempre infeliz porque permanece preso à recordação dos prazeres passados. É alguém que não suporta a solidão, que está sempre em alerta para novos encontros, mantendo diálogos que, na verdade, não passam de memorizações (Huhne, 2004).

Assim como o jovem de *A repetição*, o sedutor vive o “amor-recordação”, como se o presente (o romance ainda em vigor) fosse algo do passado. A falta de sentido o conduz ao desespero, mas este é negado, “esquecido”. No fundo, o esteta deseja o infinito, mas não compreende esse desejo e, por isso, perde-se numa espécie de errância, como a buscar saciar uma sede de modo equivocado e que, por isso, não sacia. Então a vida se revela vazia, na medida em que é limitada ao gozo e ao prazer, sem atingir satisfação consistente, cujo desespero, resultante da série repetitiva de experiências prazerosas, impõe sofrimento e uma vida insípida. Farago (2009) observa que o esteta é aquele que teme falhar no amor a si mesmo, enquanto busca realizar o absoluto através do gozo, tentando, em vão, fugir de si. Ele é “(...) aquele que não sabe amar-se a si mesmo como tampouco a quem quer que seja” (Idem, p. 120). Neste sentido, a busca do Absoluto é o mesmo que querer tudo ao mesmo tempo, submeter-se a todos os desejos, o que implica, de fato, em nada querer. Vive-se, então, a ausência do desejo, vive-se para comer e beber, não se bebe nem se come para viver.

A superação do estágio estético corresponde à ascensão ao ético, quando o indivíduo dispõe de sua interioridade. Nesta, a consistência de conteúdo interno ocupa o lugar do unicamente sensorial, da contemplação, do tempo no “aqui-agora”, do não envolvimento consigo e com o outro.

Dimensão ética

A dimensão ética não designa a concepção kierkegaardiana sobre a ética, e, sim, um estágio da existência, superior ao estético. A Ética representa a verdadeira existência, quando o indivíduo, tendo superado a fase estética, volta-se, prioritariamente, para a interioridade. Ela encontra-se no contexto da liberdade, da responsabilidade e da norma, na medida em que, pela maturidade, o indivíduo justifica sua condição de ser humano. A superação do estágio estético não o suprime, ele se mantém no ético.

Ser ético é tentar ser melhor, conhecer a si mesmo e transformar-se. O mundo interior do indivíduo é sedimentado, capacitando a pessoa a uma verdade subjetiva: sinceridade, compromisso interior, desejo profundo em função de uma causa. Para Kierkegaard, a verdade é a subjetividade: “quando consideramos a verdade de maneira subjetiva, nosso pensamento se concentra subjetivamente na natureza da nossa relação, isto é, não naquilo a que se relaciona” (Strathern, 1999, p. 69). Desse modo, não se está fazendo referência à verdade do objeto do pensamento, mas da relação.

Entendemos que a verdade subjetiva é a de cada um, está no âmbito da experiência pessoal, uma singularidade que inclui o sofrimento. Para o senso comum, e alguns segmentos da ciência, na atualidade, o sofrimento, nem sempre, é considerado como verdade, ele não é escutado. Nessa medida, a experiência subjetiva não pode ser apreendida, apenas, por um conceito científico. Ela se produz pelas circunstâncias da situação individual, permeada por emoções, crenças e, sobretudo, desejo. Numa situação conflitante, ou emergencial, quando a vida se encontra em jogo, o pensamento é suspenso, por isso a pessoa não teoriza, ela quer, apenas, salvar-se.

A vida ética implica escolha. Escolher é entrar em conflito, com a vantagem de se acreditar na possibilidade de resolver o problema. Quando o indivíduo decide, ele o faz apesar do sentimento de impotência e frustração, levando em conta o contexto da coletividade. Isto é, o indivíduo pensa, além de si mesmo, considera o outro como fazendo parte da existência.

O ético tem a dialética em si mesmo: “o eu que está no fundamento é usado para superar e afirmar a si mesmo” (Almeida e Valls, 2007, p. 37). Trata-se de um “outro”, com o qual se produz a relação e desta a novidade. Por isso, nos situamos na ideia de movimento pelo qual flui o desejo, e, nele, a possibilidade do infinito.

Enquanto no ético temos, pela dialética, a tensão, a qual impele o indivíduo à escolha, no estético a tensão dá lugar a uma certa calma. O *Sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006) entende a vida estética como leve, a ética enfadonha:

Quanto aos noivados, o diabo é haver neles sempre tanta ética, o que é tão enfadonho quando se trata de ciência como quando se trata da vida. Que espantosa diferença! Sob o céu da estética tudo é leve, belo, fugaz, mas assim que a ética se insere no assunto, tudo se torna duro, angular, infinitamente extenuante (Kierkegaard, 1842/2006, p. 76).

A dimensão ética mantém a estética. Isto nos indica que não há estádio fixo. Jamais o indivíduo é exclusivamente ético; um elemento exterior sempre aparece e nele faz furo. O humano, por mais refinado que seja, é vulnerável, tropeça. Para Farago (2009, p. 124), o ético, mesmo sendo superior ao estético, “salva-lhes os valores positivos que o esteta não era capaz de honrar na harmonia e na duração, integrando-os em uma vida equilibrada”. É o caso do gozo estético, em relação à beleza: no ético, o gozo não mais se constitui a única razão de viver, como antes, uma vez que o ético sabe o limite da dimensão estética. Quer dizer, o ético e o esteta podem fazer a mesma coisa, mas com a diferença de que, em algum momento, explícito ou muito mais implicitamente, o ético detém-se num limite, o outro não. O ético, sendo aquele que passou pelo estético, conhece a fronteira que margeia um e outro (Adorno, p. 68). Numa mesma pessoa, o estético é o que, imediatamente, ele é, enquanto que o ético é o que ele se torna. O ético é sempre um vir-a-ser.

Kierkegaard observa que somente o ético, pelo fato de se encontrar numa dimensão superior, pode explicar o Estético. Quem vive a dimensão estética não pode falar de si, porque não conhece a fronteira, sua visão sobre as possibilidades é limitada. Somente quem viveu a “passagem” tem a experiência em si, portanto conhece.

Segundo observamos, a epígrafe do livro *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) ilustra o valor dos dois estádios como dimensões da existência, que mutuamente não se excluem: “nas árvores silvestres são as flores que exalam um aroma delicioso, nas de cultivo são os frutos que desprendem um cheiro bom⁴⁰” (Idem, p. 23, tradução nossa⁴¹). Entendemos que a primeira frase se relaciona ao estético, no qual se evidencia a beleza na sua exterioridade, onde se encerra o valor das coisas para quem apenas as contempla.

⁴⁰ Autoria de Flávio F. el Viejo, citado por Kierkegaard.

⁴¹ “En los árboles silvestres son las flores las que despiden un aroma delicioso, en los de cultivo son los frutos los que huelen bien”

Porém, isso é transitório. Do ponto de vista da contemplação, não há consistência quanto à utilidade das flores, elas podem permanecer poeticamente, na memória. A segunda frase (sobre os frutos) estaria vinculada ao ético. O fruto, que alimenta e dá consistência ao vivente, não se esgota na contemplação, ele é, também, a semente que representa a continuidade do ser. A semente constitui, no agora, o futuro, sem exclusão do passado. Tudo nela se encontra, e nenhum dos seus elementos pode ser desconsiderado. A conservação do estético no ético pode ser observada, no contexto da referida epígrafe, no fato de que, na árvore cultivada as flores não se reduzem à beleza, elas prenunciam o acontecimento da existência. Na dimensão ética, tem-se o viver como um *projeto*, não objeto de contemplação, apenas; por isso que o suposto presente⁴² é um vir-a-ser.

O ético, enquanto “semente” que faz renascer, está no contexto da liberdade, por isso a pessoa, enquanto em função de suas escolhas, “se nega a submeter-se à provação do grupo”, como afirmam Robinson e Zárate (2004, p. 60). Para estes autores, a capacidade de decisão confere a condição de indivíduo. Liberdade implica responsabilidade; a capacidade de decisão, por si só, põe o indivíduo na condição de um fazer, não se reduzindo ao saber. No prazer pelo prazer, não há liberdade. Nele, o indivíduo não se dispõe à alternativa para, só assim, poder escolher. O estético não se dá conta das possibilidades, ele se julga condenado, detido pelo destino, pelos outros, de modo que não reúne forças para superar-se. Ao mesmo tempo, ele não suporta a dimensão puramente estética, na qual se encontra, porque há saturação. Diante do desespero, e tendo que escolher entre continuar na mesma dimensão ou superá-la, e, assim, criar novas possibilidades, o esteta reincide no prazer pelo prazer, na esperança de preencher o próprio vazio, no qual está implicado, o que é inútil.

Neste sentido, observamos que a liberdade está associada à emancipação, o fato de ter rumo próprio e poder dizer: “cheguei aqui porque escolhi este caminho, do mesmo modo posso ir a outros lugares”. Isto significa assumir o próprio destino e seus riscos, não culpando os outros pelos fracassos, nem ignorando os méritos depois do percurso. O ético apreende o passado como experiência, de modo que tudo que passou precisa ser aproveitado. O estético, ao contrário, prende-se unicamente ao que viveu e do modo como o viveu. Quando se vive o prazer pelo prazer, sem alternativa, vive-se em círculo, sem saída, em uma repetição no sentido negativo do termo. Somente na

⁴² *Suposto presente* é um termo que utilizaremos mais adiante, em *O instante*.

medida em que a pessoa é impelida pela instabilidade do dever e da responsabilidade, pode haver liberdade. Liberdade esta, inclusive, de circular entre a dimensão ética e a estética. Farago (2009, p. 125) observa que “(...) escolher eticamente é optar por si mesmo e concentrar-se, e isto optando por si mesmo no mundo sem fugir das tarefas que impõe, no lugar concreto designado a cada um”.

Decidir é optar por si mesmo, no sentido da interioridade. A partir desta, o indivíduo é capaz de pensar a coletividade. O interior, no presente contexto, pode ser pensado como lugar do interesse, da paixão, da vontade, da efetivação da escolha e do compromisso, o que constitui valor de grandeza. No nosso entender, esta é a verdade subjetiva para Kierkegaard. Por outro lado, a verdade objetiva iguala a todos, vem de fora. Almeida e Valls (2007) dizem que “a interioridade faz discernir, reconhecer e assumir a ação como uma responsabilidade pessoal e não como uma ordem de Deus” (p. 49). O indivíduo ético se preocupa com o mundo interior, nele há o desejo de fazer-se a si mesmo, conhecer a si e tornar-se melhor. Só assim, ele pode conhecer seu limite, diante do padrão ético geral, isto é, na relação com o semelhante. É por isso que o ético circula pela dimensão do interno sem excluir o outro. O eu, em Kierkegaard, não é exceção do humano, é singularidade, é humano sem perder a individualidade. O indivíduo singular é aquele da vontade, mas submetido a deveres pessoais. A ética, neste contexto, é lei geral.

O que está sendo levado em consideração é a questão do sentido. Este não é aparência, exterioridade; ele se constrói na medida em que a dimensão estética é superada. O externo dá lugar ao interno, mas de modo que, no final, tem-se um interno/externo. O estágio ético é interno/externo, porque o sentido não está no interior, mas na relação deste com o externo. Adorno (2010, p. 102), na referência que faz ao espelho - quando este permite ver a si -, observa que, por essa reflexão, o indivíduo avalia a exterioridade, a partir do seu interior. Isto é diferente no esteta, que se volta, prioritariamente, para a exterioridade. Nesta, ao invés de olhar a si, ele se olha nos outros, nas coisas. Enquanto se volta unicamente para o mundo, o indivíduo não vê a si próprio. O *Sedutor* (Kierkegaard, 1842/2006) dá mais importância ao “externo”, à “moldura do quadro”, pois esta se fixa profundamente na memória, na “alma inteira”, de modo a nunca poder ser esquecida. Veja-se a tradução de Adorno, citando a narrativa do *Diário de um sedutor*:

O entorno, porém, a moldura do quadro, tem grande importância [para o Sedutor]. (...) no momento em que abro a porta da sala de estar, também ela [Cordélia] entra na sala, vinda do seu quarto, e nossos olhares se encontram, **enquanto ainda estamos sob os portais**. A sala de estar é pequena, muito acolhedora, a rigor é só o gabinete. **Adoro olhar esta sala a partir do sofá**, onde tão frequentemente eu me sento ao lado dela (Kierkegaard, citado por Adorno, 2010, p. 104-105. Negrito nosso)⁴³.

O ético, enquanto olha para o exterior a partir do seu interior, olha para si, como no espelho, num movimento dialético. O *Sedutor*, ao contrário, é desprendido, interessa-lhe o externo, simplesmente. Este até que reflete, mas a isto confere menor importância; sua contemplação é sobre as bordas, mantendo-se não implicado no objeto, isto é, não se detém no interior do objeto externo, a partir do interior de si (do observador). Ele não cuida do outro, mesmo quando afirma fazê-lo.

A implicação interioridade/exterioridade da vida ética é marcada por conflitos, em uma instabilidade permanente. Em compensação, isto produz satisfação, na medida em que outorga sentido à vida. O indivíduo não se prende, apenas, às estratégias para escapar do desespero, não se trata de uma simples descarga de emoções, ele tem a satisfação de lidar com o sentido da existência, esta como experiência profunda de si mesmo.

Por fim, voltemos à metáfora das flores e dos frutos: o homem mais ingênuo se impressiona com a beleza ou sensualidade de uma pessoa - ou outro objeto, inclusive de consumo -, de modo a desconsiderar as normas éticas. Para o indivíduo ético, com mais experiência, essa impressão não seduz verdadeiramente. Apesar dos efeitos externos, ele é capaz de se conter em função das normas gerais e avalia os prazeres imediatos e toda a exterioridade, como algo bem menor em comparação com os valores internos. Avalia com profundidade.

O salto e a Dimensão Religiosa

O *Salto*, na filosofia de Kierkegaard, representa passagem, a mudança significativa pela qual a pessoa eleva-se de uma dimensão à outra superior - o indivíduo

⁴³ Optamos pela tradução de Adorno (2010), especificamente neste trecho, por conter mais elementos úteis ao objetivo desta pesquisa. Por outro lado, na tradução que estamos utilizando como referência no percurso da pesquisa, e que consta nas referências, o texto diz o seguinte: “Cordélia sai do seu quarto, e abrimos ao mesmo tempo as duas portas para entrarmos nesta divisão que nos já é familiar, de modo que os nossos olhares se encontram desde logo” (Kierkegaard, 1842/2006, p. 95-96).

supera o estético e atinge o ético, ultrapassa este e chega ao religioso. Há grande parcela de sofrimento nesse processo. Atinge-se uma condição insuportável da vida, para, só assim, um outro nível ser alcançado. Portanto, um nível de insuportabilidade e certa ironia é condição necessária à passagem.

O salto kierkegaardiano, a rigor, é na direção do estádio religioso, quando o ético é superado. O religioso é paradoxal, porque não se justifica pela ética. Esta é posta fora de questão: “(...) é necessário suspender nossos padrões éticos de modo que possam transcendê-los e alcançar um propósito maior” (Strathern, 1999, p. 39). Assim, pode-se dizer que o salto é o voo kierkegaardiano, um movimento irracional movido pela fé, como no caso de Abraão (Kierkegaard, 1843/2009b), que segue a ordem de Deus, para fazer o sacrifício de Isaac. Abraão desconsidera a ética, ao dominar a repugnância do ato: “nisso [Abraão] está levando uma vida no nível religioso, que é superior à vida ética, porque tem fé na divindade da qual a ética se origina” (Idem, p. 40).

A imaturidade do esteta e a conduta do ético dão lugar a uma dimensão além dos valores terrenos, na medida em que o indivíduo “salta” para uma condição superior, alicerçado pelo sentimento íntimo – e inexplicável – da fé, cuja lógica se distingue da razão. Kierkegaard (1843/2009b, p. 108) afirma que ninguém tem o direito de dizer quem é capaz do salto. Isto “é coisa que tem que ser deixado ao seu critério”, ao critério de cada um. Uma coisa é saber os movimentos da fé, outra é ser capaz de executá-los. Isto porque o paradoxo da fé é capaz de transformar um assassinio em ato santo e agradável a Deus, cujos desígnios a razão não pode apropriar-se: “a fé começa (...) onde o pensamento acaba” (Idem, p. 110). O paradoxal se dá, na medida em que o singular torna-se superior ao universal, porque desconsidera a ética; isto é, ao invés de apenas justificar-se perante o geral, o indivíduo, na condição de singularidade, transcende e dá um “passo”, que surpreende a própria singularidade.

Kierkegaard utiliza, como protótipo, as figuras bíblicas de Jó e de Abraão para explicar o estádio religioso. Jó transcendeu na medida em que se resignou e manteve a fé, capaz de suportar e compreender os desígnios de Deus. Ele tornou-se superior, no sentido da existência. Abraão ultrapassou o ético, e como isto se deu, foge à razão.

Em *Temor e Tremor* (Kierkegaard, 1843/2009b), Johannes de Silentio narra a história da figura bíblica de Abraão. Do ponto de vista ético, diz ele, a obediência de Abraão, ao preparar-se para o ato do sacrifício de Isaac, seu filho amado, constitui grave crime de assassinato, mas do ponto de vista do estádio religioso, a obediência de Abraão significa uma condição superior, um Absoluto, porque se trata de uma ordem

que vai além dos homens, como um sinal de amor verdadeiro a Deus. A prova desse amor consiste em abdicar, em uma experiência de louvação, daquilo que mais se ama na terra. Procurar explicação para o ato de Abraão é encontrar-se fora do paradoxo. Abraão age por força do absurdo, ele superou o geral, foi além da ética, do universal, transcendeu: ao invés da síntese, o singular torna-se único, superior, inalcançável. Abraão é um paradoxo porque a razão não o alcança, ele é inassimilável.

No livro *Tremor e Temor* Kierkegaard (1843/2009b) nos faz entender, por metáforas, a grandeza de Abraão e o seu salto: ele chega ao “cume” do monte Moriá, “sobre o cume”, “às alturas”, portanto, ao máximo. O monte se apresenta como símbolo da superioridade, o máximo como absoluto, de onde Abraão pode *mirar os arredores da existência*. Ele se ergue aos “céus” e pode ver as planícies da Aulide (antiga cidade portuária Beócia, onde Agamémnon se dispôs a sacrificar a filha Ifigênia), talvez compreendendo esse universo do absurdo.

Segundo as narrativas dos “autores” kierkegaardianos (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 143; 1843/2009b, p. 108-109), o estádio religioso é para poucos. Constantino afirma: “a mim se torna absolutamente impossível fazer um movimento no sentido do religioso. Isto é algo que causa repugnância à minha natureza”. Ele se refere ao Jovem (personagem de *A repetição*, tratado abaixo, no “Conceito de repetição”), então voltado para o religioso, inspirado na figura de Jó. Constantino é incapaz, por isso admira o Jovem na sua empreitada. Johannes de Silentio diz admirar imensamente Abraão, mas treme ao pensá-lo. Não é possível pensar o salto no absurdo: “o último movimento, o movimento paradoxal da fé, não sou capaz de o fazer (...) apesar de não querer eu outra coisa”. E conclui: a qualquer um é possível o movimento da resignação, mas, “com a fé, o assunto é outro”. Entendemos que ao esteta, voltado para a exterioridade, falta grandeza interior para essa ascensão; quanto ao ético, ele tem a interioridade, mas está vinculado ao universal (e à razão), portanto, em conformidade com a exterioridade; falta-lhe a expansão interior suficiente para transcender a exterioridade. Custa ao ético se arriscar ao absurdo, causa-lhe tremor e temor pensar essa possibilidade, mesmo sendo capaz de desejar-la.

Em nosso entender, o estádio religioso é um ideal, uma força que produz o movimento da existência no sentido do infinito. Kierkegaard cita, como exemplo, apenas a figura de Jó e de Abraão. A ideia desse estádio teria sido a solução encontrada por Kierkegaard para mostrar o quanto a dimensão ética não se encerra nela mesma. Na sua teoria, não há a ideia de *absoluto*, não há uma condição máxima do existir.

Entretanto, o absoluto é um ideal – nunca se chega a ele, do mesmo modo que jamais se esgotam as possibilidades de superação do ponto em que o indivíduo se encontra. Por outro lado, observamos que o *salto* não se reduz a designar a passagem para o religioso, mas todas as passagens da existência. Kierkegaard trata da existência dos homens, e não, apenas, da vida de alguns deles. Neste caso, pode-se dizer que o salto dá-se mesmo independente da conotação religiosa. Basta que o indivíduo ouse um estado de vida construído através do que seria, para a maior parte das pessoas, fantasia, loucura ou sonho, mas que ele acredita em si mesmo e nos seus projetos, em função de um valor maior. Seja no campo da arte ou da ciência, a grandeza pessoal pode representar um salto existencial, quando os feitos de alguém transcendem algum princípio ético (de pouca gravidade), mas em função de algo maior⁴⁴.

O conceito de existir

Existência é o conceito mais importante da filosofia de Kierkegaard. Interessava ao filósofo pensar *como* a vida deve ser vivida, ao invés de *saber* o que ela é. Conhecer certas verdades, alguns saberes, mas não os praticar, de nada adianta. Isto corresponde à subjetividade da pessoa, a sua capacidade de escolha enquanto indivíduo singular. Não se trata de uma regra geral ou de uma receita para o viver.

As questões existenciais, para Kierkegaard, são ignoradas pela maioria das pessoas: como viver, para que, por que a morte, por que a liberdade, por que o nada. A dimensão Estética dissipa a existência, pondo no mesmo nível do aqui-agora todo o curso da vida, como se esta se reduzisse ao simples, à banalidade, ao prazer. O esteta se ocupa intensamente com o prazer da conquista, do defloramento - sugere o Sedutor (Kierkegaard, 1842/2006). Deflorar quer dizer tirar a flor, negar a possibilidade do fruto, desejando o eterno perfume das flores. O Esteta se abstém do salto, da confirmação do curso da vida, ou do cumprimento dela.

Entendemos que a existência é o que resta de tudo que foi analisado do indivíduo, porque está além do racional. Ela é marcada pela verdade subjetiva,

⁴⁴ Pode-se ver a própria vida de Kierkegaard, ao romper o noivado com Regine, indo de encontro aos princípios morais da época. Strathern (1999) destaca na vida de Kierkegaard: ele “foi levado à beira da destruição espiritual pelo pai dominador, que então morreu para que o filho pudesse se ‘tornar alguma coisa’” (p. 41). Condição esta, no nosso entender, que foge à ética, em função de uma dimensão maior. Também o procedimento observado no Plano de Constantino e a tomada de decisão do jovem confidente, em *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a). Em todos esses casos, pode ser observado um salto como superação.

compromisso interior do indivíduo, que foge da objetividade e da simulação. Não se trata de ser ou não correto no modo de viver, mas do sentido que o indivíduo dá à existência por meio da verdade subjetiva. Ao criar seu mundo, o indivíduo faz a si próprio, levando em consideração o outro e o mundo no qual habita. Para Almeida e Valls (2007, p. 8) “(...) a construção do existir depende da coragem e ousadia de cada um, que se contradizem em risco e angústia no concretizar ou não a tarefa que lhe foi confiada”. Estes autores entendem que a existência não pode ser explicada segundo uma lógica de probabilidades, ela somente é aprendida através da vivência, e toda decisão livre, por parte do existente, se dá na subjetividade.

A existência é contraditória, é tudo e nada. Num instante há apatia, no outro há fúria. O jovem de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) declara, na terceira carta ao seu confidente: a vida não tem cheiro, dá náuseas. Na sexta carta, ele exclama: “Quanto bem pode fazer uma tormenta!” (Idem, p. 188). E, finalmente, na oitava e última carta:

Acabo de nascer para mim mesmo, coisa que antes não era possível (...). Meu barco está novamente flutuando e em um minuto poderei alcançar a margem onde possam descansar os desejos fervorosos da minha alma; (...) aquela mesma margem na qual se desencadearam as ideias com o furor dos elementos, e os pensamentos se confundiram uns sobre os outros, tumultuadamente (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 204, tradução nossa⁴⁵).

Essa oscilação apresenta a vida como um debate, que precisa ser superado em cada instante: “(...) existir (...) é ser [estar] sempre além de si, do ser finito, transcender sua natureza pela liberdade que se projeta rumo aos possíveis, é transportar-se, enfim, para lá do tempo rumo à eternidade” (Farago, 2009, p. 92).

Na terceira carta ao seu confidente, o jovem de *A repetição* se pergunta a respeito da existência, enquanto é baldeado por solavancos oscilantes:

A vida se me apresenta totalmente impossível. O mundo me produz náuseas, e me parece insípido, sem sal e sem sentido. (...) como o viajante as vezes introduz os dedos na terra e arranca um punhado para cheirar e saber desse modo o país no qual está adentrando, assim eu também posso de vez em quando meter meus dedos nas coisas da vida e

⁴⁵ “Acabo de nacerme a mí mismo, cosa que antes no podía. (...) Mi barquilla está de nuevo a flote e en un minuto podré alcanzar la orilla en que reposen los anhelos fervientes de mi alma; aquella misma orilla en que se desencadenarán las ideas con el furor de los elementos, y los pensamientos se abalanzarán los unos sobre los otros con el tumulto”.

do mundo (...), e não me cheira a nada! (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 166, tradução nossa⁴⁶).

No auge dessa agonia, o Jovem se pergunta sobre si mesmo: o que sou, onde estou, o que determina que esteja aqui, o que e quem determina o que devo ser. Sem encontrar respostas, revolta-se, desesperadamente:

Como vim a este mundo? Por que não fui consultado para nada? Por que não me deram a conhecer, de antemão, os costumes e as regras estabelecidas, no lugar de me enganarem, fazendo de mim uma simples peça comprada por um vendedor de escravos? A que título me tornei parte interessada nesta grande empresa chamada de realidade? (...) Não podem me dizer, ao menos, onde está o diretor gerente, uma vez que tenho algo a dizer-lhe? Não há diretor gerente? A quem devo me dirigir para apresentar minha queixa? Não tenho, pois, o direito de exigir que levem em conta meu ponto de vista? Se se deve aceitar o mundo e a vida como são, não seria mais lógico e desejável que nos notificassem, de antemão, sobre a vida, a peculiar maneira de vivê-la? (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 166, 167, tradução nossa⁴⁷).

A existência se apresenta como algo, a priori, sem explicação, e diante das interrogações, o indivíduo está sozinho, não há quem lhe dê solução, nem receita. Por outro lado, tal desamparo o põe em movimento, a partir de sua interioridade, uma vez que, de fora, não se pode esperar resposta aos questionamentos existenciais. Em o *Conceito de angústia* (Kierkegaard, 1844//2010) consta que a interioridade/subjetividade somente se alcança pela ação. A subjetividade abstrata, por outro lado, é da ordem do externo. Ela carece de conteúdo e, portanto, está no âmbito apenas do teórico. Viver teoricamente é manter-se distante das normas, ignorar o que deve ser feito, esquivar-se da escolha, não se responsabilizar. Nessa condição, o indivíduo vive na abstração, voltado para o sentido da exterioridade; ele contempla, ao invés de absorver e praticar. Um adepto da mais rígida ortodoxia, diz Kierkegaard

⁴⁶ “La vida se me ha hecho totalmente imposible. El mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido. (...) Como el viajero a veces introduce los dedos en la tierra y arranca un puñado para olerla y saber de este modo el país en que se adentra, así yo también suelo de vez en cuando meter mis dedos en las cosas de la vida y del mundo (...), ¡Y no me huelen a nada!”

⁴⁷ “¿Como vine a este mundo? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidas, en lugar de enrollarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero? ¿A qué título estoy interesado en esta gran empresa que se llama la realidad? (...) ¿No se me puede decir, al menos, donde se halla el director gerente, puesto que necesito hacerle una advertencia? ¿Tampoco hay ningún director gerente? ¿Adónde he de dirigirme entonces con mi queja? (...) ¿No tengo, pues, el derecho de exigir que se tome en consideración mi punto de vista? ¿No sería entonces lo más lógico y deseable que se nos notificara de antemano su efectiva y peculiar manera de ser?”

(1844/2010), conhecedor de todo o ritual, e que o pratica fielmente, com gestos rigorosos, “(...) se angustia cada vez que ouve algo que não seja literalmente igual” (p. 147), porque lhe falta a interioridade.

Quanto mais o indivíduo se mantém na abstração, mais carece de interioridade. Kierkegaard (1844/2010) observa a geração do seu tempo: “(...) a geração que vive hoje não iria querer negar que a desarmonia que há nela e a razão para a verdade em abrangência, em massa, em parte também em clareza abstrata, enquanto que a certeza interior constantemente diminui” (Idem, p. 147). Mais adiante ele escreve:

Que extraordinários esforços metafísicos e lógicos não foram feitos em nosso tempo para conseguir uma demonstração nova, exaustiva, absolutamente correta, combinando todas as demonstrações anteriores, da imortalidade da alma, e, é bem estranho, enquanto isso acontece a certeza interior diminui (Kierkegaard, 1844/2010, p. 147).

A partir desses termos, pensamos os chamados “avanços sociais” na atualidade. A concepção de “crescimento”, nas sociedades contemporâneas, seja em relação ao indivíduo ou a sua sociedade, não é compatível com a pessoa na condição de indivíduo. “Crescimento” tem sido empregado no sentido de massificação, voltado para ideais de consumo, atendendo a interesses de um sistema e, portanto, com fins imediatos, o que tem sido chamado “progresso”. As pessoas implicadas nesse processo cada vez mais se afastam da interioridade e, portanto, da existência. Kierkegaard os chamaria de “filisteus”, elementos da massa, sem rumo determinado, desconhecedores da própria história. Eles evitam qualquer tipo de reflexão, seguindo a lógica daquilo que todo mundo faz. Eles carecem de liberdade, na medida em que permitem que outros determinem o modo de como viver suas vidas. Por outro lado, escreve Adorno (2010, p. 165): “(...) o movimento do existir é um movimento que deve conduzir à interioridade sem objeto, de seu comprometimento mítico, para a ‘liberdade’ e para a presença da verdade mesma”.

Kierkegaard entende que existir é muito mais que respirar, comer, pensar; é, acima de tudo, decidir o que fazer. A existência, apesar do sofrimento, está determinada pela individualidade, na prática da vivência e da luta. Por outro lado, para um eu abstrato, que apenas pensa, a sua vida se reduz a uma existência meramente conceitual. Robinson e Zárate (2004, p. 69), referindo-se a esse pensar em detrimento da experiência, observam que o matemático emprega conceitos e a razão para calcular a

área da circunferência hipotética de uma fonte circular, em um parque, mas não pode valer-se da razão para afirmar que a fonte existe. Neste sentido, a verdadeira existência se inscreve somente quando a pessoa se posiciona no mundo, observando-se a si mesma, na sociedade em que vive, no seu cotidiano: aprender diante das adversidades, indagar-se frente ao silêncio às suas perguntas, tomar decisões, assumir consequências. A interioridade que se produz nesse modo de viver, gera forças e sabedoria para dar conta do que se lhe apresenta como desafio.

Considerando-se o desespero, existir implica contínua instabilidade: certa exaltação compartilhada com alguma forma de desgosto e inconformismo, suficientes para fazer o indivíduo enxergar possibilidades, não o deixando ser vencido pela apatia. Para Adorno, a existência está associada a um movimento de transformação, contínuo vir-a-ser, eterno superar-se:

O conceito kierkegaardiano de existência [*Existenz*] não equivale ao mero ser-aí [*Dasein*], porém a um conceito que, movendo-se em si mesmo, apodera-se de um sentido transcendente, e que deve ser qualitativamente diferente do ser-aí. Com isso, a questão da existência não se coloca pura e simplesmente como uma pergunta pelo ser-aí, mas sim por uma existência histórica (Adorno, 2010, p. 160).

Em resumo, existir consiste num esforço do indivíduo, pelo qual ele tenta justificar-se, cada vez mais, perante a vida. Ele se impõe como presença no mundo, indo do nível mais inferior no sentido do superior da existência, um exercício que não cessa. Sempre existirá um estágio posterior ao seu desenvolvimento, à frente, como ideal, para o qual o indivíduo mira, e, mesmo incapaz de a ele ascender, o tem como meta. O esforço permanente é no sentido de se fazer melhor, cada vez mais, em função de si e da coletividade. Neste sentido, a existência se apresenta, segundo nosso entendimento, como uma opção, mas ela é paradoxal: o sujeito é responsável pelos seus atos, apesar de não os deliberar. Não se trata de uma escolha feita conscientemente, mas de uma série de atitudes, que, no final, o conduz em uma determinada condição na vida. Uma coisa é ter sido posto no mundo na condição de limite, e isto não é uma escolha. Outra coisa é se posicionar frente a essa condição. Nesse último caso, o indivíduo escolhe: esforçar-se para superar ou manter-se nas circunstâncias impostas pela vida: “apesar do legado, faço alguma coisa para me transformar”, ou: “sou assim porque passei por isso e aquilo”. Neste sentido, a existência é uma escolha.

O INSTANTE

Em Kierkegaard, a existência é movimento, o indivíduo é feito, concomitantemente, de avanços e retomadas. Essa dialética se dá no tempo das coisas, não no cronológico, este mensurado racionalmente. A rigor, não há presente na medida em que, mesmo ao se pronunciar um termo monossilábico, isto já se torna um acontecimento do passado. O indivíduo não é, apenas, nem esse passado, nem o futuro, ele se movimenta nesses tempos, de modo que as coisas se dão no seu tempo. O *instante* é a síntese do passado-futuro.

Em *O conceito de angústia* (Kierkegaard, 1844/2010, p. 93), está escrito que “(...) todo e qualquer momento é processo (...) nenhum momento é presente (...) não há no tempo nem um presente, nem passado, nem um futuro”, mas um movimento que inclui os momentos, que fazem um conjunto, impossível de uma marca estática. No instante, vive-se o futuro, e este não é possível sem o passado. O passado, por si só, nada é. Ele não existe, porque já passou. O esteta vive o prazer como reedição do que já foi, como meio de não perdê-lo; o seu instante não se constitui como verdadeira existência.

O tempo, no instante, não é rápido nem vagaroso: “é certo que quem anda devagar às vezes não alcança a meta, mas quem corre demais muitas vezes também pode passar por ela sem parar” (Kierkegaard, 1844/2008, p. 36, nota). O tempo é o sentido que se eterniza, na medida em que é vivido como unidade composta de vários instantes. No instante, o indivíduo não se prende a estratégias para escapar do tédio e do desespero, ele se vincula à “eternidade”, a uma nova concepção de tempo, e, nesta, descobre um sentido mais aprofundado de si mesmo. A vida ética é marcada por conflitos, no entanto, produz satisfação porque “outorga sentido à vida de quem a escolhe” (Robinson e Zárate, 2004, p. 55)

O instante não é algo do tempo, é o “agora”; não um tudo-agora, mas um agora expandido, que se encontra entre o “era” e o “será”. Enquanto paradoxo, ele é uma passagem que não passa e, ao mesmo tempo, um estado de passagem. O homem é eterno enquanto se encontra nesse estado, um espaço-tempo não determinado. Quando se diz que a vida de alguém, durante um ano, sofreu variações de alegria, sofrimento, prazer, dor, apatia, entusiasmo, não se ressalta a noção de passado, presente ou futuro, mas de um conjunto de situações da vida. Quando se determina, porém, cronologicamente, os espaços no tempo, descrevendo-se a sequência das sucessões,

ordenando-se o que veio antes e o que veio depois, aí se tem a determinação do tempo cronológico, a ideia de um fato sucedendo ao outro. Para Robinson e Zárate (2004), o eterno, na concepção kierkegaardiana, desconsidera a cronologia e é pensado no sentido de uma “sucessão abolida”, na qual não há a ideia de “troca do um para o seguinte”, isto é, não é possível separar o passado do futuro, porque o presente agrega a ambos, e o tempo é pensado como sucessão abolida. Passado-presente-futuro ocupa um mesmo espaço, um não sucede ao outro, nem há sequência, mas uma atemporalidade.

O instante não é presente, mesmo quando se supõe que este exista. Kierkegaard (1843-44/2010, p. 98) faz o seguinte entrelaçamento: “não se capta o passado a partir dele mesmo e sim numa simples continuidade com o futuro”. Do mesmo modo, o futuro não é pensado (capturado) a partir dele mesmo, mas junto com o presente. Logo, não havendo o instante que faz essa confluência, o eterno não teria seu próprio sentido, visto que apareceria “lá atrás”, como um passado: “se me angustio por um infortúnio passado, não é por aquilo que passou, mas sim por algo que pode vir a repetir-se, isto é, vir a ser futuro” (Idem, p. 99).

O instante inclui todas as faces da existência, por isso a ideia de eternidade pela qual o sofrimento (e sua superação) é característica de todo ser humano. O instante é finito-infinito: infinito porque não tem limite nem fim, é sem medida; é a vivência de cada coisa, a mais íntima, tal uma jóia admirável ou o sabor do alimento durante o movimento de saciação da vontade, que não tem fim nem começo. Viver o instante significa não se dar conta do presente, mas envolver-se de eternidade. Kierkegaard descreve o passo no tempo da dança: aquele que chega no “tempo” certo do passo, isto é, quem chega ao ponto da nova posição não sente desconforto algum, porque não se prende ao tempo finito, marcado. Para o dançante, não há perda de tempo, porque ele vive o tempo e a ele se dispõe. Tendo nadificado os intervalos entre um e outro passo, não cabe a ideia de sequência por divisão de tempos que se sucedam. Desse modo, há uma eternização dos acontecimentos, e um passo não é concebido independente do outro - o passo anterior e o passo seguinte são um só, com dupla face, e as faces não se confundem. O sentido não se resume aos passos, mas à dança.

Assim como no passo da dança, na existência, uma coisa está em função da outra, de modo a não ter sentido uma delas isoladamente. Um tempo está implicado no outro, um como elemento em vias de ser superado, o outro como elemento em vias de superar o primeiro, sem que haja hierarquia entre eles. Uma espécie de fio sem começo nem fim, uma cadeia de instantes.

Em *O desespero humano*, Kierkegaard (1849/2010, p. 53) afirma que “o instante revela um possível que logo outro [possível] surge”, porque nele contém todos os possíveis. Só o instante conduz a infinitas possibilidades, estas impossíveis de serem marcadas no tempo das sucessões, pois há indeterminação quanto ao “agora” e o “depois”, o antes e o que virá. Kierkegaard faz ver que o possível, neste sentido, é similar à criança que diz “sim” a um convite, muito embora sem saber se os pais permitirão. Também há a metáfora do cavaleiro, que segue o voo de uma ave e depois se perde: ele vê uma ave rara e a persegue, incontinentemente, sentindo a possibilidade iminente de atingi-la, pelo menos a princípio. Logo a ave se distancia, e já é noite. O cavaleiro perdeu-se no caminho de volta. Pensamos que, neste caso, se está no campo do desejo, o desejo que se eterniza, sendo necessário o imperativo da lei (Kierkegaard chama esta de “necessidade”), isto é, da lei que o detenha no sentido de regresso a si próprio, o que manteria o indivíduo no campo das possibilidades. Por esta última ilustração, vê-se que o instante, se apenas marcado pelo infinito, não o é verdadeiramente. O instante está entre o finito e o infinito, segundo o processo dialético. Se o indivíduo se conforma ao limite do finito, ou, por outro lado, se se perde na ilusão do infinito – como o cavaleiro -, ele não vive o instante; não vive, ou se perde na fantasia.

Em *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard (1844/2008, p. 31) afirma que não se pode encontrar o instante, mesmo o procurando: ele não está aqui nem ali, está “em toda parte e em nenhum lugar”. Ele é móvel, verdade que sempre esteve no sujeito: “no instante o homem torna-se consciente de que nasceu, pois seu estado precedente, ao qual não deve reportar-se, era o de não-ser” (Idem, p. 41). Neste sentido, o instante se torna uma significação decisiva para o homem, porque, nele, se dá a passagem ou a consciência da passagem, do não-ser para o ser.

Almeida (2010) observa que para o esteta não há passagem, a busca do prazer absoluto é uma ilusão, para ele não há o sentido da sequência, mas a fixação a um instante, como se fosse a única unidade. O esteta, diz esta autora, agarra-se a um instante e, assim, “perde o fluxo do tempo que nos remete à relatividade inerente à temporalidade” (Idem, p. 229). E conclui: “o instante estético é a ilusão do esteta, átomo de tempo que não se deixa segurar; fixar-se nele é uma ilusão porque ele é apenas a mínima parte do tempo que não pára de correr, um instante se segue ao outro” (Idem, idem).

Portanto, o indivíduo vive o instante, na medida em que não isola cada fato vivido, como se a vida fosse separada por sessões. Conceber o momento sofrível, de um lado, e o de felicidade, do outro, é seccionar a vida, de modo a, também, classificar os tempos da felicidade: “esse foi bom”, “esse outro, regular”, “aquele, péssimo”, etc. Por outro lado, viver o instante é apreender o sofrimento como dimensão da própria vida que, uma vez ressignificada, inclui a felicidade, e esta, por sua vez, também há de dar lugar a estados de mal-estar. Desse modo, a experiência existencial não tem como ser classificada, separando, por exemplo, cada ano um do outro, nem o que houve de positivo e de negativo. O tempo do indivíduo é feito de relação a todas as épocas, incluindo sofrimento e felicidade; a vida é boa e ruim.

Em resumo, formamos a ideia de que o conceito de instante, na teoria de Kierkegaard, permeia toda a sua teoria em torno do indivíduo. Este, na condição de existente, não é apreendido fragmentadamente, segundo a demarcação do tempo sucessivo: passado, presente, futuro, nem como sendo isto ou aquilo, porque sua singularidade encontra-se na experiência pessoal, na sua verdade subjetiva. No instante, é o conjunto que conta, e nele o sentido. Os detalhes da existência nunca serão descritos perfeita e completamente. As diferenças individuais tomam relevo nesse conjunto, as pequenas coisas adquirem expressão e sentido distanciados da banalidade. O nome próprio, por exemplo, é único, “fulano” é único, embora aquele nome encontre-se em tantos outros indivíduos. O indivíduo é sua experiência, ele é pessoalidade, experiência subjetiva intransferível. Há um traço que permeia o indivíduo, o traço do instante.

Destacamos a paixão pelas coisas com as quais se envolve o indivíduo, paixão que se concentra sobre certas coisas específicas, desde que elas sejam objeto singular. A paixão alimenta a verdade de cada um (verdade subjetiva). Muitas vezes, quando “todos” acham, ou decidem por determinada coisa, falta uma relação apaixonada por aquilo, o que seria uma relação verdadeira. Como se diz, “a unanimidade é burra”. “Somente quando agimos, e sobretudo quando fazemos uma escolha, é que nos relacionamos com nossa própria existência” (Gaarder, 1996, p. 405). É o fazer/como fazer que conta: comer uma coisa, realizar uma simples tarefa, sentir uma experiência; cada uma dessas escolhas só é apaixonada - vivenciada no sentido existencial - se estiver vinculada, sobretudo, ao gosto do indivíduo, escolha pessoal, não condicionada pela razão (não o fazer porque se deve, “comer porque tem vitaminas”). Se uma pessoa faz tudo por dever, ou por uma questão teórica, ela negligencia a existência e mantém presa a individualidade, na abstração teórica.

O CONCEITO DE REPETIÇÃO

Repetição é um conceito-chave do pensamento de Kierkegaard, que fundamenta o que o autor chama de existência. Ela é apresentada nos Livros *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) e *Temor e Tremor* (Kierkegaard, 1843/2009b), ambos publicados num mesmo dia do ano de 1843, com pseudônimos distintos. As demais obras do filósofo oferecem subsídios com os quais se pode tecer uma teia na direção do conceito de repetição, embora o termo não apareça sempre.

O livro *A repetição* é narrado em primeira pessoa, por Constantin Constantius (pseudônimo), um homem com mais de quarenta anos de idade, espécie de “psicólogo”, que observa o caráter experimental da existência⁴⁸. Constantino torna-se confidente de um jovem, de aproximadamente vinte anos, enamorado de uma moça. A relação do casal é objeto de grande melancolia para o jovem, mesmo estando, ambos, apaixonados e no melhor momento do namoro. O sofrimento consiste na ideia de ter perdido a amada: a cada movimento no sentido de encontrá-la, evita a aproximação, acometido pela sensação de que o encontro trará o fim do romance. O jovem é aterrorizado pelo sentimento de perda daquilo que possui, ele vive o amor presente como algo do passado, isto é, um “amor-recordação”, pois desfruta da amada apenas pela recordação.

Na primeira parte do livro, o jovem relata o drama dos seus sentimentos. O confidente o aconselha, influenciando-o a fim de levá-lo a sair do sofrimento. Para isto, deve romper o compromisso, desde que seja por iniciativa da moça, seguindo um plano de traição simulada que justificaria a separação. Essa ideia, a princípio, é acatada, e, logo depois, rechaçada pelo jovem. Na segunda parte do livro, a comunicação entre eles se repete, porém de modo diferente. Se antes o jovem visitava a casa do confidente (o contato era direto), agora ele escreve cartas, de um lugar secreto, de modo que o destinatário não lhe possa responder. Nesta circunstância, tendo-se afastado da amada e de todos, o jovem é inspirado pela figura bíblica de Jó, e ensaia a possibilidade de uma superação, a qual Kierkegaard chama de repetição.

Observamos que o jovem e o narrador são apresentados, na primeira parte do livro, como exemplos do tipo estético: eles demonstram a impossibilidade de comprometimento. O jovem vive o passado, é incapaz de tomar decisões e de assumi-

⁴⁸ Isto é o que sugere o subtítulo de *A repetição*, na tradução espanhola do texto publicado originalmente: “*Un ensayo de Psicología experimental por Constantin Constantinus*”.

las. Ele não amava a moça, apenas suspirava por ela, esta lhe servindo somente como objeto de sua atividade criadora. O confidente o escuta, observa tudo, porém à distância, como espectador, o que lhe dá grande prazer. Ele vê a si próprio como “um observador de vidas alheias” e, até certo ponto, é inescrupuloso, ao revelar que, o que se tem que fazer, é “não manifestar demasiado rigor ético”: “Um confidente deste tipo sou eu. (...) o único que desejo dos homens é poder ter acesso ao conteúdo de suas consciências” (Kierkegaard, 2009a, p. 133-134). Referindo-se a Constantino, escreve Cuervo (2006):

É um amante do teatro, ou seja, a posição de espectador do teatro faz muito bem para ele porque sempre lhe dá prazer olhar as coisas a partir de fora, e lhe encanta o fato de que o jovem lhe conte todas estas coisas, porque como observador lhe encanta escutar o drama dos outros, o desespero do outro (Cuervo, 2006, p. 3, tradução nossa⁴⁹).

No curso de uma narrativa bem construída e estimulante ao leitor, utilizando-se de poucos personagens, o livro trata do sentido e da possibilidade da repetição. O que significa uma repetição? Ela é possível? Como pode acontecer? Constantino se empenha em investigar até que ponto estas questões podem ser elucidadas. Ele faz uma viagem a Berlim, segundo os moldes de outra acontecida anteriormente: escolhe a mesma estação, toma o mesmo trem, a mesma poltrona e instala-se no mesmo hotel. Vai ao mesmo teatro, assiste a mesma peça com o mesmo elenco. Depois de tudo isso, conclui: foi uma enorme perda, é impossível uma repetição. O tempo e as circunstâncias alteram o sentido do acontecimento, e nada volta a ocorrer igual à primeira vez. Um mesmo texto, pronunciado em épocas diferentes, sofre alteração de sentido, assim também ocorre a quem o pronuncia e a quem o escuta. Uma mesma frase é utilizada, como epígrafe, em épocas e momentos diferentes, e, em nenhuma das vezes, se faz com o sentido original. Um bilhete escrito, tempos mais tarde, é lido sob outro ponto de vista. A repetição idêntica é impossível.

Tendo elucidado o problema da repetição idêntica (repetição do mesmo), Kierkegaard volta-se para outra questão: o que acontece quando um indivíduo recorre à situação do passado, geradora de sofrimento, e quais conseqüências? Ele observou que,

⁴⁹ “Es un amante del teatro, o sea que la posición de espectador de teatro para él le viene muy bien porque siempre le gusta mirar las cosas desde afuera, y le encanta que el joven le cuente todas estas cosas, porque como observador le encanta escuchar el drama de otros, la desesperación de otro”

sob determinadas condições, este movimento produz novos sentidos, cujo desfecho é uma solução provisória do problema. Isto é uma *repetição*.

Um exame do termo *repetição*, na teoria de Kierkegaard, aponta para um sentido distinto daquele empregado correntemente na língua portuguesa. Cuervo (2006) verificou que, no idioma dinamarquês, há a palavra *repetition*, para designar o repetitivo habitual. No entanto, Kierkegaard não a utiliza, ele faz uso de *Gjentagelse*, vinculada ao termo jurídico *reintegração*, no sentido de recobrar algo perdido, ou danificado; recuperar o objeto. A tradução francesa para *Gjentagelse*, segundo as duas publicações existentes, tem sido *repetition* e *reprise*, sendo esta última a mais adequada, querendo-se dizer retomada, no sentido de *recuperação*. Temos: “*gjen*”, que significa *de novo*, *novamente*, e *tagelse*, no sentido de tomar. Isto está de acordo com o latim: *petere* como “tomar”, donde se deriva *repetere* no sentido de “tomar de novo”.

Petere, em Latim, quer dizer “reivindicação”. Articulando à ideia de “petição”, temos o sentido jurídico de reintegração. Em todo caso, trata-se de uma insistência, um repetir em função de retomar alguma coisa, no presente, a qual se tem direito porque ficou em suspenso em outro momento. Repetir, aqui, tem o sentido de recobrar, atualizar uma pendência para que ela seja superada. Por isto que se diz “retomar”, tomar de novo, outra vez, recuperar.

Repetição, como reintegração, é um ato pelo qual não apenas se recupera o que se havia perdido, mas, sobretudo, o perdido é readquirido sob novas dimensões, isto é, a reapropriação implica mais alguma coisa. Diz o jovem de *A repetição na sua 6ª carta ao confidente*: a tormenta acaba de passar; assim também aconteceu à figura mítica de Jó: ele “é abençoado em seus resultados e recupera, **acrescentado até o duplo**, tudo o que antes possuía. Isto é o que se chama uma repetição!” (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 188, negritos e tradução nossos⁵⁰). A repetição, como fator existencial humano, encontra-se no contexto da novidade de sentido, significa rompimento do obstáculo, que travava o indivíduo, impedindo-o de se valer de suas possibilidades humanas, é abolição do sofrimento. Trata-se de um recomeço infinitamente superior ao da vez passada.

Para Kierkegaard, repetição é síntese: o acontecimento passado é retomado sob um olhar do futuro. A pessoa retoma o já vivido, mas não se mantém nele, supera-o na medida em que o eu se relaciona consigo mesmo. Repetir é impor-se como ser que reivindica a qualidade de existência, distinto do simples vivente. Quanto mais se repete,

⁵⁰ “Job es bendecido en sus postrimerías y recupera, acrescentado hasta el duplo, todo lo que antes poseyera. !Esto es lo que se llama una repetición!”

mais se vai compreendendo a vida, cuja experiência é avaliada, retrospectivamente. A pessoa “anda para frente”, em função de um viver melhor.

O esteta vive o aqui-agora, tempo este limitado a um nada, sem relação anterior e posterior, que se esvai num segundo. Falta-lhe a possibilidade de saída, sendo o prazer o único meio de solução para sua vida. Diz o *sedutor*: “procuro o imediato”. Para Robinson e Zárate (2004, p. 48), no esteta não há encaminhamento futuro, e isto o conduz ao desespero. Incapaz de repetir, ele recorre ao prazer já vivido, que se cristaliza como mesmice, e as marcas do passado são trilhadas sem criatividade, por isso se esgotam, circulando na mesma ordem. Observamos, neste caso, uma similaridade com o uso da bebida alcoólica no nosso tempo: bebe-se para evitar o vazio, recorre-se a um prazer para preencher algo impreenchível.

Paula (2008) observa que na repetição, ao invés de se evocar simplesmente o que já passou, trabalha-se em função do que já foi e se retornará, na direção do futuro, superando o estado anterior, um renascimento a partir das “cinzas”:

a repetição não se repete, mas sempre se funda e sobrevive tal como a mitológica Fênix. (...) Jó será o companheiro do jovem na segunda parte da história [*A repetição*] que não apenas se repete, mas funda-se novamente (Paula, 2008, p. 66).

Entendemos que, quando o esteta reedita os prazeres, como uma fuga ao desespero, ele o faz sob a ilusão de atingir o absoluto, o máximo do já vivido, na esperança de que se esgote completamente. O ético, por outro lado, recria, sabendo que não há um absoluto. No primeiro, multiplica-se o sofrimento, mantendo-se o luto, como um eterno presente; no segundo, há a ideia da impossibilidade, o perdido como irrecuperável, o absoluto na ordem do impossível. Por isso, o indivíduo ético busca um novo significado diante da perda, isto é, o perdedor sabe que não é possível readquirir o que se foi, então trabalha para fazer algo nascer a partir do objeto impossível, inclusive se estruturando para o enfrentamento de futuras desventuras do mesmo gênero. Desse modo, a perda é reconsiderada. A ênfase kierkegaardiana está dirigida para a ação, e não para a espera. O indivíduo tem que se posicionar e decidir, ao invés de ficar à mercê dos acontecimentos.

Os conceitos da repetição e do instante devem ser pensados em conjunto. Repetir é tomar o passado no instante, de modo que o futuro se constitua como possibilidade; assim eterniza-se o tempo. Por isso, Kierkegaard distingue a repetição da recordação.

Ambas se constituem em um mesmo movimento, porém em sentido contrário: enquanto a recordação se detém no que ficou para trás, a outra se projeta para frente. Os elementos, que conduzem a essa distinção, Kierkegaard os menciona em três momentos específicos do livro *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a): no início do texto, em um momento da primeira parte e um outro da segunda. Primeiro, Constantino menciona a Escola de Elea, cujos representantes negavam o movimento, e cita Diógenes que refutava esse pensamento (Idem, p. 25). Constantino diz que, para Sócrates, a verdade já se encontra no homem, desde o princípio, e, para ter acesso a ela bastaria a “lembrança”. Mais à frente, escreve:

Quando os gregos afirmavam que todo conhecimento era uma reminiscência, queriam dizer, com isso, que toda existência, isto é, o que agora existe, havia sido antes. Por outro lado, quando se afirma que a vida é uma repetição, significa que a existência, isto é, o que já foi, começa a existir agora de novo (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 64, tradução nossa⁵¹).

A distinção fundamenta-se no fato que, para os gregos há uma simples repetição: o que foi volta a ser, enquanto que, para Kierkegaard, o que foi volta a ser, mas de modo novo, como recomeço.

Na segunda parte do livro (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 142), Constantino volta a mencionar os gregos para dizer que a repetição, ao contrário do que pensavam eles, “é e sempre será uma transcendência”, movimento que transpõe os limites, inclusive da razão. Enquanto a reminiscência consiste em uma reprodução, a repetição gera a novidade. Repetir uma repreensão ao aluno pela terceira vez (do mesmo modo que antes), é uma coisa – diz Constantino (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 67) –; repetir a repreensão três vezes, quando se registra uma nota inferior, é outra coisa. Mais à frente, ele utiliza a metáfora do rio para dar ênfase ao movimento infinito da repetição:

adeus rio que corre e avança sem cessar por seu leito adiante! Tu és o único que sabe com certeza o que queres, pois não tens outro objetivo

⁵¹ “Cuando los griegos afirmaban que todo conocimiento era una reminiscencia, querían decir con ello que toda la existencia, este es, lo que ahora existe, había ya sido antes. En cambio, cuando se afirma que la vida es una repetición, se quiere significar con ello que la existencia, esto es, lo que ya ha existido, empieza a existir ahora de nuevo”.

[trabalho] que passar e ir a se perder no imenso oceano, tão imenso que não se chega nunca! (Idem, p. 121, tradução nossa⁵²).

O amor-repetição, do qual fala Constantino (Kierkegaard, 1843/2009a), é aquele que se renova a cada dia e a cada instante se recupera, como se fosse uma primeira vez, alimentando-se da novidade. Ele se distingue do amor-recordação, que é decadente a cada encontro, porque se fixa, sem renovação, unicamente no passado. Assim, observamos que, as perdas impostas pela vida, como a beleza corpórea, o ar juvenil, o encanto dos primeiros encontros, etc., são recuperados, porém, com sentido além do anterior; ou, dito de outra forma, são retomados na condição de elemento básico para a edificação do novo. A repetição está no olhar de quem vê o outro, sentido pelo qual este outro é recriado. Abraão, ao ver seu único e amado filho salvo do holocausto, recupera o que havia perdido, agora com um novo sentido. Ele se re-apropriou de Isaac, a partir de um novo olhar. É nessa condição que o repetir se faz como recomeço, ou renascimento; por isso, no caso bíblico, há uma tradição de renascimentos: Abraão fora Abrão, Sarah chamava-se, antes, Saráí.

Para que haja repetição, é necessária uma condição prévia: o indivíduo precisa admitir que tudo está perdido, seja no sentido do desespero, ou porque “já passou”. Ambos os processos – a condição e a repetição – se dão lenta e indiretamente. Isto quer dizer que a reintegração exige contínuas retomadas e tempo do sofrimento, no qual se dão avanços e retrocessos. O jovem de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a) assume que tudo está perdido, e, em *Temor e Tremor* (Kierkegaard, 1843/2009b), Abraão segue para o holocausto de Isaac com a mesma sensação. “Quanto bem pode fazer uma tormenta!”, exclama o jovem. Ele reconhece que somente a partir dessa condição pode haver um recomeço:

(...) quando todas as coisas se paralisam, e o pensamento cessa, e a língua emudece e todas as explicações resultam inúteis, em tais casos o que tem que ocorrer, necessariamente, não pode ser outra coisa que uma grande tormenta, com suas explosões horríveis e seus estragos incalculáveis (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 188, tradução nossa⁵³).

⁵² “!Adios río que corres y avanzas sin cesar por tu cauce adelante! !Tú eres el único que sabes con certeza lo que quieres, pues no tienes otro afán que pasar e ir a perderte en el inmenso océano, tan inmenso que no se llena nunca!”

⁵³ “cuando todas las cosas se paralizan, y el pensamiento se estanca, y la lengua emudece y todas las explicaciones resultan inútiles, em tales casos lo que tiene que ocurrir, necesariamente, no puede ser otra cosa que una gran tormenta, con sus estalidos horribles y sus estragos incalculables”

A última carta dirigida ao confidente nos dá, finalmente, a ideia de repetição em Kierkegaard. Nela o jovem informa que ficou sabendo do casamento da antiga amada através de um periódico: “(...) pareceu que um raio me fulminava a cabeça” (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 201), a ponto de não ter sido possível informar-se de mais detalhes. “Com isto eu volto a ser outra vez eu mesmo. Eis aqui a repetição. Agora compreendo todas as coisas e a vida me parece mais bela do que nunca. Em certo sentido isto também surgiu no horizonte como uma repentina tormenta (...)” (idem). E continua, mais à frente:

Sim, outra vez sou eu mesmo. Posso novamente, como se acabara de nascer, meu próprio eu, este pobre “eu” que até bem pouco tempo encontrava-se deitado ao lado da estrada e ninguém se dignava recolhê-lo. A discórdia que reinava em meu ser tem cessado e agora reina a paz. Encontro-me outra vez íntegro. (...) não seria isto uma repetição? Não teria eu recebido duplicado tudo o que antes possuía [os bens espirituais]? Não teria voltado a ser eu mesmo de tal sorte que hoje posso **conhecer duplamente o significado e valor imenso de minha própria personalidade?** (Kierkegaard, 1843/2009a, p. 202, negritos e tradução nossos⁵⁴).

Em *A repetição* Kierkegaard (1843/2009a) utiliza-se de metáforas para enfatizar a oscilação entre tensão e calma como condição existencial pela qual se dá a repetição: “perdido nas tormentas”, “circulando a esmo se busca a margem”. Logo, a margem faz-se inundação e vem a instabilidade outra vez; então é preciso buscar, de novo, a margem. O movimento da repetição invoca o que fora perdido, cujo retorno a ele, sem êxito, faz surgirem novas possibilidades, isto é, o novo acontece no movimento de volta.

O “tente outra vez”, epígrafe do presente capítulo, não significa, ainda, a repetição kierkegaardiana, mas a condição e interioridade para que ela ocorra. A repetição somente acontece quando se dá o êxito da “tentativa”, quando se supera, se sai do abismo, no qual o indivíduo se encontrava implicado. Ressaltamos, ainda, que Kierkegaard, quando escreve sobre o conceito de repetição, utiliza-se dos mesmos trâmites que caracterizam a existência: ele protela, contorna, dedica tempo e lugares

⁵⁴ “Sí, otra vez soy yo mismo. Poseo nuevamente, como si acabara de nacer, mi propio yo, este pobre ‘yo’ que hace bien poco tiempo yacía tirado en la cuneta del camino y nadie se dignaba recogerlo. La discórdia que reinaba en mi ser há cesado y ahora reina la paz. Me encuentro otra vez íntegro (...). ¿No es esto una repetición? ¿No he vuelto a ser yo mismo de tal suerte que hoy puedo conocer doblemente el significado y valor inmensos de mi propia personalidad?”

diferentes para se fazer entender. Neste sentido, o estudo do conceito de repetição é um percurso inconcluso.

Consideramos, finalmente, que o estudo do conceito de repetição, na filosofia de Kierkegaard, é uma aplicação da existência. O indivíduo humano, como ser bem diferenciado de outras espécies, é capaz de justificar sua condição no mundo, desde que acredite nele próprio, como possível de superar a si mesmo a cada instante. Nessa condição, o sofrimento implicado, sobretudo por conta das perdas, pode ser (re)vivido para, só assim, ser ressignificado. Por outro lado, há uma grande massa humana, cujos indivíduos abdicam dessa condição. É a custa de muito esforço, que a vida pode ser elevada à condição de singularidade. O poder criativo pode fazer das experiências vividas - e que representam grande parcela de sofrimento - não uma tormenta inesquecível, mas uma retomada. O indivíduo precisa tomar rumo próprio, ainda que não se disponha de um modelo a seguir. Constitui-se desperdício passar a vida de qualquer jeito, guiado pelo que ditam as instituições e os outros. O povo filisteu não conhecia sua origem, e, sem esse passado, não pôde construir um futuro, por isso desapareceu do planeta, do mesmo modo como havia surgido. O fato de retomar o passado e fazer dele um renascimento significa situar-se no mundo, dando-lhe sentido, identificar-se como indivíduo singular, como pessoa e com rumo próprio.

Neste capítulo, apresentamos o conceito kierkegaardiano de repetição. A partir desse recurso epistemológico, resta-nos saber como ele pode servir de subsídio para o conceito de repetição na clínica psicanalítica. Essa é a nossa tarefa na sequência do trabalho. No capítulo seguinte, faremos algumas articulações do conceito kierkegaardiano de repetição com o conceito de repetição em psicanálise, no contexto da clínica.

CAPÍTULO III

AS REPERCUSSÕES CLÍNICAS DO CONCEITO PSICANALÍTICO DE REPETIÇÃO NA SUA INTERFACE COM O CONCEITO KIERKEGAARDIANO DE REPETIÇÃO

Estamos presos pelo ato,
e condenados à palavra,
desde o princípio⁵⁵

Nos capítulos anteriores, trabalhamos o conceito de repetição na psicanálise e na filosofia de Kierkegaard. Em psicanálise, sob a perspectiva metapsicológica-clínica; na filosofia, sob o ponto de vista existencial. No presente capítulo, vamos apresentar a repetição no contexto da clínica psicanalítica, na sua interface com o conceito kierkegaardiano de repetição, este como aporte para melhor compreender a clínica.

Introdução

O objetivo deste capítulo é situar a clínica psicanalítica como um lugar da repetição e da fala, com a utilização de alguns fragmentos clínicos, destacando, no processo clínico, a criatividade e a positividade da repetição, articulando-se o ponto de vista filosófico ao ponto de vista psicanalítico.

O texto está dividido em duas partes: *O homem pensado pela psicanálise e por Kierkegaard* e a *A clínica psicanalítica, com o aporte do conceito kierkegaardiano de repetição*. Na primeira parte, apresentaremos o *sujeito do desejo*, segundo a concepção psicanalítica; o *indivíduo*, na filosofia de Kierkegaard; algumas *reflexões sobre uma nova configuração de sujeito*. Mostraremos, por um lado, como se constitui o sujeito e sua capacidade de se posicionar no mundo, e, por outro, sua decadência, sob o imperativo das relações de consumo na contemporaneidade. Na segunda parte,

⁵⁵ Essa ideia perpassa todo o texto do artigo *Preso pelo ato, condenado à palavra: um olhar psicanalítico* (Barbosa Neto & Passos, 2014), no qual há a citação: “estamos feitos desse ato x pelo qual o nó já está feito” (Lacan, 1975/2002, p. 153).

apresentaremos a clínica como lugar da repetição e da fala, destacando esta como função terapêutica; a dialética da repetição e, nela, a criatividade; a impossibilidade de restauração da perda e, por último, uma aproximação entre Freud, Lacan e Kierkegaard.

Partimos do princípio de que os conceitos científicos deveriam estar abertos para uma interlocução com uma perspectiva filosófica. Freud criou uma metapsicologia para melhor compreender os fatos clínicos, de modo que, observação e teoria mutuamente se relacionam; isto é, ora o pensamento progredia e fazia ver melhor a observação clínica, ora esta corrigia a especulação dando-lhe consistência teórica. Lacan destacou a leitura de Kierkegaard, dentre outras, para pensar sua práxis. A clínica, para estes psicanalistas, não se reduziu a simples observação.

Pensamos, a partir dessas constatações, que um conceito se torna mais amplo, e dele se pode obter maior credibilidade, quando pensado a partir de um viés filosófico. Assim, ele se estende, circula por diferentes campos do conhecimento, podendo ser avaliado nas suas contradições. A análise filosófica funciona como questionamento e afasta os riscos de uma ciência pura, ou de um profissional excessivamente técnico.

Primeira parte:

O HOMEM PENSADO PELA PSICANÁLISE E POR KIERKEGAARD

Para pensar a clínica, na atualidade, primeiro precisamos observar sua demanda. Na época de Freud, a histeria se apresentava como grande problema, que levava pessoas a procurarem um tratamento, este sendo pensado a partir do recalque. Atualmente, o sujeito se encontra exposto a uma diversidade de condições traumatizantes, e, ao mesmo tempo, incapacitado de assimilar a carga de suas excitação, de modo que as experiências não se inscrevem no registro psíquico, sobressaindo-se o sofrimento devido a incapacidade de simbolização. Por isto, o sujeito *repete* a experiência do trauma ao invés de ressignificá-la. Diante das novas patologias, típicas da nossa época, a clínica tem intensificado seu esforço para dar ao homem condições de se apossar da palavra, pela qual, segundo nosso entendimento, ele trabalha a repetição e mantém sua dignidade como humano.

Vamos situar o homem na condição de *sujeito*, segundo a designação da psicanálise, e como *indivíduo dialético*, na concepção kierkegaardiana, para, em seguida, mostrar sua decadência na contemporaneidade, origem do seu mal-estar.

O sujeito do desejo na perspectiva psicanalítica

Partimos da noção de *sujeito*. Etimologicamente, o termo quer dizer: “submetido” (Cunha, 1986), aquele que se sujeitou a uma referência, tendo se deixado guiar por ela. Num sentido mais amplo, *sujeito* vem a ser um paradoxo na medida em que é submetido e submete, porque se transforma e altera a realidade. O indivíduo se sujeita, a princípio, a uma determinação genética, histórica, e às condições da realidade na qual se inseriu, como sujeito marcado pela linguagem. Isto é, ele se sujeita àquilo que o constituiu. Por outro lado, ele se posiciona frente a tudo aquilo que se encontra posto, dando sentido e resignificando sua vida. O sujeito torna-se agente da mudança, ou, por outro lado, objeto do já existente.

Na psicanálise, o termo *sujeito* serve para designar aquele que não tem pleno domínio sobre si mesmo, porque está determinado pelo inconsciente. Seu desejo é constituído a partir do desejo do Outro. O recém-nascido, em estado de desamparo, torna-se demanda do desejo da mãe, que lhe assiste; depois, a interdição do pai – como Lei – produz efeitos de recalque, e o sujeito se torna dividido: consciente e inconsciente. Este último guarda as representações recalçadas, que se articulam entre si, juntando-se a elementos do contexto histórico, veiculados pela linguagem. A dimensão consciente, desse modo, torna-se ínfima no sentido de determinação do sujeito.

Freud observou, ainda nos primórdios da psicanálise, que a assistência alheia (na figura de representação materna), enquanto contorna o corpo do bebê pelo olhar, gestos, cheiro, palavra, organiza o fluxo pulsional do novo ser: “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais” (Freud, 1895/1977, p. 422). Isto quer dizer que a presença do outro com seu desejo, no princípio da vida, marca o sujeito. O Outro materno, reportando-se ao seu próprio desamparo, assiste ao bebê visando o outro e a si mesmo, elo este que se perpetua entre e pelas gerações.

O outro materno, como função, adquire condição de onipotência, torna-se Outro, alteridade psíquica. Esse Outro não apenas remove o desprazer (pela descarga de tensão) no bebê, mas também instaura uma falta irremediável. Quando a tensão surgir novamente, já existe o desejo, e o problema não é resolvido pela satisfação da necessidade orgânica. Há algo a mais, um objeto que será buscado pelo resto da vida. Assim, vai se constituindo o sujeito do desejo, enquanto submetido ao desejo do Outro, porque sempre há falta.

Em outro momento teórico, Freud (1923/1976) escreve que o Ego é uma instância organizadora do aparelho psíquico, cujo fortalecimento eleva o indivíduo à condição de sujeito do processo civilizatório. O Superego, por sua vez, é uma instância especial, que se diferenciou do Ego a partir da primeira identificação. Ele seria a cristalização do que há de mais severo e rigoroso da função paterna, gerado a partir da identificação, quando o complexo de Édipo foi dissolvido. O Superego é apontado como instituído a partir do Superego do pai, e do pai do pai, etc. Nas *Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise*, Freud (1932/1976, p. 76) diz que “o ego é, em sua própria essência, sujeito”; e se divide temporariamente, de modo que uma parte dele se coloca contra a outra parte, depois se unifica outra vez. A “outra parte” é o superego, representado pela censura. Devido a sua proximidade com o Id, e como herança onto e filogenética dos pais, o Superego sujeita o Ego, até certo ponto. Desse modo, há um tributo do sujeito aos antepassados, articulado no Inconsciente.

Em 1923, Freud havia afirmado que, o Ego, “à medida que fica mais forte, (...) pode tornar-se mais resistente às influências de tais identificações [aquelas pelas quais ele se constituiu]” (Freud, 1923/1976, p. 64), e tenta aplicar as influências do mundo ao id. Mais adiante, ele escreve que o objetivo da psicanálise é fortalecer o eu: “o ego evolui da percepção para o controle dos instintos [pulsões], da obediência a eles para a inibição deles” (p. 72). Quando dissemos que o indivíduo, enquanto determinado, determina, apoiamo-nos nessas posições teóricas de Freud.

Para Lacan, o sujeito é efeito da linguagem. Esta afasta o homem do biológico, instalando-o na ordem do desejo. O indivíduo humano é vulnerável e dependente do Outro (cuidador), que o adota como referência para sua constituição e seu desejo, este como expressão de uma falta. A linguagem se propõe expressar a falta e preenchê-la, mas não consegue; não diz tudo, nem é completa, pois o desejo perdura. Se o inconsciente funciona como linguagem, e esta é anterior ao indivíduo, o sujeito é determinado por ela.

O Inconsciente determina o sujeito, para Lacan, segundo duas perspectivas: seja pelo Real, que impõe um destino à pessoa, seja pela cadeia significativa, a partir da qual é possível algum sentido. A articulação significativa só é possível, porque há um lugar vazio, a falta, que dá origem à cadeia. Elia (2010) explica que os significantes não portam sentido, são apenas constituintes de significado. Um risco, um traço, nada significa por si mesmos, eles fazem significar, desde que se encontrem no jogo da cadeia. A mãe transmite uma estrutura significativa de forma inconsciente, portanto, ela

o faz sem saber. Por outro lado, o novo ser se insere numa ordem que o espera, a qual criou condições para determiná-lo. Uma vez inserido nessa ordem, o indivíduo precisa criar seu espaço no mundo: “o que chega ao bebê através do Outro materno não é um conjunto de significados a serem incorporados, o que chega é um conjunto de marcas materiais e simbólicas – significantes” (Idem, p. 41). Isto exige dele um trabalho. Fora do campo da necessidade, a criança “é instalada a querer a presença daquele que (...) lhe trouxe o objeto” (Idem, p. 52). Temos aqui a instituição do Outro, objeto além da necessidade, que se tornou objeto da ordem psíquica.

O sujeito da linguagem não tem pleno conhecimento de si mesmo, nem controle sobre seu destino. Quando ele fala e não sabe o que diz, desconhece seu corpo e não pode prever suas ações, a língua fala por ele. Dito de outro modo, a fala diz mais do que o sujeito pensa que diz. Segundo Miller (2002), “(...) quando falamos somos sempre levados além de nós mesmos (...) na medida em que se quer dizer algo, se produzem incidentes, as coisas nunca vão bem” (p. 33). Observamos que, enquanto falado pela linguagem, o querer é impotente, e as intenções são suplantadas pelo desejo. Por isso, o falante sempre diz algo diferente do que quer dizer, e as coisas não se “encaixam”; em contrapartida, aparece um novo saber, o inesperado. Este surge nas entrelinhas, nos tropeços, nos atos falhos, como um sentido excedente e não cogitado.

Freud, e depois Lacan, pensaram as grandes tragédias para ilustrar a teoria do desejo, quanto ao ato e determinação do destino do sujeito. Freud observou o *Édipo Rei*, de Sófocles, utilizando o nome do herói mítico na sua teorização – “complexo de Édipo”. Também criou, em *Totem e tabu*, o mito da *morte do pai* da horda primitiva (Freud, 1913/1974). Lacan recorreu à obra *Hamlet*, de Shakespeare, citando-a inúmeras vezes no livro *O desejo e sua interpretação* (Lacan, 1959/2002). A partir da contextualização desses autores, observamos que o desejo é suficiente para desenlaçar a tragédia (morte), tal a sua força e determinação. Por outro lado, também possibilita uma nova ordem (vida), isto é, o desastre de grandes proporções, sob o império do desejo incontrolável, causa perdas e muito sofrimento. No entanto, é suficiente para edificar um saber sobre si mesmo. Isto fortalece nossa ideia de sujeito determinado pelo desejo e, ao mesmo tempo, capaz de mudar o seu mundo.

Para Rocha (2011), a tragédia de Sófocles chama o homem à responsabilidade sobre seus atos (o destino), mas de modo a poder moderar-lhe seus sofrimentos. No trágico, o homem se depara com sua condição de desamparo: “o trágico põe em evidência a confrontação do homem com a dureza e inexorabilidade de seus limites”

(Idem, p. 46). Isto é, o desejo é posto em ato e, ao mesmo tempo, faz o homem tomar consciência deste ato e de si mesmo. O autor acrescenta:

O que é central na ação trágica não é tanto o que o Destino inexoravelmente decreta sob a forma de um castigo, mas a impossibilidade em que se encontram o herói e/ou a heroína de evitar a dor e a situação de angústia que os dominam, na medida em que se tornam os atores de sua própria desgraça (Rocha, 2011, p. 55).

Segundo nosso ponto de vista, apesar de a tragédia representar o prenúncio de uma nova ordem, nela há um grande custo, pelo intenso sofrimento e, sobretudo, a morte como desfecho. É o que se pode ver, por exemplo, nas grandes Guerras. A partir disto, pensamos a tragédia individual, gerada pelo trauma, considerando o complexo de Édipo e a instituição do sujeito. Do ponto de vista existencial e clínico, neste caso, a *elaboração* pode se antecipar ao desastre, isto é, ela acontece antes do desfecho trágico. É o caso do “*fort-da*” freudiano, pelo qual a criança, enquanto elabora o trauma, evita o trágico e se constitui como sujeito; ou do filme *O grande Ditador*, de Charles Chaplin, cujo personagem, impotente diante do absurdo da Guerra, brinca com o globo terrestre, pondo-o sob os pés. Em ambos os casos, o sujeito adquire domínio sobre a experiência insuportável, resignificando-a.

O sujeito se faz, então, pela via da palavra. Por esta, ele tem acesso à sua própria constituição, à ordem que o criou, lugar do Outro, possível de descoberta e recriação de si mesmo. Quando Freud optou pelo uso da livre associação, como método clínico, ele sabia que a palavra seria o único meio de acesso ao Inconsciente, ao Outro como alteridade, ou extensão de si mesmo. Rocha (1994) ressalta que, no tratamento hipnótico, faltava o lugar do sujeito na medida em que a fala não acontecia na primeira pessoa, ela não era autêntica, mas proferida por força da sugestão, da voz do outro, por isto o recalcado se mantinha em silêncio. Essa palavra é silenciadora, incapaz de fazer aparecer o afeto, para ser nomeado. Concluimos que, na análise, somente por meio da palavra é possível a passagem do objeto para o sujeito, quando ele se dirige ao Outro e pergunta: “o que queres de mim?”, sendo levado à questão: “o que eu quero?”.

O indivíduo singular na filosofia kierkegaardiana

Kierkegaard pensa o indivíduo como efeito dialético da relação da pessoa consigo mesma. Indivíduo é aquele capaz de superar a si mesmo, sucessivamente, afastando-se da condição de simples vivente. Para isto, é preciso consistência de interioridade, pela qual a pessoa é capaz de fazer escolhas e responsabilizar-se por elas. Existir é uma incessante tarefa de superação, a cada instante, de limitação de si mesmo, no que diz respeito a nossa impotência e ao que a vida nos tira.

O indivíduo é singular, porque consegue superar sua condição de particularidade diante do mundo, impondo-se a este e alterando a realidade, na qual vive. Diante do desespero pela sua limitação, o existente escolhe: ou esquecer a angústia e continuar vivendo do mesmo modo, ou elevar-se a um nível superior. No primeiro caso, estão o *esteta* e o *filisteu*, segundo Kierkegaard. O primeiro, preso aos seus próprios sentimentos, detido no tempo do aqui-agora; o outro, vivendo segundo a opinião geral, repetindo sua mediocridade. Eles não têm opinião própria, nem responsabilidade pelo seu destino, faltando-lhes conteúdo interior.

O indivíduo vive uma luta incessante. Uma vez tendo superado o nível anterior, do estágio da vida, ele encontra-se, por um lado, incumbido de galgar, sempre, a níveis superiores, a cada dia, apesar dos obstáculos. Por outro lado, mantém-se precavido para não cair no mais baixo dos níveis, o da não existência. Assim, pensamos a vulnerabilidade do humano, a linha tênue que separa a existência da não existência, linha pela qual o indivíduo segue seu curso: ainda que tenha conquistado o mais alto nível da sua existência, corre o risco de, por um triz, cair na miséria, isto é, regredir à condição de simples vivente - o oposto da repetição.

A missão do indivíduo é sempre vir-a-ser. Todo o seu passado precisa ser vivido de um modo diferente do que já foi. Isto não apenas justifica o ser existente, mas também o distancia, cada vez mais, do simples vivente, que se conforma em respirar, comer, viver os sentimentos (sem os avaliar) e seguir a opinião geral. O vivente pode até pensar, mas o faz abstratamente, diz Kierkegaard. Pensar, por si só, é viver teoricamente. A existência requer ação, um fazer que justifique o indivíduo perante o mundo: “para existir, é preciso lutar, em geral por diferenciar-se da ‘massa’, que talvez tenha uma vida biológica, porém que não ‘existe’” (Robinson e Zárate, 2004, p. 70,

tradução nossa⁵⁶). Para Kierkegaard, quando se produzem, apenas, conceitos, e se usa a razão sem uma prática, aponta-se, apenas, para a possibilidade da existência das coisas. Neste caso, a pessoa pensa as coisas e o mundo, como independentes dela.

Uma passagem mitológica pode nos fazer entender melhor a existência, no sentido kierkegaardiano. A Aquiles, um guerreiro, foi-lhe dada a oportunidade escolher, no início da sua vida, entre duas formas de estar no mundo: ele poderia ter uma existência longa e tranquila, dosada, gradualmente, por experiências, que produziriam valores e êxitos. Ou, de outro modo, um viver passageiro, porém cheio de glória, tornando-se herói imortalizado. Aquiles escolheu a segunda opção, mesmo sabendo que morreria jovem. Para Kierkegaard, não importa se a vida se faz curta ou longa. A questão é como a pessoa se posiciona, ou se determina, diante das escolhas e das responsabilidades assumidas diante do que escolheu. Destacamos, aqui, a questão do sentido da vida, a qualidade do fazer em função da existência, o investimento na constituição de si e das relações com os outros. Isto depende de cada um, na sua singularidade.

Enquanto não houver consistência da interioridade, pela qual o indivíduo pode tomar decisões, e operar essas escolhas, ele se mantém na imaturidade. Há que se ter um projeto de vida, um saber para que se está no mundo, e como construir a si mesmo e sua realidade.

Para uma nova configuração de sujeito

O ideia de subjetividade é consideravelmente alterada a partir da psicanálise. Até então, acreditava-se que o sujeito, pela razão, era dono do conhecimento, lugar da verdade, capaz de controlar seus impulsos e construir o destino apesar de forças históricas e/ou circunstanciais. Prevalencia o poder da vontade, e o homem podia ter consciência plena da sua condição subjetiva. Com Sigmund Freud, a subjetividade é pensada em dois sistemas: consciente e inconsciente. A consciência sofre descontinuidade, ela abre lacunas pelas quais se manifestam os sonhos, atos falhos, chistes, sintomas, de modo que o sujeito se sente vulnerável, impotente, como se nele operasse outro sujeito. A psicanálise pensa a subjetividade além da consciência e as manifestações inconscientes suplantam, muitas vezes, as atividades conscientes.

⁵⁶ “Para existir, es preciso luchar, en general por diferenciarse de la ‘masa’, que tal vez tenga una vida biológica pero que no ‘existe’”.

Considerando o paradigma da psicanálise, observamos que, na atualidade, a ideia de sujeito é desvirtuada por força das características da nossa época. No processo de globalização, sobretudo quando se destaca o papel dos meios de comunicação, o sujeito é afetado, em pouco espaço de tempo, por grandes mudanças. A vida se caracteriza pela velocidade das coisas. Há obsessão pelo imediato: o saber, as escolhas, o consumo, o luto, tudo tem que ser rápido, sobretudo os contatos entre as pessoas. Nesse tempo, destacam-se o ter, a violência, o consumo, descartando-se os valores duráveis e o pensar sobre o ser. Não há lugar para se pensar a subjetividade. O inconsciente como outro saber, inclusive simbólico, é desconsiderado.

No contexto desses acontecimentos, o sujeito padece de crises existenciais, preso a sintomas indefinidos. Ele se queixa, mas não sabe de que, nem questiona sobre si. Torna-se solitário, desamparado e apático, muitas vezes dependente de máquinas computadorizadas, mas sob a ilusão de estar dominando a técnica e, por meio dela, ter centenas de amigos com os quais se relaciona, embora virtualmente. Siqueira (2007, p. 120), observando que esses sujeitos têm a ilusão de plena satisfação dos seus desejos, nota que eles estão “vivendo em busca de prêmios e de reconhecimento pela sua habilidade no domínio e controle de técnicas profissionais”. Podemos ver isto pela busca de soluções passageiras e até artimanhas criadas em função de lucros, nas atividades e valorização de hackers. A autora descreve o que se tem escutado na clínica: sujeitos com “lamentos vagos, imprecisos, um viver de vazios, um total desconhecimento de si próprio, com relacionamentos afetivos empobrecidos. (...) 'eu não me suporto mais'” (Idem, p. 118).

Nesse contexto, podemos pensar, inclusive, as dificuldades somáticas como sintoma da atualidade. Há submissão do corpo, manifestada pelos transtornos alimentares, compulsão para o trabalho, supervalorização de exercícios físicos, frequentes intervenções cirúrgicas de modelagem do corpo, sexualidade compulsiva, horror ao envelhecimento, busca neurótica da saúde, esquecimento patológico do corpo (Barbosa Neto & Rocha, 2014a; Siqueira, 2007).

Para Melman (2004), os sintomas da nossa época são efeitos da desconfiguração do inconsciente, porque parece não haver recalque. Este autor observa que, na atualidade, tudo é permitido e o sujeito não sabe do que sofre, nem o que quer, e se identifica, muitas vezes, com o diagnóstico e/ou medicamento prescrito, tornando-se, no contexto da clínica, incapaz de endereçamento por meio da fala. Entendemos que essa desconfiguração do inconsciente acontece, também, devido à diversidade de estímulos,

aos quais o sujeito se encontra exposto e não consegue, sequer, integrá-los ao eu. Há uma excitação excedente, que produz mal-estar. *Não saber o que se quer* é a descaracterização do desejo, porque não há demanda, de modo que o sujeito fica à deriva, porque, como diz Villas Boas (2014⁵⁷), “a demanda permite o rastreamento do desejo, o emolduramento da falta que se especifica como falta da falta”.

O sujeito da atualidade não reage, reflexivamente, à profusão de objetos disponíveis, sua inércia pode ser entendida como um estado de passividade diante da promessa da sociedade de consumo. Esta se compromete a satisfazer todos os desejos, negando ao sujeito a condição da falta. Esse engodo o fragiliza, incapacitando-o de questionar a si e ao seu mal-estar, tornando-o vulnerável à sugestão. Impossibilitado de simbolizar, seus atos ocorrem como pura descarga, suas ações se reduzem a um escape, que se repetem identicamente, limitando-se ao aqui-agora.

Vive-se o imperativo do gozo. Nas relações de consumo, o sujeito desliza de objeto em objeto, incapaz de vincular-se a um deles, gerando-se algum tipo de sofrimento. Ele adquire o produto, “tem tudo”, e, por “não lhe faltar nada” torna-se apático, sem saber o que quer. Por isso, o que o mobiliza é a obrigação de ter que consumir rapidamente, pensar a curto prazo, não importando as consequências implicadas nesse processo. Assistimos ao espetáculo da informação produzida pela mídia, que inunda a todos com grande volume de informações, fazendo-as transbordar, de modo a não serem absorvidas como conhecimento, segundo nos diz Ana Lúcia Francisco: “a rapidez de informações sem o devido tempo de elaboração, entre outros fatores, lança-nos num estado de desamparo, com o sentimento de estarmos quase à deriva (Francisco, 2012, p. 23)”. O sujeito é objetificado na proporção em que se aliena à conjuntura do mercado, silenciando-se diante do sofrimento, que se apresenta como efeito dessa relação: “(...) a modernidade, ao mesmo tempo em que possibilita a emergência do sujeito, também promove a sua diluição, na medida em que privilegia e exalta o ter em detrimento do ser” (Idem, p. 24).

O efeito alienatório se torna comum na sociedade, embora isto não seja reconhecido pelo sujeito. Há pessoas que, mesmo engajadas em organizações sociais e políticas, com formação acadêmica e êxito na vida, se conformam com a rotina do que se encontra já estabelecido, as práticas usuais da sociedade em que vivem. Elas “(...) nunca questionaram a respeito das pressões sociais e econômicas que governam suas

⁵⁷ Villas Boas, L. B. (2014), fala durante o trabalho da pesquisa.

preocupações diárias” (Robinson & Zárata, 2004, p. 38, tradução nossa⁵⁸). A partir dos conceitos kierkegaardianos do Estético e do Filisteu, forjamos o termo *Filistético*, para designar esse tipo de sujeito: uma felicidade patética, gozada pela imaturidade e aderência à opinião vigente.

O mercado determina o tempo das coisas, também do mal-estar. Patologiza-se a vivência de toda espécie de sofrimento, negando-o como condição da existência, como afirmam Silva Júnior e Lírio (2006, p. 5): “a tristeza e as frustrações reais do homem comum devem ser primeiramente isoladas de seu contexto social e renomeadas como depressão de origem orgânica (...) o medicamento eficaz para sua supressão [é] apresentado como acesso imediato à felicidade”. Tavares e Hashimoto (2010, p. 94) seguem essa mesma linha de pensamento: “o sujeito da atualidade definitivamente foi educado e (des)preperado para o sofrer enquanto processo de condição humana (...) [ele] aprendeu a significar seu próprio pesar existencial como dor”. A título de exemplo, observamos como uma simples dor de cabeça pode ser silenciada: quando ela se dá com frequência, ao invés de se procurar por sua causa, que estaria no modo de vida da pessoa, utiliza-se a substância química mais potente, eliminando-se a dor. No rol desses requisitos externos, ligados ao consumo, e que determinam a subjetividade, pode-se pensar no tempo do luto, definido segundo os conceitos psiquiátricos: há um “prazo” para o luto, e se ele é extrapolado, a medicação promete ajustar o sentimento da pessoa em questão.

Assim, o indivíduo é sedado de um saber sobre sua condição, e, em consequência, condenado, duplamente, pelo próprio discurso patologizante: se não há eficácia do prometido, é pelo fato de “não querer”, “não ter força de vontade”, ou mesmo, “portar uma deficiência neuronal”. O sujeito é consumido, como tal, instalando-se, cada vez mais, um vazio subjetivo.

No contexto desses acontecimentos que desvirtuam o sujeito do inconsciente, incluímos o declínio da função paterna e o novo paradigma no processo das relações de identificação. Por muitos séculos, os homens se acostumaram com um tempo lento da vida, com tradições duradouras, pelas quais os filhos adotavam o modelo dos pais e dos pais dos pais. Era um tempo dos objetos duráveis, das verdades sem prazo de validade, dos valores regionais; as gerações preservavam os valores dos seus antepassados, quanto à profissão, conduta e religiosidade. Na prática da religião, o pai, de certo modo,

⁵⁸ “nunca se cuestionaran las presiones sociales y económicas que gobiernan sus preocupaciones diarias”.

constituía a representação de uma entidade maior – Deus. E, todos da família e comunidade seguiam, fielmente, a mesma referência. Isto é o que se denominou referência de ordem vertical.

Com a instantaneidade das comunicações e o processo de globalização vieram os custos da moderna tecnologia, agregada a patrocinadores e a um exército de consumidores. Passou-se à produção de novidades, invenção de fatos a partir de simples acontecimentos cotidianos, dando-se ênfase aos feitos que devem merecer comoção, banalizando-se a violência. A profusão de acontecimentos é veiculada por todas as regiões do planeta, rompendo valores regionais e afetando os sujeitos, sobretudo os mais inocentes (pequenos, ainda em formação) e mais vulneráveis. Assim, crianças e jovens se atêm a novidade tecnológica sedutora, atendendo aos apelos da moda, ao seu jeito de ser. Como tudo se torna passageiro, eles seguem o curso das mudanças, conforme os ditames vigentes do consumo, sem olhar para trás, sem tempo para refletir, distanciando-se dos seus pais e da tradição.

Os pais, por outro lado, estão ocupados, segundo as exigências da nossa época. Eles dedicam grande parte do seu tempo ao trabalho, correm de um lado para outro e não dispõem de oportunidades para acompanhar os filhos à escola e participar do lazer da criança; a convivência entre pais e filhos é muito limitada, de modo que falta tempo para o diálogo – eles não se escutam. Os pais, desse modo, abdicam da sua função, poupando-se de impor limites sob a justificativa de “não frustrar” a criança, tornando-a “saudável”, ou para “não fazê-la passar pelo que eles passaram”, e oferecem a diversidade de objetos disponíveis do mundo globalizado, muitas vezes como forma de compensar a si próprios. O adulto de hoje separa-se, assim, do jovem, um e outro se isolam. O adulto se torna, muitas vezes, reacionário à realidade em movimento.

Distanciadas as gerações, os jovens espelham-se nos heróis da atualidade, representados, por exemplo, nas figuras de super-homens dos jogos eletrônicos, nos ídolos da música, ou de filmes que representam seus desejos, ou ainda jogadores de futebol bem sucedidos. Esses heróis aparecem linkados a marcas de consumo, funcionando como ícones⁵⁹. A condição do sujeito é submeter-se a esses objetos, e somente a eles, abdicando de qualquer reflexão. A geração da nossa época, desse modo, não adota os valores dos pais, ou aqueles ligados à tradição, como referência na sua constituição subjetiva. O sujeito identifica-se com os que “se parecem com ele”, quanto

⁵⁹ Ícone vem do grego *eikón*, e quer dizer representação visual, imagem, signo visual que representa outro objeto; o ícone pode substituir a coisa que ele representa.

aos seus sentimentos e desejos, não se excluindo o incentivo ao consumo como mecanismo que rege as relações. Neste contexto, fala-se de um tipo de democracia, pela qual “todos são iguais”, querendo-se dizer que todos têm direito ao consumo, isto é, acesso a todos os objetos disponíveis. Assim, trata-se de um modelo de referência horizontal.

A ideia de sujeito encontra-se, desse modo, desvirtuada pela promessa de completude, dando ao sujeito a condição de absoluto, pois, para ele, não existe a lei simbólica. Como onipotente, ele pode se tornar impostor, não reconhecendo o Outro, este como lhe sendo necessário.

Na era globalizada, tudo é permitido. Isto é, em nome da felicidade, o sujeito tem a liberdade de “poder” ter acesso a tudo que possa lhe dar prazer; prevalece o dito: “ele quer, ele pode”. A incapacidade de simbolizar acontece devido à falta de uma instância inconsciente, pela qual se dê a produção de sentido diante das perdas inevitáveis da vida. Então, a falta é ignorada, ou, supostamente, tamponada pela aquisição de bens de consumo e de poderes, o que alavanca a ideia e sensação de onipotência e o exercício da impostura se faz em relação aos outros e a si mesmo. Isto é, ele é “senhor de si”, dono de si e dos outros. O sujeito se basta, e, no entanto, ele fraqueja quanto a responsabilidade pelas suas escolhas. Quando não se sustenta, ele se desmorona (como no caso da apatia ou violência) diante dos obstáculos, porque se encontra despreparado para lidar com o sofrimento, muitas vezes voltando-se, violentamente, contra si e contra os outros. Como paliativo diante do mal-estar, ele se sujeita ao mercado.

Por outro lado, não podemos prescindir do sujeito da falta. Este reconhece sua carência e busca o Outro. Destaca-se o valor de trocas, ligado ao simbólico, que representa a falta: troca-se para se preencher alguma coisa que não se tem, mas que o outro a possui, e vice-versa. As crianças negociam, entre si, figurinhas. Elas constroem laços, dando e recebendo, porque o seu álbum está incompleto. Por outro lado, caso tivessem todas as figurinhas necessárias (por dispor de poder aquisitivo ou outra razão) entender-se-iam completas, se bastariam em si mesmas, não precisando do outro. O sistema de trocas pode ser ilustrado, ainda, por trabalhadores nordestinos, que ainda costumam trocar dias de trabalho: por um, dois ou três dias, um trabalha na roça do outro; depois, este vai à roça do primeiro e repõe os mesmos dias. Isto corresponde, simbolicamente, ao que afirma Siqueira (2007, p. 103): o sujeito, na condição de

faltante, “reconhece a lei simbólica e a ela se submete como meio de mediar o inter-relacionamento humano”.

Observamos que a troca precisa ser justa. De outro modo, alguém explora, enquanto outro é explorado. O primeiro usufrui do que não lhe é de direito, da vantagem ou sobra. Este alguém goza, não havendo investimento de laços sociais e/ou ganho civilizatório. É o prazer sobre algo não construído pelo processo simbólico, um tipo de relação empobrecida.

Apesar das condições de sujeito apresentadas na nossa época, nem tudo está perdido. O horror, sentido pelos adultos de hoje, remanescentes de gerações passadas, acontece pelo fato de terem testemunhado a mudança rápida e assustadora; como se diz: “não faz tempo, e a vida era assim, agora tudo mudou, e para pior”. Os jovens, por outro lado, não se desesperam, em parte porque não conheceram a outra modalidade de vida (estabilidade de emprego, ausência de violência, etc.), em parte porque lhes falta tempo e meios para refletir sobre sua história. Eles vivem o mundo que se apresenta para eles, no momento, do modo como se apresenta. Seu desespero não é nomeado.

Uma nova ordem está por vir, nela um novo sujeito. Uma alternativa possível é o fortalecimento da interioridade, através de laços consistentes entre as gerações. Os adultos de hoje, mesmo não acompanhando o ritmo dos jovens, precisam aprender, incorporar as mudanças, aproximando-se, desse modo, dos mais jovens, tanto em relação à tecnologia, quanto às circunstâncias causadoras de sua solidão. Devem conhecer e/ou inventar/descobrir formas de valorizar a positividade das coisas, da vida e dos modos de lidar com este mundo novo. Partimos do princípio de que tudo tem uma dimensão negativa e outra positiva, é necessário e possível destacar esta última, como no caso do uso das redes sociais, tão presente na vida de crianças e adolescentes.

Esse conhecimento/acompanhamento, e inserção/aprendizagem dos adultos na atualidade aproximam as gerações. O pai, pela flexibilidade, continuará servindo como referência. Mesmo que não se sustente a “função paterna” propriamente dita, segundo o modelo antes existente, ela pode ser preservada. A lei simbólica pode ser assimilada pelo jovem, na medida em que o limite não deixe de existir. O limite pode vir não de uma função paterna necessariamente na figura do pai ou da mãe, mas do grupo de adultos e meios de comunicação, que poderiam governar a vida a partir de critérios bem determinados e em função da formação do sujeito. Nesse ponto, é preciso responsabilidade mais ampla, levando-se em conta a comunidade. Os setores da sociedade podem ser regulados por limites, não desconsiderando a condição humana da

falta. Desse modo, acreditamos no fortalecimento da interioridade dos novos sujeitos, evitando-se a “invasão estrangeira” (do mercado) como modelo de identificação. Partimos do princípio de que os valores culturais têm a ver, até certo ponto, com a função paterna.

A psicanálise se propõe restaurar a condição de sujeito a partir da linguagem. Cabe ao discurso psicanalítico o trabalho apoiado no desejo, não ignorando o sofrimento como experiência subjetiva estruturante. Acreditamos que, apesar da força do mercado, uma nova ordem é possível. Ao invés de nos mantermos num lamento sem fim, estamos no espaço da humanidade, e a história continua a ser construída, como nos faz ver Francisco (2012, p. 19): “(...) não somos humanos por natureza. A humanidade vai se construindo e o humano é inconcluso”. É preciso encorajar o sujeito, por meio de um discurso que lhe proponha dignidade, mas não sem sofrimento. Diante da sua inércia e da profusão de objetos disponíveis, como se pode fazer surgir a subjetividade? O que pode dar mobilidade ao sujeito, como desejante? O que pode sensibilizá-lo? Do ponto de vista existencial, o debate do eu-consigo mesmo significa a procura do saber sobre si próprio diante das questões existenciais.

A clínica psicanalítica convida o sujeito à palavra, pela qual ele pode questionar a si mesmo, resgatando sua condição subjetiva. A retificação de posição subjetiva diante do Ouro, adquirida através da análise, permite condições para mobilizar o desejo, pelo qual o sujeito há de investir na construção do sentido da vida, ao invés de se manter preso aos objetos disponíveis. Desse modo, ele é capaz de ressignificar as experiências de perdas, e da busca do consumo como uma fuga do mal-estar.

Segunda parte:

A CLÍNICA PSICANALÍTICA E ALGUNS DESDOBRAMENTOS COM APOORTE DO CONCEITO KIERKEGAARDIANO DE REPETIÇÃO

Diante dos efeitos psicológicos provocados pelo modelo social vigente, da sintomatologia da nossa época, a clínica deve valer-se de recursos capazes de favorecer a entrada do indivíduo no tratamento e nele se manter. Esse desafio exige do analista, além do trabalho pessoal, disposição interna, novos conhecimentos, e, sobretudo, criatividade. O êxito do tratamento conduz o sujeito a uma avaliação da sua condição subjetiva.

O processo clínico (a clínica como lugar da repetição e da fala)

A palavra, no contexto clínico, faz circular a pulsão, rompendo o caráter serial da repetição. A tensão gerada nesse processo mobiliza o sujeito a produzir a diferença.

Em 1914, no final do Artigo *Recordar, repetir e elaborar*, Freud começa a dar conotação positiva à repetição ao situá-la no espaço da clínica: o paciente repete “suas inibições, suas atitudes inúteis e seus traços patológicos de caráter. Repete também todos os seus sintomas, no decurso do tratamento” (Freud, 1914/1969, p. 198). O que interessa, disse Freud, é a relação da compulsão à repetição com a transferência, porque o que é repetido diferencia-se do simples retorno do mesmo. Na transferência, a palavra contorna o não representado e, a cada contorno, algum aspecto do indizível é capturado pelo processo simbólico.

Na relação de transferência com o analista, a repetição não apenas deixa de ser circular, ela se torna aliada do tratamento. Na medida em que as reedições de antigos conflitos são endereçados, como se fossem originados do presente, um quantum de afetos (ligados ao sintoma) é, também, recepcionado pelo analista. Nesse processo, a repetição perde a condição de fixação ao passado, porque ela se expande e “se oferece” ao trabalho psíquico:

Tornamos a compulsão inócua, e na verdade útil, concedendo-lhe o direito de afirmar-se num campo definido. Admitimo-la à transferência como a um *playground* no qual lhe é permitido expandir-se em liberdade quase completa e no qual se espera que nos apresente tudo no tocante a instintos patogênicos, que se acha oculto na mente do paciente (Freud, 1914/1969, p. 201).

Isto não significa exatamente reviver o passado, mas estabelecer um vínculo com ele, de modo a romper o caráter de pura repetição, abrindo-se para o novo, no âmbito criativo. Ao invés de circular, a repetição se dá em espiral, distancia-se da ideia de repetição do mesmo e conduz o sujeito à experimentação de um novo jeito de lidar com o objeto.

No texto *Observações sobre o amor transferencial*, Freud (1915/1969) diz que há situações em que a análise não progride, e faz uma advertência: certos pacientes desenvolvem grande afeto pelo analista, a ponto de o tratamento ser interrompido. Pela necessidade da análise, eles procuram outro analista, abandonando-o da mesma forma; fato que também acontecerá com o terceiro analista, o quarto, e assim por diante. Foi o

caso de Dora (Freud, 1905/1972a), que abandonou o analista como havia feito com o Sr. K., ela repetiu na análise e fora dela. É necessário que o analista tenha essa clareza.

No contexto da clínica, a libido do sintoma, endereçada ao analista, é a que foi subtraída do ego, e que deve ser posta, novamente, à disposição dele (Freud, 1917/1976). Ou seja, na medida em que o sujeito se endereça na situação de transferência, ao analista, ele põe seu sintoma em questão, reconstituindo o antigo conflito. Desse modo, o analista tem acesso às novas edições dos conflitos. Pensamos que isto corresponde ao que diz Lacan (1958/1998, p. 623) sobre o sintoma: “com a oferta, criei a demanda”. Ele afirma que, “por intermédio da demanda, todo o passado se entreabre, até recônditos da primeira infância” (Idem), pois o sujeito demanda durante toda sua vida, dando sequência na análise. Neste contexto, se apresenta a regressão analítica, compreendida por Lacan, regressão como “o retorno, no presente, de significantes comuns, em demanda para as quais há uma prescrição” (1958/1998, p. 624). Quinet (1993), referindo-se a essa passagem lacaniana, escreve que a verdadeira demanda, no sentido psicanalítico, implica no sintoma, pois o sujeito busca se desvencilhar dele, porém se comprometendo, assumindo a sua própria participação naquilo que o faz sofrer. Esta é a condição para se dar início a uma análise (diferente da ideia de “se conhecer melhor”). Ou seja, o sintoma é o fator para que uma análise comece, precisamente. O sujeito transforma sua queixa em sintoma analítico. A queixa, segundo Quinet, deve se transformar numa demanda endereçada ao analista, pela qual o sintoma se torne, ao invés de resposta, uma questão: “é preciso que esse sintoma, que é um significado para o sujeito, readquira sua dimensão significativa” (Quinet, 1993, p. 21) – *o que isto quer dizer? (Che vuoi?)*.

Esse processo tem como condição *sine qua non* a fala.

Fala como função terapêutica

A palavra tanto pode criar e perpetuar um mal, quanto dissolvê-lo, conforme o contexto de sua utilização. A clínica psicanalítica se apoia nela. Quando o sujeito a toma, ele pode produzir algum sentido e se posicionar diante do mundo. Articulamos este ponto de vista à questão existencial: o indivíduo existe, verdadeiramente, ao tomar a palavra, pela qual faz consistente sua interioridade, tornando-se capaz de se decidir na vida.

Nosso conhecimento sobre a origem da palavra é precário. Para pensa-la, apoiamos-nos em descrições mitológicas. Antes da palavra só poderia haver o caos, porque não há sentido nessa anterioridade; foram as vozes dos deuses que transmitiram matrizes para a criação de sentido diante do mundo. Citamos o Livro do Gênesis: no princípio, era o Verbo: “faça-se... E assim se fez”. Pela palavra se fez o mundo, o homem, o sentido da existência. Destacamos a palavra como ato instituidor do bem e do mal, imprevisivelmente: na medida em que ela criava as coisas do mundo, seus efeitos surpreendiam ao próprio Criador: “e Deus viu que isto era bom”, dando sequência à criação.

Dirigindo-nos quanto ao indivíduo, este era, antes, o caos absoluto, pulsão dispersa. Posteriormente, a palavra instituiu a ordem. Entendemos que o desenvolvimento filogenético e ontogenético não podem ser pensados, cada um, isoladamente. A palavra que instituiu a “Criação”, também faz aparecer o sujeito, uma “criação” em miniatura. A partir da criação do mundo, a palavra é veiculada como instrumento específico da linguagem dos homens, na história da humanidade, e repercute em cada indivíduo na medida em que ele é capturado pela linguagem. A linguagem dos ancestrais se concretiza, no indivíduo, através da função paterna ao proferir a palavra, que se faz Lei.

Supõe-se que, antes da palavra as relações eram determinadas pelo fator biológico. O animal, no cio, manifestava-se através de sons, odores etc., na dimensão exata à atração do outro, que respondia na medida correspondente, de modo a manter a espécie. Por alguma razão, houve um furo nesse sistema dito natural, perdeu-se o caráter de certeza que regia as relações. Uma falta se instituiu e, nela, o desejo. Surge, então, a palavra como recurso possível para suprir a falta. Aconteceu, por outro lado, que a palavra, enquanto procurou preencher o vazio da falta, não cumpriu seu objetivo, abrindo espaços para a incompreensão: o sujeito recorre à palavra para dizer, mas não consegue a palavra exata, que expresse o desejo. Então, ele deseja uma coisa e pede outra, pensa de um modo e se apresenta de forma distinta.

A palavra é uma expressão da linguagem. Para a psicanálise, o campo da linguagem é amplo; nele estão contidos os elementos históricos dos dizeres dos ancestrais, os registros culturais, o sentido de toda a profusão de acontecimentos humanos, cuja totalidade é impossível de ser assimilada. O sujeito é determinado pela linguagem; seu lugar é previsto, calculado, desejado por aqueles que o antecederam. O que instituiu e mantém o sujeito (instituições, família, comunidade, etc.), inclui limites,

proibições, valores que impedem a sua própria destruição. Para ele, há fatos relevantes, alguns percebidos, mas banais, outros ignorados, porém carregados de intensidades, que abalam a estrutura psíquica, de modo insuportável. Nada disso, no entanto, é dissipado, tudo se conserva como marca, sem que haja noção ou condições do sujeito para se desvencilhar dela. As marcas perduram por gerações, embora sem nenhum significado aparente, porque foram apagadas; no entanto, imperam sobre o desejo.

Através da palavra, o sujeito tenta não apenas o acesso àquilo que o constituiu, mas também produzir algum sentido distinto do que lhe foi possível no tempo da imaturidade. Calvet, no livro *Tradição oral & tradição escrita*, fazendo referência às sociedades de tradição oral, nos faz pensar o fato de que a palavra não apenas faz preservar a memória dos acontecimentos, ela produz sentido, segundo o contexto dos fatos. O autor cita a fala de um griô⁶⁰: “sem nós, os nomes dos reis cairiam no esquecimento, nós somos a memória dos homens; pela fala, damos vida aos fatos e aos feitos dos reis para as novas gerações” (Djeli Mamadu Kuyaté, descendente de mestres da fala, citado por Calvet, 2011, p. 7). Desse modo, a palavra recompõe o acontecimento na medida em que este é retomado na condição de um novo olhar, e ressignificado, pois é possível de ser absorvido pelo sujeito que se encontra distanciado do impacto causado pela circunstância em que o acontecimento se deu. Para a psicanálise, essa palavra não retrata o acontecimento, ela produz uma versão dos fatos cujo saber encontra-se além do saber consciente.

O inconsciente é uma instância que acompanha a história do sujeito, embora sob uma obscuridade jamais possível de assimilação plena. Segundo os conteúdos e suas articulações, a dinâmica do inconsciente é tão indeterminada para o sujeito que, somente a duras penas e pelo longo curso da vida, ele é capaz de articular simbolicamente algumas das suas tramas. Nesse trabalho, a clínica psicanalítica tem papel fundamental. Nela, o sujeito é considerado na sua condição de dividido, cujo inconsciente, como alteridade, testemunha sua história, desde os tempos ancestrais. O acesso ao inconsciente somente é possível através da palavra.

Freud trabalha com a palavra em toda sua obra. Ela tem o poder de organizar a vida psíquica, ordenar o disperso e vincular os afetos a representações. No *Projeto para uma psicologia científica* (Freud, 1895/1977), ele nos leva à compreensão de que, quando a mãe cuida do bebê recém-nascido, ela o faz com o corpo, o olhar e,

⁶⁰ Griô: aquele que se encarrega da fala para perpetuar os feitos de uma comunidade ou de um monarca, na tradição oral.

principalmente, com palavras. Mais tarde, diante da sua paciente Emmy Von N., ele constatou o valor da palavra como recurso de acesso ao inconsciente. Um dia ela fez uma reivindicação: “Disse-me então, num tom de queixa claro, que **eu não devia continuar a perguntar-lhe de onde provinha isto ou aquilo, mas que a deixasse contar-me o que tinha a dizer-me**. Concordei com isso, e ela prosseguiu sem mais preâmbulos” (Freud, 1893/1974, p. 107, negritos nossos).

Associando livremente, o sujeito ultrapassa o limite da consciência. De palavra em palavra, ele é conduzido à instância do inconsciente e pode nomear a experiência afetiva do trauma. Freud descobriu que o endereçamento do sujeito ao analista, o conduz a um saber outro, o do inconsciente. Foi neste contexto, que Lacan criou o conceito de *Outro* simbólico e inconsciente, o que nos faz entender que a palavra que instituiu o sujeito, através da linguagem que o antecedeu e o permeia, também tende a reconstituí-lo no âmbito do tratamento. O Outro, portanto, não é alguém, é um lugar psíquico, para onde se dirige a palavra, lugar onde se encontram os significantes.

Ao falar, o sujeito se escuta, instalando-se a alteridade. Ele escuta e estranha o que diz, sendo este dizer algo de outra ordem: “há um outro que fala através de mim fazendo-me tropeçar nas palavras e dizer coisas que não tinha a intenção de dizer” (Quinet, 2003, p. 89). Por isto, muitas vezes, ele não escuta a própria fala, porque fala o que não sabia, ou não queria.

Enquanto o sujeito se endereça ao Outro, cabe ao analista, em contrapartida, se posicionar no lugar da causalidade do desejo, ou seja, no lugar do objeto. Isto é o que ensina Lacan (1970/1992), naquilo que ele denominou *discurso do analista*. Este é um sem palavras⁶¹, que remete o sujeito à sua própria questão, e, graças ao seu *desejo de saber*, se mantém no tratamento: “o analista toma o lugar [do objeto a] para desencadear o movimento de investimento do sujeito suposto saber – sujeito que, por ser reconhecido como tal, é fértil de antemão, em seu recanto [de objeto], daquilo que chamamos transferência” (Idem, p. 39).

O analista não responde, porque o objeto *a* cai, desliza, sempre, para outro objeto. Ele não responde porque não sabe, e a questão é do outro que sofre e que sabe, embora sem saber. Por outro lado, o discurso do analista não quer dizer um silêncio no sentido usual do termo, como indica Lacan (Lacan, 1970/1992, p. 11): “mediante o

⁶¹ “sem palavras” não quer dizer um silenciar por falta de saber, mas uma abstinência necessária ao trabalho psíquico do outro. Aqui, Lacan tem como referência o termo grego *Sileo*: “guardar silêncio a respeito de alguma coisa”, o que não significa ingenuidade ou ignorância.

instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas”. Num outro texto (Lacan, 1953/1998, p. 253), está escrito que, “mesmo que não comunique nada, o discurso [do analista] representa a existência da comunicação”.

Bernardes (2003) afirma que o efeito da palavra, na análise, produz a elaboração de um novo saber, a partir do qual se apresenta, de alguma forma, o que não pode ser dito. Então o sujeito se põe numa dimensão além daquela do seu domínio. Ao articular as palavras livremente, ele se coloca dentro de uma realidade não alcançada pela reflexão. Essa é a palavra analítica que se dá, muitas vezes, sem qualquer pronunciamento, quando o silêncio expressa um sentido. Ela se apresenta, também, numa fala que se impõe abruptamente, no ímpeto da raiva, contrariedade, violência, ou ato corpóreo, intensidade em vias de se inscrever. É a fala que articula, comunica, regula a pulsão, a palavra na sua função simbólica. Observamos que há, também, uma outra “fala”, a que não produz sentido, a que não diz - uma forma de resistência. Mesmo em abundantes dizeres, essa fala apenas silencia a pulsão, impedindo qualquer tipo articulação simbólica.

A postura do analista é decisiva. Enquanto escuta, ele passa a fazer parte da fala do analisante, se torna uma extremidade “Outra” do seu inconsciente, como escreve Ângela Bernardes: “ele [o paciente] se coloca na posição de (...) procurar sua verdade na extremidade (au bout) que está aí, no analista. (...) o suposto saber é imanente a um certo endereçamento” (Bernardes, 2003, p. 125).

A fala, enquanto funcionalidade da Palavra, visa o Outro – continua a autora. Este se encontra na cultura dos antepassados, dos pais; naquilo que constitui o sujeito, mas que ele não o alcança; ele remonta todo o passado, sobretudo no que diz respeito àquilo que não pôde ser assimilado. Nesse lugar não há respostas nem sentido, por isso a tarefa: o que fazer com tudo isso? Quando o sujeito procura a análise, ele não sabe a dimensão de “tudo isso” que lhe é insuportável – um sofrimento incompreendido – e não consegue, sozinho, lidar com o silêncio desse mal-estar. Mas consta uma crença, mínima que seja: ele acredita, de algum modo – mesmo que desconfiando -, naquele a quem se dirige, daí a possibilidade de vínculo transferencial e do tratamento.

No entanto, o analisante não sabe expressar o que sente, cabe ao analista a escuta das tonalidades da experiência emocional, das vibrações das palavras: suas entrelinhas, o impronunciável. Enquanto escuta, ele se abstém da palavra que nomeia, para colher a

enunciação do falante, que é subjetiva, como se a lhe dizer: “esse é o seu dito, o que enuncias”. Este dito é algo pronto, frase feita, muitas vezes, e nele nem tudo pode se dizer, porque não pôde ser elaborado. O dizer, por outro lado, é uma enunciação, operação psíquica implícita de onde o sujeito se posiciona. O dizer está, sempre, por traz do dito, porque no dizer encontra-se o enunciante. Ao escutar o dito, é necessário procurar o dizer, saber se o sujeito está nele, ou não, como se situa em relação a esse dito: se foi assimilado ou não, se faz parte da sua operação psíquica, enfim, sua relação com o desejo. Há situações nas quais o sujeito encontra-se desconfortável dentro do dito (enunciado), isto é, o dizer não cabe bem ali.

Martinho (2012) trata do dizer como ex-sistência do dito: este dá consistência ao dizer na medida em que diz ou nega o dizer. Essa autora pensa a interpretação como um “dizer nada” ou um “silêncio falante” do analista, pelo qual o analisante é impelido a dar mobilidade à sua própria cadeia significante. A interpretação somente é considerada como tal no “só depois”, desde que opere uma novidade no sujeito que se surpreende: “eu não havia pensado nisto antes”, ou: mesmo não demonstrando ter levado em conta a intervenção do analista (pela negação ou indiferença), o analisante, posteriormente, chega ao ponto de constatar: “é isso mesmo”, ainda que não diga.

Destacamos, aqui, a pontuação, segundo Lacan (1953/1998). Ele menciona os textos das escrituras simbólicas, a exemplo da Bíblia, nos quais há uma ausência de pontuação, para dizer que esta dá forma à escrita: “a pontuação colocada fixa o sentido, sua mudança o transforma ou o transtorna e, errada, equivale a alterá-la” (Lacan, 1953/1998, p. 315). Ele se refere à ausência da fala, mas, sobretudo, ao corte da sessão, esta como uma “pontuação oportuna que dá sentido ao discurso do sujeito”, e conclui: “é por isso que a suspensão da sessão (...) desempenha aí o papel de uma escansão que tem todo o valor de uma intervenção, precipitando os momentos conclusivos” (Idem, p. 253). Entendemos que “pontuar” significa colocar elementos que, num estado de indeterminação, podem organizar o sentido. Ao pontuar, o analista conduz o sujeito à possibilidade de encadear sentido, formar pares significantes. Para Martinho (2012, p. 5), isto é um dos modos de interpretação: “ao pontuar um texto, colocando uma vírgula, uma exclamação, uma interrogação, o analista marca um sentido determinado”.

Portanto, enquanto analisante e analista falam e se escutam, o Outro saber ora surge, ora desaparece, sempre prestes a escapar. Quer dizer, a partir do momento em que um se propõe a escutar o outro, verdadeiramente, o inconsciente se organiza em forma de mensagem, ainda que sutil e ligeiramente.

Fala metafórica como tentativa de nomeação

A escuta analítica requer o uso de recursos capazes de fazer aparecer afetos muito difíceis de serem representados. O analisante não sabe nomear seu mal-estar, então ele usa metáforas para fazer referência à experiência afetiva do trauma. Não dispondo da palavra para se referir à experiência infantil, ele a presentifica⁶² (atua) diante da pessoa do analista. Neste caso, ele repete como metáfora: com uma coisa se querendo dizer outra.

Rosenfeld (1998), no Livro *Palavra pescando não-palavra*, trabalha a metáfora na interpretação psicanalítica⁶³. Trata-se de uma figura de linguagem pela qual se faz referência a alguma coisa usando-se o nome de outra. Transporta-se a palavra de um contexto para outro, conservando a mesma ideia e, neste transporte, há deslizamento da palavra, isto é, do sentido literal, ou previsível, incluindo-se, muitas vezes, o seu contrário. Para Rocha (2003, p. 166) a metáfora é importante “pelo espaço que abre para a criação de novos sentidos e de novas significações ou ressignificações”, mas não correndo o risco de sufocar o afeto, porque ela não o atinge diretamente.

As palavras usadas no cotidiano não alcançam determinados sentimentos. As experiências infantis sem representação não podem ser nomeadas diretamente. No romance *A repetição*, Peter Handke (1998) demonstra a indeterminação do mal-estar sem representação. Filip Kobal, o personagem, faz referência a um momento anterior a sua compreensão: “eu sentia dentro de mim apenas impulsos sem som, ritmos sem tom (...) uma vibração vigorosa de períodos sem as palavras condizentes (...), uma desordenada epopeia, sem nome, sem a voz íntima, sem a concatenação de uma escrita” (Idem, p. 26). Por isso Filip repetia o ato:

eu era obrigado a recomeçar, sem trégua, sempre de novo, a tentar de novo a encontrar um novo ponto de partida, que eu parecia condenado pelo resto da vida a este ritmo tão verboso quanto absurdo e desprovido de sentido que, retroativamente, aniquilava, invalidava o sentido já encontrado (Handke, 1998, p. 65-66).

⁶² O termo *presentificação* é usado por Rosenfeld (1998), e se refere a coisas, no âmbito psíquico, que não são representadas, mas trazidas para perto, mostradas. Presentificação e apresentação são citados como termos correlatos.

⁶³ O que se segue, no presente item, foi baseado neste texto.

O sentido metafórico não se encontra no enunciado, no que a pessoa quer dizer, mas naquilo que ela diz ou repete. O trabalho metafórico está mais na leitura de quem escuta, do que na intenção do falante. Segundo Rosenfeld (1998), a psicanálise faz uso da metáfora, uma vez que o psiquismo funciona metaforicamente. Ela afirma que nas ligações psíquicas há sucessivas substituições de representações: “os objetos, afetos, desejos, pulsões ‘originais’ são falados através de substitutos simbólicos” (Idem, p. 138-139). É o caso do sintoma e do sonho.

Freud (1900/1972) observa que no inconsciente os representantes pulsionais são carregados de desejos. Dois impulsos podem ser incompatíveis, nem assim um imobiliza o outro; eles se condensam, formam cadeia. Na condensação, “as intensidades das idéias individuais tornam-se capazes de descarga *en bloc* e passam de uma idéia para outra, de maneira que formam certas idéias dotadas de uma grande intensidade” (Idem p. 633). Há um contrainvestimento, pelo qual o sujeito produz uma expressão disfarçada, uma coisa aparecendo como se fosse outra. O afeto não pode ser dito, sendo expressado de modo diferente.

Na compulsão à repetição, o Real é regulado pela metáfora: a pessoa vivencia uma coisa sem conhecê-la, e na tentativa de nomeá-la, marca o que não tem nome⁶⁴. Rosenfeld (1998) cita uma analisante que se sentia culpada devido ao grande número de abortos, pelos quais havia passado: no início do tratamento faltava às sessões com frequência, atrasava, dificultando o estabelecimento de vínculo, uma compulsão à repetição, como tentativa de *abortar* a análise, que nem se havia iniciado.

Usando metáforas, a fala do analista propõe ao analisante nova forma de ver o mundo e a si mesmo. As vezes, o analisa precisa desconstruir metáforas trazidas pelo analisante, que, de tão gastas, silenciam o afeto. O objetivo é desconstruir para, só então, construir metáforas que despertem o afeto. A metáfora pertinente é a que diz infinitas coisas em poucas palavras, pela abertura a diferentes interpretações. Freud já havia dito: “uma única palavra, se for especialmente adequada devido a suas numerosas conexões, assume a representação de todo um encadeamento de pensamento” (Freud, 1915/1974a, p. 227). É o que se pode observar na fala de pacientes: “vejo sentido no que o senhor me diz, porém, eu nunca tinha atentado para isto!”. Eles surpreendem-se, intrigados consigo mesmo.

⁶⁴ Observamos que o que não tem nome pode ser, por um lado, porque foi recalçado, por outro, devido à violência do trauma que não permitiu, sequer, o recalque, mantendo-se no campo da não representação.

A desconstrução da metáfora pode ser feita com a palavra gasta, e visa fortalecê-la. É um trabalho de desconstrução da literalidade, que faz de uma palavra tirada da banalidade, algo polissêmico, uma metáfora que “libera emoção na medida em que produz encontro e estranheza, abrindo regiões de possibilidades” (Barbosa Neto, 2010, p. 68). A boa metáfora é aquela que tem acesso a uma experiência indizível, que “pode pescar a não-palavra (...), palavra pescando o que não é palavra” (Rosenfeld, 1998, p. 97). Ou seja, a fala que contorna o inominável é a que tangencia o indizível, capturando suas vibrações, de modo que a palavra traz algo que se encontra aquém e além dela.

A palavra que “nomeia” é a que revela a coisa sem designá-la, a que designa não nomeia, porque significa a coisa:

designando ela toma a coisa para si; substituindo-a, ela mata a coisa. A palavra que nomeia, por outro lado, mantém uma distância reservada da coisa, distância justa, de onde invoca a coisa, mas sem sufocá-la, sendo capaz de inscrever o indizível que nunca pôde ser representado (...). Essa é a palavra que se compromete (Barbosa Neto, 2010, p. 70).

Nomear, neste caso, é chamar a coisa à palavra, invocar ao invés de decifrar.

Uma paciente da nossa clínica era incapaz de associar livremente, embora sofrendo. Certa vez ela disse: “hoje não vim para falar, estou oca”. Na mesma sessão, comentou sobre um documentário de TV, visto nos últimos dias. Um homem penetrava num daqueles buracos onde se escondiam os vietnamitas em guerra: “uma vala subterrânea, estreita, muito estreita, sem luz, sem ar. Eu não consigo, sequer, pensar **naquilo. Isto** me sufoca, é apavorante” (negrito nosso).

Pensei o “oco” como ausência de forma, vazio sem tonalidade, sem miolo. A paciente se recusava a olhar, sentir ou ver esse “abismo” em si mesma. Ela transportou o sentido da realidade externa (buraco) para a interna, sem o saber. Certamente havia um “buraco” psíquico, um vazio de sentido. A metáfora sugeria, ainda, a ideia de uma guerra, cujo inimigo mortal lhe era desconhecido, do qual se resguardava. Ela não suportava ver este inimigo dentro de si - afeto sem representação, o vazio, um “buraco”. Chamou-me a atenção o termo “aquilo”, aludindo ao buraco, seguindo-se de “isto”, em referência a ela mesma: “isto me sufoca, é apavorante”. **Aquilo**, enquanto realidade objetiva, distante dela, foi usado como meio de nomear o **isto**, o íntimo inominável, e que carecia de sentido (aquilo = isto).

Então eu disse: “você deve estar se referindo a alguma coisa dentro de você, algo insuportável”. Em outra sessão, a paciente relatou uma experiência de infância, nunca mencionada. O tratamento avançou, significativamente, a partir daquela “nomeação metafórica”.

Muitas vezes, é a partir do exterior que é possível fazer referência ao que se encontra no interior, e na tentativa de fazer representar o afeto o corpo funciona como palco, intermediário entre o objeto mencionado e a experiência afetiva do trauma⁶⁵. Lacan (1975/2002), no Seminário 22, disse que a área entrelaçada do Nó Borromeano é o campo da existência. Ela *ex-siste* às consistências do Real, do Simbólico e do Imaginário. O *ex* é o que faz contorno, um fora que, ao mesmo tempo, não deixa de ser dentro, porque dá consistência a este último, de modo que um não se sustenta sem o outro. No caso que relatamos, o imaginário predomina, sobrepõe o Real para, só assim, servir ao simbólico, este que irá se sobrepor ao imaginário. Ao apontar o objeto externo (“aquilo”), a paciente, aqui em questão, toma-o como objeto-imagem de si mesma, fazendo referência ao objeto interior; o objeto externo dá consistência ao que está dentro. O fora, como metáfora, não deixa de ser dentro. Dizendo melhor, o objeto externo empresta nome, provisoriamente, ao que não tem representação. Então, o sujeito se situa diante do seu próprio sofrimento, podendo contornar a experiência do trauma. Este caminho conduz ao Real, causando-lhe um furo, pelo qual algum fragmento desse não representável pode ser representado, levando o sujeito, finalmente, à fala sobre sua dor.

O efeito de sentido

Lacan (1975/2002) distingue o dizer do blá-blá-blá. O dizer é aquilo que faz nó, ele acontece quando o inconsciente diz. No blá-blá-blá pode surgir um dizer. Na livre associação, pelo blá-blá-blá, há muita palavra que desliza, de modo que não há cadeia e tudo se dá numa única dimensão: a do Real, do Imaginário ou do Simbólico. Não há conflito, neste caso, porque falta trânsito entre as dimensões. A intervenção do analista é no sentido de fazer o nó, ou seja, não deixar a palavra deslizar, simplesmente. No ato impensado se encontra o Real, como também a possibilidade de alguma articulação simbólica. Por isso que o papel do analista é fazer o nó, ou, o que dá no mesmo, levar o

⁶⁵ No Capítulo I tratamos da questão interior/exterior na perspectiva freudiana do *escudo protetor* do aparelho psíquico. Citamos, também, a superfície de Mobius.

analisante a fazê-lo. O enodamento se dá com o impacto, até certo ponto. Uma corda solta, diz Lacan, desliza no espaço, aleatória e dispersamente; enquanto que, segundo o que entendemos com isto, uma corda enodada impõe um trabalho ao sujeito porque implica uma cadeia significativa, o que produz efeito de sentido, um dizer, porque nele se encontra implicado o inconsciente. Sob a tensão do nó, o sujeito se vê em peleja com o Real, como diz Lacan:

o efeito de sentido a se exigir do discurso analítico não é Imaginário, não é também Simbólico, é preciso que seja Real. (...) se está habituado a que o efeito de sentido se veicule por palavras e não sem reflexão, sem ondulação imaginária (Lacan, 1975/2002, p. 76/77, tradutor não identificado⁶⁶).

O efeito de sentido, no nó borromeano, encontra-se na junção do Simbólico com o Imaginário.

Observamos, a partir de Lacan (1975/2002), que a fala está sempre cruzada pelo desejo, por isso o desencontro entre aquele que fala e o que escuta. Ainda que eu não compreenda o que o outro diz, porque o dito não me traz sentido algum, mesmo assim a fala dele tem sentido. Não se trata de um dizer vazio, descartável. O problema é que o sujeito não sabe dizer bem o que precisa, nem mesmo o que precisa ser dito. Lacan afirma que no blá-blá-blá emerge um sentido, uma determinada verdade, embora o sujeito diga coisa diferente daquilo que ele pensa. Trata-se da repetição de uma palavra, que, no contexto clínico, se repete com diferença. Por isso, quase sempre quando pensamos que entendemos o que o outro quis dizer, estamos enganados. Então, do ponto de vista clínico, é necessário sempre contar com a dúvida, com o tempo. Além de ter que buscar o sentido da palavra do analisante, por meio da palavra do analista, há que se levar em conta a função da fala como terapêutica.

O êxito do trabalho terapêutico se dá pela tomada de consciência. Freud (1937/1975b) utiliza o termo *construção* para designar o trabalho psíquico pelo qual são dadas novas significações à experiência afetiva do trauma. Trata-se de fazer circular os afetos, estabelecendo uma “rede” de sentido, a qual mobiliza o sujeito. O que até então se repetia como ato, tende à ruptura, capacitando o analisante para o trabalho

⁶⁶ «L’effet de sens exigible du discours analytique n’est pa Imaginaire, il n’est pas non plus Symbolique, il faut qu’il faut’il soit Réel. (...) Parce que d’un autre côté, il est bien clair qu’on est habitué à ce que l’effet de sens se véhicule par des mots et ne soit pas sans réflexion, sans ondulation imaginaire»

perlaborativo, no sentido de conter a circulação pulsional do mesmo, para investir no campo das representações.

Para Bernardes (2003) *perlaboração* (Durcharbeitung) é o termo utilizado por Freud para se referir, especificamente, à construção, o trabalho psíquico, que acontece na análise. A Perlaboração se refere a um trabalho intenso e continuado, pelo qual se examina uma questão a fundo, que exige muito esforço psíquico do sujeito. As considerações de Bernardes, segundo nosso entendimento, é no sentido de que, o trabalho do aparelho psíquico, implementado pela fala, significa uma forma de repetição. Isto é, na medida em que a pulsão se repete como Real do trauma, o aparelho psíquico, por outro lado, repete no sentido de produzir uma representação:

perlaborar é remeter-se ao trabalho, re-trabalhar, continuar quantas vezes for necessário, prosseguir por cem vezes ou mais (atravessar de ponta à ponta), até onde for preciso, à dimensão em que as palavras possam dizer, que se faça falar o não-dito (Barbosa Neto, 2010, p. 50).

Neste caso, a repetição pela palavra dá sustentação ao processo analítico, sobretudo nos momentos de maior resistência.

No romance *A repetição* (Handke, 1988, p. 61), Filip conta como, aos poucos e a duras penas, a inscrição da palavra indicava a tomada de consciência: “a experiência passava a tornar-se-me consciente, definível, verbalizável, traduzível em palavras, e por isso a recordação, para mim, não é um mero lembrar” (p. 61).

A *construção*, em Freud, leva à tomada de consciência. Segundo Rosenfeld (1998), *Annahme* é o termo mais apropriado para a tomada de consciência no sentido freudiano, ele representa mais do que “tomar consciência”. *Annahme* é a abolição da distância do objeto recalcado, “é deixar de olhar um espetáculo externo, é o fim da ilusão da exterioridade” (Idem, p. 132). É reconhecer-se no estranho, adotando-o. Rocha (1994) afirma que o eu só se compromete com o estranho na medida em que o paciente fala na primeira pessoa. O autor faz uma crítica aos métodos terapêuticos de sugestão. Neste caso, diz ele em outro trabalho, não há espaço para a linguagem: “nas técnicas hipnóticas da sugestão, o cliente falava sempre em segunda pessoa, porquanto dizia apenas o que o hipnotizador e o sugestionador ordenavam” (Rocha, 2003, p. 167).

O trabalho psíquico, mesmo quando obtém êxito, encontra limites. Voltando-se a Handke, isto pode ser ilustrado. Filip explica o limite do processo da tomada de consciência: “nenhuma frase chegava até o fim, que todas as frases eram interrompidas,

rejeitadas, cortadas, distorcidas, invalidadas” (Handke, 1988, p. 26). Para Filip, o indizível habita um lugar, o do impossível, pois mesmo o objeto estando presente não se é capaz de contá-lo a ninguém: “aprendi o que significa perder a fala – não só um emudecer perante os outros; também nenhuma palavra, nenhum som e nenhum gesto mais perante si próprio” (Idem, p. 26).

A clínica do Real

Muitas vezes, o trabalho psíquico não avança, apesar de a situação analítica ter oferecido todas as condições possíveis. Ao invés de simbolizar, o paciente se mantém no estado de gozo, repetindo irremediavelmente. Na atualidade, a clínica se volta para o debate quanto a esta situação, considerando que nosso maior desafio não é o efeito do recalque, como na época de Freud, mas o Real do trauma, sobretudo o gozo. Isto é, no contexto clínico do tempo de Freud, vigorava a primazia do simbólico, forma de organização operada pelo sujeito devido a sua orientação vertical: referência central na constituição do sujeito, modelo único pelo qual ele não se perdia. Na atualidade se pensa a primazia do Real, efeito de uma orientação horizontal no desenvolvimento do sujeito, que produz um não-sentido: ao invés de preso ao passado, ele se confronta com um vazio de futuro ao “não saber o que quer”, “nem o que poderá fazer” diante do mal-estar indeterminado. A clínica se depara com o sujeito esvaziado de conteúdo interior, mobilizado por força de contingências externas, sobretudo mercadológicas, que o determinam, por isto incapaz de concatenar o tempo passado-presente-futuro como unidade.

Na vida do sujeito, há experiências que não foram integradas ao psiquismo porque não puderam ser significadas. Na época do acontecimento, o sujeito não teve maturidade suficiente para absorver a magnitude de excitação, na condição em que ela se apresentou. A excitação intensa que não pôde ser assimilada pelo psiquismo se mantém no corpo como gozo: pura intensidade, efeito de um misto de pavor, repulsa, prazer, dor impossível de representação. Seus efeitos, depois de algum tempo, aparecem, em seguida desaparecem, para, na vida adulta, reaparecerem de forma insuportável. Não há como se “julgar” o acontecimento da infância: teria, por exemplo, a criança sido abusada sexualmente, sofrido violência física, abandonada? Nenhum desses aspectos determina o sintoma atual do sujeito. No entanto, estes vestígios podem ter contribuído para a formação de uma cena fantasmática no inconsciente, que se

apresenta como emoções ainda carregadas de pavor, como o foi na época, mas ainda inassimilável, de modo que o sujeito sente mas não tem nenhuma ideia do que se trata. Essas experiências retornam em ato: o sujeito procura reviver a dor do passado, mesmo que ela tenha sido demasiada violenta e faça perdurar o sofrimento, e goza com ele.

O sujeito procura contornar um estado anterior de seu desenvolvimento, isto é, capturar o gozo para restaurá-lo no presente. Isto quer dizer que, na vida adulta, ele tenta encontrar uma situação de perigo semelhante àquela experiência para revivê-la. O ideal seria, desta vez, uma condição pela qual o pavor e o ato compulsivo pudessem dar lugar à angústia e a palavra, que lhe faltaram à época do trauma. Naquele tempo, o fator surpresa não permitiu a defesa pela angústia, devido à sensação de perigo iminente. Ao invés disto, deu-se o pavor como efeito paralisante. Neste ponto, observamos o lado positivo da repetição, no contexto clínico: a experiência traumática se apresenta para ser “revivida”, e desse modo questionada.

O retorno ao estado anterior, ao momento do trauma, estado desorganizado do eu, apresenta-se, simultaneamente, em dois níveis: 1) um movimento que se explicita na linha do tempo como repetição do mesmo; 2) um movimento subjetivo impulsionado a partir de elementos inconscientes que visam poder se expressarem. Esse viés da repetição não é reconhecido pelo sujeito. No primeiro caso, o igual é apenas aparente, há uma ligeira diferenciação em cada ato repetido.

Podemos ver isto em Lacan (1964/2008): por um lado, o sujeito repete a experiência do trauma, aparentemente idêntica, por outro, ela é diferente. A repetição do “mesmo” é uma força do Real, que insiste através do sintoma “igual”, enquanto que a repetição diferenciada se daria no contexto da contagem, isto é, cada vez que o problema se repete ele pode ser visto como significante, e cada recaída encontra-se como sequência, ou elo, entre o anterior e o futuro. Na situação analítica, o conjunto é uma cadeia significante, por isso tem uma função. Ao relatar sua história, o analisante repete, conta, detalha, e nisto aparece a diferença. Ele erra as contas, mas tem o inconsciente cujo lugar o analista ocupa, que também conta.

Ao contar sua história, o analisante leva em conta seu passado traumático. Se ele conta/leva em conta, esse pode ser o caminho para se dar conta da repetição e do ato impensado da sua repetição, porque sob efeito da fala, ele se torna ativo e, desse modo, se invertem as condições: ao invés de um passado que desestrutura o presente, este pode se converter em ação que altera sua visão sobre o passado (mesmo não o ressignificando), isto é, o sujeito passa de passivo a ativo. O paciente não conta tudo

que se relaciona com suas experiências; ele conta, repete suas história, a história do sintoma, mas não se dá conta de suas conexões. Esse repetir, portanto, produz diferença, ainda que se queixe, a princípio, de que “tem dito a mesma coisa”. O problema é que tal diferença não aparece para o sujeito, ele persiste na “cegueira”, então conta, reconta, revive a experiência do trauma e, ao invés de mobilizar a cadeia significante, reforça o gozo, revive-o simplesmente, como se não quisesse saber de sentido algum; por isto não há furo no Real. A partir dessa dificuldade, Lacan pensou a clínica do Real e, nela, o que ele denominou de *Sinthoma* (*sinthome*).

Sinthoma é a prevalência, no sujeito, de fenômenos que resistem à palavra, incapacitando-o de endereçar-se ao Outro. São fenômenos primitivos que nunca foram nem podem ser falados, e não se encontram na ordem do desejo. Por isso, não há endereçamento; é o puramente pulsional que se repete na ordem do gozo. A pessoa não associa livremente, desvia-se de qualquer possibilidade do trabalho psíquico e tende ao ato.

A clínica do Real se destaca em função da demanda do mundo globalizado, marcado pelo declínio da função paterna. Lacan (1976/2007) articula este declínio ao desenlace das dimensões do Real, do Simbólico e do Imaginário, cujo nó perdeu consistência. Ele pensa um quarto nó, possível de atar essas dimensões, dando suporte ao sujeito. O objetivo é fazer com que este encontre um saber fazer com o *sinthoma*, canalizando-o para uma invenção singular, e que quer dizer responsabilização pelo ato. Ele precisa se posicionar diante do seu sofrimento, reinventar um jeito de obter algum tipo de satisfação, uma felicidade não no sentido patético do gozar.

Para se pensar essa clínica, no contexto da atualidade, apresentamos um caso estudado num hospital psiquiátrico de São Paulo, citado por Jorge Forbes (2012a). João, 63 anos, era louco. Esta certeza vinha dos médicos, dos familiares e dele próprio. Tinha como refeição “um manjar dos deuses”: escolhia um pedaço de suas fezes, punha numa tábua de carne e, depois de desprezar as pontas, cortava em pedacinhos, salgava para tomar com cerveja gelada. Aconselhado por uma entidade, segundo ele, subia num ônibus, aleatoriamente, escolhia uma pessoa (devia ser homem) e dava-lhe violento tapa, com a mão espalmada, sobre a orelha.

Há mais de 20 anos João perdeu o filho mais velho, morto por ladrões enquanto dirigia sua motocicleta. O pai, mecânico de automóveis, chegou logo após o crime: “(...) viu seu filho prostrado, com a cabeça dilacerada pelos tiros e pelo choque com o asfalto; ‘com os miolos saindo pelos buracos’. (...) jogou-se em cima do corpo e,

desesperadamente, tentou recolocar os pedaços de cérebro para dentro da calota craniana despedaçada” (Forbes, 2012a, p. 98).

Na entrevista de tratamento, quando era solicitado a detalhar o “encontro” com o filho morto, angustiava-se. Foi-lhe dito da possibilidade de haver semelhança entre a “investida de colocar os miolos para dentro da calota craniana aberta” e o “comer as próprias fezes”; em ambos os casos, punha-se para dentro do corpo o que havia escapado.

Segundo nosso entendimento, João repetia, e gozava. O registro do caso aponta que o ato do pai representava a morte do filho como algo do presente, e que seu relato sobre a peculiar gastronomia era recorrente e feito minuciosamente, valorizando-se o fato da morte do rapaz como de importância social, algo “comovente para todo mundo” (Forbes, 2012a, p. 97-98). Ele se angustiava quando se passava da generalidade comovente à singularidade do fato.

O comentário de Jorge Forbes, ao apresentar esse recorte clínico, é que a interpretação, neste caso, não dá conta; o simbólico é insuficiente. Ele entende que essa equivalência simbólica “filho-fezes” é transitória, por isso não soluciona, sendo preciso ultrapassá-la para inventar algo “fora do protocolo do inconsciente” (Forbes, 2012a, p. 102). Isto justifica a clínica do Real.

Para Forbes (2012a), a análise, na atualidade, funciona mais para o cliente poder lidar melhor com seu estranho, se tornar melhor para consigo e com os outros, apesar do indecifrável difícil de suportar. A pessoa procura o analista porque não sabe o que fazer diante da profusão de escolhas possíveis. O autor observa que o homem de hoje se encontra “desbussolado” (Idem, p. XXIV). Em contrapartida, pensamos, a partir do termo utilizado, o homem GPS. A bússola orienta, aponta, indica a direção e norteia pontos essenciais, como o modelo vertical de referência, restando ao seguidor decidir e traçar o caminho, conforme as conveniências e singularidade de si e da circunstância. Por outro lado, o GPS conduz, leva o sujeito, passo a passo, conforme um programa preestabelecido, até o final da jornada, de modo que ele não tem a noção clara do percurso realizado.

O papel do analista, aqui, é promover um ato (gesto, som) com o próprio corpo, gesto que impacta analista e analisante, ausência de fala que leva em conta o Real no corpo. Já que a palavra não tem eficácia de captura, certos movimentos do analista poderão surpreender o sujeito, de modo que ele se perceba, de alguma forma, no que se encontra implicado, o “eu sou assim mesmo” e pronto.

Na clínica do Real há a primazia do não-inscrito. O analista intervém incisivamente: ele propõe um corte (ao invés da associação livre), provoca um espanto do sujeito diante do lugar comum do seu ato repetitivo, pelo qual ele possa se notar. A palavra, neste contexto, funciona como ato que surpreende. Isto é necessário porque o analisante se encontra na posição imaginária: ele não está dividido, não há alteridade pela qual possa corrigir/ser corrigido e, por isso, é totalizante; isto é, ele não duvida, de modo a não perceber sua posição psíquica, e mantém-se sob uma visão unilateral, sem possibilidade de questionamento. No eixo imaginário a relação é com o semelhante, não com o Outro.

Buscar o outro, simplesmente, é não admitir a alteridade, possibilidade de superar-se. O Outro não serve: “eu sou isto”, “sou assim porque passei por tal e tal coisa”, “tornei-me desse jeito porque me fizeram assim” – o sujeito está preso a um significante, impedindo a cadeia significante por toda a análise. Então, o tratamento se propõe conduzi-lo à procura de um arranjo; que diante do tropeço recorrente ele possa traçar alguma coisa, construir, juntar os “cacos” (afetos sem representação), rearranjá-los: “o que posso fazer com isso?”. Quer dizer, o sujeito tropeça, e repete o tropeço, mas neste curso ele “se toca”, como se o fantasma lhe dissesse: “olha eu aqui outra vez”, como a ironizá-lo – segundo sua percepção.

Do ponto de vista do nó borromeano, o Sinthoma é o quarto termo, isto é, um quarto nó. Neste caso, o nó de três desaparece, e tudo é “sustentado apenas pelo Sinthoma” (Lacan, 1976/2007, p. 41). O laço do sinthoma passa por baixo do simbólico (em dois pontos), por cima do Imaginário (em quatro pontos) e por baixo do Real (em dois pontos). Ele incide apenas sobre o I, porque não alcança nem o S nem o R. caso se corte a argola do sinthoma, todos os outros anéis se desprendem. Enquanto o nó de três produz amarração, cuja palavra faz furo no Real, no nó de quatro anéis, a princípio, o Real, o Simbólico e o Imaginário estão soltos. A falta de consistência desse nó é por conta do imperativo do gozo, se sobrepondo a operação do Simbólico. Então, a palavra não dá conta, sendo necessário o sinthoma para enlaçar, um gesto de amarração para que o laço não se desprenda, e o sujeito se sustente dentro do seu modo de gozar. Então, o sinthoma se impõe como “**alguma coisa** que permite ao simbólico, ao imaginário e ao real continuarem juntos, ainda que (...) nenhum mais segure o outro” (Lacan, 2007, p. 91, negritos nossos). Essa alguma coisa é o quarto nó, que prende o S com I, a ponto de manter o Real no nó. Ou seja, o sinthoma é um jeito de fazer diante da impossibilidade

do simbólico; como afirma Siqueira (2014⁶⁷), ele “implica um saber fazer alguma coisa com isso em relação ao que se descobriu como modo de sustentação, de modo que não leve o pior, mas que amarre”.

Com a descrição desse arranjo, pretendemos esclarecer, da melhor forma possível, a dinâmica da estrutura psíquica pensada por Lacan no contexto clínico, considerando, sobretudo, a relação da dimensão simbólica com a do Real em diferentes condições da sua estruturação.

Para efeito de compreensão sobre a função do *sinthoma*, Lacan (1976/2007) utiliza a metáfora da luva da mão direita que, avessada, serve a mão esquerda, por falta de outro jeito. Neste caso, não se dá o “encaixe” simbólico pelo nó borromeano que segura as três dimensões (RSI), mas um jeito para que elas não se soltem. Isto é, no nó borromeano, o Real permeia o S e o I, de modo que a cadeia significante pode operar. Neste processo, só o I sobrepõe o R, ao tempo em que o S incide sobre o I, produzindo algum sentido; este, portanto, se encontrando entre o imaginário e o simbólico. O *sinthoma* não segue essa estrutura.

Na clínica do Real, segundo nosso ponto de vista, o objetivo é fortalecer, de alguma forma, esse arranjo, capaz de manter o sujeito numa certa integralidade, diante da compulsão alimentada pela instância psíquica mais primitiva, o Isso, ainda que o sujeito não queira saber do sentido. Ele precisa levar em conta, pelo menos, sua limitação, o ponto fraco, fazendo deste, muitas vezes, uma sustentação – a neurose como achado. Neste ponto, observamos que a clínica do Real não desconsidera a possibilidade de simbolização; mas aposta que alguma coisa nova possa acontecer, e outro aspecto da vida do sujeito venha à tona, que um sintoma possa se produzir e sustentar o trabalho psíquico, do sujeito, em direção à construção do futuro.

Repetição e criatividade no contexto clínico

Em 1918, na Cidade de Budapest, aconteceu o 5º Congresso Psicanalítico Internacional. Nele, Freud fez um pronunciamento, pelo qual justificou o fato de a psicanálise não ser acessível a grande número de pessoas. Ele disse, no entanto, que haverá um tempo em que a neurose se tornará algo muito preocupante, e o Estado custeará tratamento psicológico a uma população mais abrangente da sociedade: “mais

⁶⁷ Siqueira, E. (2014), fala durante o trabalho da pesquisa.

cedo ou mais tarde chegaremos a isso” (Freud, 1918/1976, p. 210). Encontramos-nos nesse tempo. Novas patologias desafiam os analistas, provocando discussões científicas no sentido do não abandono dos casos mais difíceis, que aparecem com grande frequência.

Acreditamos que Freud se referiu às patologias que haveriam de surgir e, sobretudo, à condição do analista diante desse quadro. Agora, não são mais as guerras, como no tempo de Freud, que produzem a violência traumática e geram, por exemplo, os sonhos de repetição. As pessoas, com frequência, procuram o analista para questionar o próprio destino: “por que estou condenado ao fracasso?”, “por que não consigo sair disso que me prende?”, “como explicar essa minha falta de alternativa?”, “preciso encontrar uma saída, já não suporto mais”.

Vemos a condição do analista em dois sentidos: um relacionado à análise pessoal, o outro à sua função criativa, a qual relacionamos ao que chamaremos de disposição interna do analista. A criatividade, como produção do inconsciente do analista, suscitará criatividade no analisante - uma relação de inconsciente para inconsciente. Para esta questão, nos apoiaremos nas considerações clínicas de Marucco (2009), nos argumentos filosóficos de Kierkegaard (1843/2009a) e na análise filosófica de Cortés (1985).

Observamos que a disposição interna do analista, considerando sua análise pessoal, inclui a criatividade. Para Freud (1937/1975b), cabe ao analista a tarefa de ajudar a construir algo no sentido de fazer representar o objeto perdido, a partir de vestígios deixados por ele, isto é, dos seus “traços”. Então, deve haver, inclusive, criatividade, pela qual se construirá algo novo; o analista tem que ser criativo a ponto de capturar ou agregar significantes.

Não é o sentido que o analista cria, porque o sentido não é qualquer invenção. O analista cria condições para o analisante produzi-lo. Acontece que não há materialidade do objeto e, por outro lado, o analisante se previne contra qualquer indício que o leve à experiência em questão: primeiro ele traz uma “teoria” sobre seu mal-estar (“sou assim porque na infância passei por isso ou por aquilo”), depois, se atém às lembranças encobridoras (Freud, 1899/1976). Para Figueiredo (2003, p. 36), o sentido não está no afeto, nem na linguagem, por exemplo; ele não está em lugar algum, por isso tem que ser elaborado. Fazer sentido é dar passagem do afeto à linguagem: “que os afetos passem às linguagens, que as linguagens passem aos corpos, que os corpos passem aos afetos, que cada um dê passagem aos demais”.

Quando Lacan (1959/2002) observa o “apagamento do rastro”, ele se refere à manifestação do desejo do sujeito, e que não pode ser dito. Ao por uma barra sobre o rastro, barra-se o saber a respeito do objeto; ao se por outra barra sobre essa barra, barrando-se a barra (duas barras na forma de uma cruz) tem-se a cadeia significante: uma barra que se opõe à outra, anulando esta e, desse modo, abrindo possibilidade de novos sentidos. Diante do objeto perdido irremediavelmente, tem-se o significante como testemunha da existência dele, sem o revelar. Assim, permite-se algum sentido ao que não tem.

A construção do sentido é objeto de “cura” na medida em que faz representar o afeto; isto implica, para o sujeito, investimento em função de um renascimento de si mesmo. O analista não viveu a experiência do analisante, e não dispõe da materialidade do objeto perdido, por isso sua criatividade é fundamental. Pensando a metáfora freudiana do “soterramento”, observamos que a Cidade de Pompéia, na sua materialidade, foi descoberta pelo escavamento. Ressurgiram ruas, partes de casas, até corpos na posição em que haviam sido cobertos pelas cinzas vulcânicas, mas o sentido da vida houve que se construir: os costumes, espíritos dos negócios, tipo de relação entre as pessoas, enfim, o que representava a vida para elas. O significado disso tudo não foi pura invenção dos investigadores, nem reprodução de uma materialidade perdida, foi resultado criativo, a partir de vestígios encontrados.

Para Marucco (2009), o “soterrado”, ligado à compulsão à repetição como expressão da pulsão de morte, faz parte do núcleo oculto do psiquismo, situado entre o recalçado e o id, muito mais próximo deste último. O “arcaico”, que surge no ato do sujeito, está ligado, muito mais, ao id do que ao recalçado. Os afetos estão vinculados a experiências tão remotas da vida da pessoa, que escapam a toda significação possível. Por isso, tornam-se “ingovernáveis”, manifestando-se como repetições não representadas, ou irrepresentáveis, bloqueadoras do processo terapêutico. É isto que determina o sujeito, o qual “parece ficar prisioneiro do destino, desse tempo interrompido, coagulado, na repetição daqueles primeiros ‘vestígios’” (Marucco, 2009, p. 198).

Observamos que a repetição dos “primeiros vestígios” se consolidou por um longo tempo e precisa de tempo para se recriar. A ideia da análise, na atualidade, muitas vezes é refutada em nome de uma cultura marcada pela rapidez do tempo. Na nossa experiência clínica, recebemos pessoas que reivindicam um método terapêutico apressado, sobretudo que exija menor esforço, ou quase nenhum. Algumas perguntam

se não utilizamos a hipnose. Ao contrário, no lugar da pura técnica, o analista precisa fazer criar o tempo, remeter o sujeito à sua própria interioridade. É desse modo que as marcas da experiência irrepresentável podem ser ressignificadas no tempo da subjetividade. Enquanto preso ao “tudo-agora”, o indivíduo apenas repete, e se mantém a desconexão passado-presente-futuro. Cabe ao analista, fazer interromper essa repetição do mesmo, rompendo-se o curso do destino do sujeito, o que pode ser feito ao quebrar a sucessão de atos.

Marucco (2009) propõe uma clínica que leve o sujeito à construção da novidade, verdadeiro ato criativo, ao invés da reconstrução da verdade material. O tempo freado pela repetição do trauma deve ser “animado”, isto é, investido como movimento, e isto é possível a partir da “presença do analista, envolvido com todo o seu ser e o seu saber na tarefa analítica” (Idem, p. 206). Isto tem a ver com a sua análise pessoal, a qual acompanha o transcorrer da história do processo de cada análise.

O que entendemos, a partir desse contexto, é que deve haver, durante a análise, um processo de construção, que tente integrar a história fragmentada do sujeito, numa tentativa de unir o que fora desligado. A criatividade do analista ocorre ao considerar a análise um “aspecto” (fragmento) da vida do analisante, e nesse “aspecto” histórico, diante do outro “aspecto” do analista, possa ser tecida uma ligação, fazendo-se fluir a pulsão estagnada. É o que nos parece dizer Marucco:

com essa postura, a função analítica não só implica uma posição de ‘suposto saber’, mas também inclui (...) os afetos do analista, com seus efeitos de linguagem (...) inclui o inconsciente inédito [o não analisado] da pessoa do analista, que é posto a vibrar pela repetição pura [ato] do inconsciente do analisando” (Marucco, 2009, p. 206).

Criatividade na dialética da repetição

Ao aliar a criatividade à técnica, o analista suscita o ato criativo do analisante. Uma análise filosófica nos mostra que a repetição, em si mesma, é criativa, cabendo à psicanálise considerar o tempo dessa criação.

Segundo Cortés (1985), repetição é um processo constituído de dois elementos que se movimentam dialeticamente: evocação do passado e criatividade. Quer dizer, quando acontece a repetição, se evoca e se cria. A evocação está na ordem do igual, do repetido que não se modifica, o aqui-agora do ato repetitivo. Por ela, a pessoa encontra-

se ancorada no passado. A criação, por outro lado, é da ordem da diferença, e representa o ponto de ruptura do igual. Criar representa a subversão do ato repetitivo. A análise filosófica pensa a repetição como um processo que se estrutura por séries de evocação e séries de criatividade. Nunca repetimos o mesmo, a igualdade é só aparente. Quando repetimos, estamos criando; quando supomos criar, estamos repetindo.

A série evocativa mantém o fio da uniformidade, reinstala a atualização do idêntico. Ela atua como resistência ao ato criativo, pela qual se estrutura uma serialidade contínua, e, nela, a aparência de plenitude. Neste caso, rompem-se as diferenças e a falta se mantém opaca. Evocar o mesmo é repetir o anterior no agora, perdendo-se o sentido da criação. No entanto, essa evocação tem um lado positivo, pois, mesmo suprimindo o ato criativo, ela possibilita uma ruptura de si mesmo, dando lugar à criação.

A série de criatividade representa o não habitual, uma marca que quebra a continuidade temporal da série repetitiva. Ela é o cumprimento de uma falta na série sucessiva do acontecimento, e desestabiliza a repetição (do igual) na medida em que se propõe a preencher o vazio da falta, fazendo surgir uma nova ordem. No entanto, a criatividade não completa a falta. Se assim fosse, deixaria de ser criativa. A série criativa conserva a ideia de incompletude, seu caráter criador consiste em apontar, cada vez mais, o vácuo, a falta. Uma vez estabelecido, o ato criativo (como série) é suspenso pela produção do igual (também como série) que se impõe, e, posteriormente, dá lugar ao ato criativo. Essa transição deve ser compreendida não como uma sucessão, mas num tempo dialético: cada uma, enquanto se sobressai, conserva a outra: “toda criação implica uma crise dialética, uma luta de oposições, na qual a diferença deve impor-se à rotina no vazio da falta (...)” (Cortés, 1985, p. 18, tradução nossa⁶⁸).

A repetição do mesmo não tem sentido, ela se mantém sob a aparência de uma completude, como se não houvesse falta. A criatividade, por outro lado, produz sentido para atender à demanda do vazio, a preencher uma falta; ela “surge, então, impondo um sentido a uma falta (...)” (Cortés, 1985, p. 19, tradução nossa⁶⁹). Quando Lacan (1962/2011, p. 58) observou o *traço* na contagem primitiva⁷⁰, ele nos fez ver que, pela interpretação, é possível se revelar a diferença no igual. A princípio, todos os traços são idênticos: o segundo, por exemplo, é igual ao décimo. A interpretação leva à descoberta

⁶⁸ “toda creación es una crisis dialéctica, una lucha de oposiciones, donde lo desigual debe imponerse a la rutina en el vacío de la falta”.

⁶⁹ “surge entonces imponiendo un sentido a una falta”.

⁷⁰ Voltaremos a fazer referência ao *traço* na sequência deste capítulo.

do desigual, que rompe a série contínua da repetição do mesmo. Aparece, então, o oculto, isto é, aquilo que constitui a repetição diferente.

Observamos que sem a criação não há evocação do passado, e sem a evocação não há criatividade. A falta faz surgir o ato criativo, enquanto que a presença do suposto objeto da falta faz cessar esse ato, emergindo a repetição do mesmo. Toda repetição acontece como instância possibilitadora do ato criativo.

As séries, na repetição, podem adquirir caráter de continuidade ou de descontinuidade. A continuidade mantém a evocação como estrutura estática, tendência a se estabelecer constante, resistindo a qualquer mudança. A série contínua se desenvolve progressiva e acumuladamente, sem pausas, sem interstícios ou rupturas de si mesma. Ela se estabelece a partir da ruptura da criação, com dois objetivos: evitar a reapropriação do ato criativo e estabelecer uma serialidade. Contudo, ela é paradoxal: apesar de estática, tem em si o possível: marca da criação instalada no núcleo da evocação do mesmo, que emerge como expectativa do fim da serialidade contínua. Isto quer dizer que na própria evocação do mesmo há o “germe” do possível, da saída, a possibilidade de ruptura, do novo, do renascer. Queremos dizer que a ruptura não vem de fora, ela é gerada a partir da própria repetição do mesmo, que a contém. A identidade, ela própria, tem a possibilidade do não idêntico.

Parece não ser difícil ver isto na clínica. O sintoma traz, em si, a possibilidade da cura. O Autômaton tem, por trás, a Tiquê. Assim também no sentido biológico: o ferimento traz, nele próprio, a condição de reversibilidade. Isto é, a abertura do tecido muscular que é são, tem, em si mesmo, a tendência a cicatrizar. Por outro lado, o tecido são não tem esta tendência, o que pode lhe ocorrer é o ferimento.

Cada série da repetição tem a outra como “outro” de si mesmo, isto é, espelho pelo qual a série vigente se “questiona”. Cada momento (serial) tem a pretensão de “uma permanência ou de uma criação sem término”, de modo que o ‘outro’, para cada momento, é o espelho pelo qual se sustenta a possibilidade de mudança: “O ‘outro’ é o término da utopia (...) [da] ilusão-crença que cada momento conserva em seu núcleo” (Cortés, 1985, p. 82, tradução nossa⁷¹). A série que causa ruptura, ao interromper uma serialidade, conserva esta em sua instância. Esse “outro” de si mesmo “se apresenta sempre como ideia regulativa [regula a mudança, por um contraponto, dando limite

⁷¹ “El ‘otro’ es el término de la utopía. (...) ilusión-creencia que a cada momento conlleva en su núcleo”.

àquilo que permanece, para que não seja imutável] no sentido do cumprimento efetivamente atualizado” (Idem, p. 83, tradução nossa⁷²).

Descontínuo é o caráter da criação. Esta refuta qualquer continuidade estabelecida. A criação visa o infinito, tendo-se a plenificação total como impossível de se cumprir. O ato criativo, como descontinuidade, traz em si a “certeza” de situar-se no campo do impossível, cuja realização é sempre parcial, vendo a si mesmo como precário. Criar é romper o cerco da continuidade, transcender, abrir-se para o futuro.

Em resumo, a análise filosófica mostra que a repetição não se reduz a um único movimento, uma força contrária faz surgir a ruptura, e, dela, a diferença. A ruptura transforma a repetição em criação, e vice-versa. É um processo de abertura que dá movimento à repetição, impedindo-a de uma circularidade sem saída. A ruptura eleva cada série à outra instância, atualiza possibilidades e volta às atualizações dadas para reatualizá-las, continuamente. Ruptura “é a marca da diferença que determina a clausura provisória de um ciclo e o começo do outro” (Cortés, 1985, p. 70, tradução nossa⁷³). Logo, a diferença constitui lugar de nascimento, fonte que dá origem à criatividade.

Articulando essa análise à ideia de Marucco (2009), observamos que o analista criativo aponta, na sua intervenção, à continuidade e, sobretudo, a descontinuidade da repetição no sujeito. Este deve se dar conta da sua fixação à continuidade e da subversão do seu tempo subjetivo, de modo que a pulsão possa circular. O papel da análise é dar relevo à criatividade como ato descontínuo, quando o sujeito diz sem saber o que está dizendo, quebrando a série de atos contínuos.

A clínica é lugar de ruptura na medida em que nela se faz quebrar a circularidade da série idêntica, conduzindo o sujeito a questionar sua condição: “sou doente”, “sou isso e aquilo”. A diferença, que surge através da ruptura, está implícita no desejo. Este tende sempre a romper a cadeia circular. Isso justifica a clínica da transferência como lugar onde a repetição se faz diferente.

O ato criativo encontra-se entre um ato de repetição e outro, ele é um interstício. Entre os movimentos de evocação do mesmo e a criatividade, há o *ato criativo intersticial*, pelo qual se alteram os dois movimentos: “em cada um deles subjace como possibilidade para se atualizar o outro” (Cortés, 1985, p. 51, tradução nossa⁷⁴). Pensaremos o interstício como espaço privilegiado da repetição, lugar da diferença.

⁷² “se presenta siempre como idea regulativa en el sentido del cumplimiento efectivamente actualizado”.

⁷³ “es la marca de la diferencia que determina la clausura provisoria de un ciclo y el comienzo del otro”

⁷⁴ “en cada uno de ellos subyace como posibilidad para actualizarse el otro”

O interstício é um lugar/não-lugar, considerando-se a cadeia repetição-criação-repetição-criação... como série alternativa num movimento dialético. A unidade repetição-criatividade se supera pela alternância das séries. Articulando-se isto às ideias de Kierkegaard, o indivíduo vive um desafio permanente, há luta de opostos e, nela, rupturas pelas quais acontece o processo de transformação. Existir é ato de sacrifício e de liberdade, fora da circularidade repetitiva. Para esse filósofo, o *estético* se encontra aquém desse movimento, pois repete os prazeres anteriores na tentativa do gozo absoluto, mantendo-se numa circularidade. Do mesmo modo, o *filisteu*, contido pela voz externa (da massa), repete o que sempre fez, porque todos fazem.

Observamos que a medicalização, conforme a cultura vigente, seda o sujeito, cerceando sua liberdade de questionar o mal-estar. Quando o indivíduo se identifica com o próprio diagnóstico que lhe é dado (“sou doente”, “sou psicótico”) inviabiliza a procura de outros meios pelos quais possa identificar-se como ser, cujo conteúdo interno lhe dê liberdade para produzir sentido, pelo qual ele próprio, posicionando-se, apresenta-se no mundo. Ao sujeito não é dado o espaço-tempo para reconhecer o sofrimento como inerente à vida, cuja superação o outorgaria a elevar-se como existente. Esse silenciar caracteriza-se como a falta de liberdade, pela qual se daria o ato criativo como interstício capaz de ruptura do estabelecido.

Quando Lacan (1962/2011) observou os traços de repetição em registro dos antepassados, primitivos que deixaram marcas de seus feitos, ele notou que o igual portava a diferença desde que se leve em consideração o tempo. Entre um traço e outro, há um tempo: entre o primeiro e o segundo, uma trajetória pela qual se inscreveu a diferença que se desdobra no segundo traço, depois no terceiro, assim como no quarto, quinto, etc. Os interstícios, embora subjacentes, produzem o sentido, neles se encontra o sujeito.

Essa observação tem o propósito de mostrar a clínica como lugar de ruptura, onde o idêntico é posto em questão, uma vez que, por trás dele há a diferença - Tiquê e Autômaton, na teorização de Lacan (1964/2008). A clínica se posiciona como interstício, espaço de possibilidade. O posicionamento do analista (quando intervém e pela sua abstinência à palavra) produz um espaço, no analisante, causador de tensão na medida em que o vazio e o estranhamento fazem produzir algum sentido.

A clínica proporciona as condições para que o sujeito possa fazer do passado (que também lhe é presente) uma *retomada*, a partir do trabalho psíquico, com a função de um renascer. Se na análise a repetição se expande, como havia dito Freud

(1914/1969), os seus interstícios também se evidenciam e se dilatam. O analista, aproveitando estes espaços, intervém no sentido de fazer com que o sujeito se dê conta e se disponha à criatividade.

Utilizaremos um recorte clínico (Barbosa Neto, 2014) para destacar as dificuldades de endereçamento, na atualidade, e certas condições engendradas pelo terapeuta, capazes de estabelecer o vínculo transferencial e manter o tratamento. Joana tinha 31 anos de idade quando procurou o tratamento. Nas primeiras entrevistas, não sabia definir sua queixa. Quando convidada a falar, trancava-se em um silêncio prolongado. Enquanto sofria, ela não sabia a respeito de si mesma. Depois, seu discurso foi se definindo num lamento: “sou incapaz, não sei o que estou procurando”.

Aconteceram duas sessões. Sem avisar, Joana não voltou na seguinte. A norma da instituição patrocinadora exigia o desligamento do paciente a partir de duas faltas sem justificativa. Observando sua necessidade, o analista alterou a regra, fez contato com ela, a qual lhe disse ter desistido do tratamento, justificando ocupações que a impediram de telefonar para dizer. E concluiu: “*Estou melhor, doutor, obrigada*”.

Joana foi lembrada do contrato: a desistência do tratamento deveria ser comunicada presencialmente. Foram-lhe oferecidas alternativas de horários. “*Não é preciso - disse – pode ser o mesmo*”. Mas ela não cumpriu o trato. Mais duas sessões esvaziadas e considerou-se a desistência. O procedimento de praxe do terapeuta era comunicar à coordenação do Programa a disponibilidade do novo horário, porém, ele descuidou-se desta vez.

Na semana seguinte, tarde de terça-feira, Joana telefonou (seu atendimento acontecia às quartas). Chorava muito e queria ser atendida com urgência. Disse ter pensado, já há algum tempo, informar sobre sua não desistência, e que somente agora pôde fazê-lo. No dia seguinte ela compareceu à sessão. Sob forte descarga emocional, fez uso da fala, e dali em diante o tratamento se deu de forma produtiva. A análise durou dois anos e meio. No final, eram visíveis as condições de mudança na vida da moça.

Joana encontrava-se no conflito entre a resistência ao tratamento e o desejo de fazê-lo. Ela realizou uma travessia, sem se dar conta, um “ensaio” para o tratamento. Por outro lado, o analista a acolheu de forma não calculada. A escuta se faz desde o primeiro contato com a paciente.

Não basta que o analista espere e escute aquele que o procura. Ele precisa escutar, desde o primeiro contato, as entrelinhas. Analista e analisante falam e se

escutam, ao mesmo tempo, e, mesmo nos “preâmbulos” desse processo, há um saber que ora surge, ora desaparece, sempre prestes a escapar. O analista se põe no lugar do Outro, na medida em que se dispõe internamente. Quando ele se propõe escutar o outro, verdadeiramente, o inconsciente (de ambos) se organiza em forma de mensagem.

A impossibilidade de restauração da perda e a ideia de renascimento na análise (perder e criar, ou: perder e ganhar)

Pela impossibilidade de um acontecimento ser repetido, o sujeito procura reconstruí-lo, repetindo patológica ou criativamente. No contexto da análise e da teoria da existência, observamos que, se o objeto foi perdido para sempre, a única saída é recriá-lo, porém de modo novo. A criatividade, neste caso, faz renascer, e, apesar da perda, há um ganho.

O objeto perdido o é, apenas, suposto, ele nunca existiu. É inútil manter-se preso a ele, uma vez que o sujeito não o conhece, nem é capaz de avaliar ou discernir a diferença entre o antes e o depois da perda. Por isso, a impossibilidade da repetição como da primeira vez. O que se repete é o desejo, não o que já foi. Na análise, a ressignificação da experiência traumática significa o acontecimento novo, diferente de tudo que já houve. No caso do filho que desaparece dos pais, ou se encontra sob o risco de morte, seu reaparecimento, com vida, apresenta-se sob um outro olhar. O filho torna-se um novo acontecimento, incomparável ao que fora antes.

O tempo do sujeito é subjetivo. A análise pode acontecer em um ou dez anos, e depois continuar, na privacidade da pessoa; ela dura o tempo do instante, cujo processo não é rápido nem devagar, é o tempo da vida do sujeito. Nesse processo, há um espaço em movimento, no qual o sujeito renasce a cada momento. Na hipótese de uma mudança rápida, se isto fosse possível, o psíquico seria fragmentado, impossibilitado na sua função ou mesmo transtornado. Porque ele tem seu tempo, e se este é subvertido, subverte-se, também, o sujeito, criando-se, desse modo, algo da ordem do patológico.

A verdadeira existência consiste de perdas e ganhos. À proporção que a vida impõe perdas ao indivíduo, ganhos ocorrerão, conforme o estado de maturidade que ele atinge nos seus estádios da vida. O nascimento do bebê acontece à proporção em que se dá a perda do estado de completude intrauterina, isto implica ter que respirar por si, alimentar-se, aprender a se locomover. Mais tarde, a criança deixa para trás o seio materno, as fezes, o espaço da exclusividade quanto à assistência do outro, e,

finalmente, a mãe. Então, se ganha o amor das outras pessoas (se ama outra pessoa). Na sequência, há que se abandonar a infância, abrir mão da inocência, substituir a maciez da pele; em contrapartida, se ganha a aventura da adolescência, nas suas descobertas, riscos e prazeres, também o vigor da sexualidade e os sonhos ilimitados. Depois, tudo isso se perde, a maturidade ocupa o lugar da rigidez do tecido físico, lisura da pele, substituindo o tempo dos “vinte e poucos anos”. Vem a velhice, que tira a agilidade da locomoção, o brilho dos olhos, faz pensar o termo *saúde*. No entanto, brilham os sonhos, e nem a morte os detêm, porque o homem a transcende: “que meu corpo seja cremado e que minhas cinzas alimentem a erva. E que a erva alimente outro homem como eu. Porque eu continuarei neste homem. Nos meus filhos”⁷⁵.

É necessário se fazer da perda um ganho. O desejo dá sustentação à vida, porque se instituiu da falta e faz esta perdurar, o que permite a eterna aventura da existência. O paraíso perdido do bebê é almejado até à morte, no curso da vida ele é pensado como outra modalidade, assim como o amor materno, que perdura e se mantém numa outra pessoa. Isto é, se a vida nos impõe perdas, inexoravelmente, é necessário esse reconhecimento, mas não só isto. Há que se criar, obter ganhos substitutos, o que significa recriar, a partir do perdido, abrir mão do que se foi em troca de uma recompensa simbólica. Do sofrimento implicado na perda, pode-se adquirir experiência, maturidade para lidar com as adversidades futuras, e isto sedimenta a interioridade. O indivíduo ético, em Kierkegaard, abriu mão do “voltar-se para a exterioridade” em função da interioridade. Quando entregamos o objeto ao assaltante, ganhamos a vida, e a materialidade dá lugar à subjetividade. Do ponto de vista psicanalítico, na media em que o novo ser assimila a Lei, ele perde o gozo e ganha o desejo. Na vida, a usura, o usufruir sem limites (e sem direito) é substituído pelas “trocas”, cuja palavra sedimenta a interioridade e, assim, a relação com os outros. O ganho não significa, apenas, algo em favor de si próprio, ele é no sentido coletivo, e sem este o indivíduo torna-se vulnerável, desprovido de sentido.

A repetição, enquanto insistência cega em busca do objeto perdido (literalmente), é morte antecipada. Nesse entrave, o sujeito se recusa à sequência da vida, preso à ilusão do que já passou, não tendo se emancipado do objeto perdido. Por outro lado, a repetição criativa, a que se faz diferente, é o prolongamento da vida. O criar protela o fim, prorroga a existência. No primeiro tipo de repetição, a do mesmo, o

⁷⁵ Trecho da letra da música “Canto para minha morte”, de Raul Seixas.

sujeito visa o absoluto (objeto) a qualquer preço, não importando os meios utilizados para este fim; há busca do prazer passado como fuga ao desespero. No segundo tipo de repetição, a diferenciada, a procura não visa o objeto em si mesmo, na sua materialidade, mas o “objeto” elevado a outro nível, cuja representação o faz superior (que “supera” o perdido). Nesse processo, tem-se o absoluto apenas como desejado, porque o sujeito é detido pela lei interior, a qual “sabe” da impossibilidade desse alcance. Isto é, o desejo acredita nesse ideal, que nos move.

A vida é o caminho que leva à morte, cabe ao sujeito escolher a forma de percorrê-la. Do ponto de vista filosófico, a existência acontece como instabilidade da vida e constante busca de superação – um estado superior. Do ponto de vista psicanalítico, o sujeito se vê na falta, reconhece sua precariedade, mas tem o desejo que o impele, incessantemente, à vida. A perda, assim como a morte, é inevitável, resta ao sujeito escolher o objeto de troca: diante do que se perdeu, o que se pode ganhar? Se viver é percorrer o caminho na direção da morte, esse percurso precisa ter um sentido singular, só assim se eternizando; de outro modo, o sujeito nem se saberia como humano: “viver, para o ser que fala, é eleger os caminhos até a morte” (Braunstein, 2006, p. 81).

Sozinho (existencialmente) com o outro

A proposta da clínica psicanalítica é permitir que o sujeito se reconstrua. Cabe ao analista coloca-se numa posição que não obstaculize essa “refazendo”, a fim de que o analisante opere sua reconstrução no sentido da existência como singularidade.

Na posição de objeto a, o analista permite a operação da análise. Desse modo, ele se abstém do discurso pedagógico – e mesmo do aconselhamento. Nessa medida, o falante é remetido a uma instância psíquica (o Outro) a qual não lhe oferece resposta, por isso, segundo uma leitura kierkegaardiana de Lacan, o falante se encontra sozinho. Então, não há fórmulas ou qualquer tipo de gerenciamento a quem o sujeito possa recorrer diante do enigma da vida. Constantino, de *A repetição* (Kierkegaard, 1843/2009a), ao procurar alguém, ou alguma instância a qual lhe possa responder sobre a existência, fica desapontado ao não obter resposta. A análise, do mesmo modo que a existência, é intransmissível, apenas a pessoa em questão pode apreender os trâmites do trabalho psíquico. No transcorrer dos acontecimentos pessoais, durante a análise, os efeitos de sentido, via de regra, ocorrem no “só depois”. A vida é uma espécie de trilha

singular, a qual só se faz na medida em que ocorre o desbravamento. Faz-se o caminho e a si próprio, ao mesmo tempo, porque há enfrentamento do obstáculo externo e de si mesmo.

Nesse processo, a pessoa se desespera, como afirma Kierkegaard. O mérito da análise é o fato de o analista encontrar-se ali, administrando, por exemplo, as metáforas do sujeito, que regulam, de alguma forma, a pulsão não representada. Essa presença e técnica dá suporte para o trabalho psíquico. Neste contexto, podemos dizer que a clínica dá suporte à existência; nela o sujeito está só e, ao mesmo tempo, com o outro, na pessoa do analista. Esse outro (semelhante) difere dos outros do cotidiano porque se interpõe numa medida mais ou menos adequada quanto ao seu distanciamento. Sua aproximação do sujeito se faz como uma presença que não sufoca, e, por outro lado, uma ausência que se conserva presente. É esta a condição pela qual se pode tirar proveito do sofrimento inevitável (condição existencial), fazendo do obstáculo um aliado, ou seja, fazendo-se da pedra do caminho uma peça de uso benéfico. Esta parece ser uma ideia que permeia a psicanálise, quando Freud faz do negativo um “aliado do tratamento”.

O distanciamento que estrutura é aquele que produz o espaço do sujeito. O recém-nascido precisa de apoio integral, da presença do outro, mas, na sequência do desenvolvimento, tem que haver um certo distanciamento, ainda que traumatizante. A falha da mãe é necessária, pois nesse deslize acontece alguma coisa. Freud (1921/1976, p. 128, nota) toma o mito dos porcos-espinhos, de Schopenhauer, para fazer pensar o desamparo humano e, ao mesmo tempo, a aspereza das relações. Diante do frio congelante e a necessidade de aquecimento, considerando-se a impossibilidade de aproximação íntima, os porcos-espinho têm que encontrar uma medida possível para se manterem juntos, somente assim eles preservam a vida. Do mesmo modo, é preciso uma distância intermediária nas relações pessoais, um equilíbrio sob o qual se possa encontrar bem-estar na civilização.

O *Fort-da* é um exemplo de aproximação-afastamento necessário. A elaboração da falta da mãe só é possível pela ausência dela, desde que não seja de modo permanente ou perverso. O modo como ela cuida, ama, ausenta-se e retorna, é subsídio pelo qual a criança pode elaborar a ausência, e, assim, a tenha como sinal de presença. A criança opera sozinha, como no caso da brincadeira do *Fort-da* e, por outro lado, não está só. Na análise, o analista cuida, sobretudo, para não ser invasivo.

Trâmites da análise

A psicanálise trabalha com o desejo do analisante, pelo qual ele é impelido ao tratamento. O estabelecimento do vínculo transferencial, e manutenção dele, implica sofrimento e demanda tempo do sujeito. Não tendo isto em conta, corre-se o risco de o paciente apenas repetir, junto ao analista, abandonando-o ou não obtendo êxito.

Antes da tomada de consciência, o sujeito pode até saber sobre os empecilhos que impedem sua felicidade, porque lhe disseram ou ele mesmo se deparou com nuances, até certo ponto reveladoras. Mesmo assim, não se dispõe à mudança. O trabalho psíquico acontece quando ele admite o estranho em si. Em situações pelas quais algum aspecto da mudança é notado pelo sujeito, a princípio ocorre certa ambivalência: por um lado, a novidade surpreende, em sentido positivo; ela é valorizada e proporciona alívio, cuja felicidade acontece devido ao nível de compreensão do problema e valorização do esforço da própria pessoa; por outro lado, ao tempo em que se apresenta essa espécie de euforia, alguma coisa produz incômodo. Neste caso, o sujeito olha para o passado e parece não acreditar como lhe foi possível viver aquele estado de coisas. Disse uma paciente da nossa clínica: “não era eu. Como é possível alguém viver assim, como se anestesiada, por tanto tempo! Eu poderia ter me perdido”. Ao tempo em que há esse estranhamento do sujeito em relação ao seu passado, a posição atual lhe é desconfortável. Observamos, assim, um “*não-lugar*”. Utilizamos esse termo para designar um estado de transição entre uma posição e outra, esta como superação do sujeito, descrito num estudo sobre o corpo (Barbosa Neto & Rocha, 2014a).

Com o avanço do processo, o paciente obtém determinados êxitos, a ponto de pensar no abandono do tratamento, julgando ter atingido o objetivo da sua procura. Na sequência do trabalho analítico, questiona a posição atual, parecendo-lhe não ser isto, exatamente, o que lhe convém. Descobre que a questão que o atormentou no passado não foi elucidada, e agora não sabe o que fazer, como se posicionar no sentido de uma “cura” esperada. Continua o tratamento, e mais adiante constata outro jeito de lidar com o problema, e um novo saber o alivia, agora corrigindo o anterior.

Há, no processo da análise, movimentos de retrocessos. Muitas vezes, a pessoa tem a sensação de que nada fez até ali, porque o sintoma persiste e, desse modo, não houve avanço no tratamento, nada foi compreendido sobre sua problemática. Então ensaia uma desistência. Contudo, na continuação do trabalho, ele reconhece certos

benefícios inegáveis da análise, apoiando-se neles. Os efeitos não manifestos do tratamento, e o desejo em movimento, mantém o sujeito na análise.

O curso da análise segue esses trâmites, ora o sujeito se descobrindo e usufruindo do novo estado de vida, ora aparentemente regredindo. Em todo caso, há superação. Chega-se a momentos, finalmente, em que o sujeito se dá conta de que: “agora sim, cheguei ao ponto, toda a problemática foi resolvida”. Note-se, aqui, a resistência imperiosa, que impede o avanço. A pessoa chega a crer que todas as mudanças anteriores foram provisórias, somente a atual tem consistência no sentido da “cura”. Com a continuação do processo, porém, algum outro elemento se revela, desestabilizando mais uma vez o saber. Até que, finalmente, o sujeito constata: não há um momento de descoberta, na análise, como desfecho de todo o drama; o trabalho psíquico é interminável. É nessa medida que a análise adquire seu sentido maior, porque avança e pelo fato de o sujeito se convencer da sua tarefa existencial: o trabalho psíquico é inconcluso.

A existência se apresenta entre o avançar e o retroceder. O indivíduo sempre retoma o passado para, a partir dele, construir o futuro. Não há calma prolongada, a tensão sinaliza vida. Mesmo quando o sujeito cessa a análise junto ao analista, ele dá continuidade a ela enquanto viver, é o que escreveu Freud (1937/1975a) no texto *Análise terminável e interminável* – a análise não acaba, porque o sujeito nunca o é, ele está sempre sendo.

Considerando-se essa perspectiva da análise, e da existência ao mesmo tempo, compreendemos o fato da intransmissibilidade da psicanálise. Não há como se transmitir aquilo que é feito na medida em que o próprio sujeito se constitui, vinculado à singularidade de cada um. Do mesmo modo, não se pode ensinar “como viver”. O acontecimento se dá enquanto a pessoa vai elaborando a própria existência, segundo seu tempo, sua problemática, sua experiência pessoal. Uma descrição prévia ou posterior (no sentido teórico) da existência, ou da análise, não explica os processos, não é possível apreendê-los teoricamente.

Os passos da análise ocorrem na direção de um pertencimento, isto é, um domínio, por parte do sujeito, sobre o ato incontrolável causador de mal-estar. Uma lesão orgânica requer, em primeiro lugar, cuidados externos. É preciso controlar a influência exterior, como no caso de bactérias; só assim o organismo reúne condições para a ação interna de restauração do tecido sadio. No curso dessa recuperação, há um momento especial no qual a melhora se torna rápida e eficiente. O tratamento

psicológico mantém uma similaridade a esse processo, até certo ponto. Primeiramente, o sujeito precisa investir maciçamente para o início e manutenção da análise, o que demanda tempo, esforço e convivência com o sofrimento. Nesse tempo, é necessário considerar a resistência como ligada a fatores “externos”, tendo-se que banir grande parte dela, condição para associar livremente, dispondo-se ao trabalho psíquico. Este se intensifica, até que chega a determinados momentos “mágicos”, nos quais acontecem lampejos e neles certos achados, devido a aberturas do inconsciente.

Essa “magia” se apresenta porque o aparelho psíquico obteve certo domínio sobre o objeto, isto é, algum controle das intensidades, furo no Real. A expressão *mágico* está sendo utilizada para indicar o fator surpresa e iluminação do problema, pelos quais passa o sujeito, que se beneficia por uma espécie de insight. Consideramos que, nesse tempo, pelo domínio e efeito simbólico, o sujeito se torna, ainda que parcialmente, dono de alguma situação, esta a ele pertence. É o êxito da análise.

Freud, Lacan, Kierkegaard

Os conceitos de repetição na psicanálise e em Kierkegaard são distintos. Enquanto para a psicanálise implica o obstáculo que impede o desenvolvimento psíquico, em Kierkegaard, trata-se da saída desse obstáculo. No entanto, ambos os conceitos se cruzam em vários pontos, de modo que se pode articular um ao outro, favorecendo a reflexão em favor da clínica. De modo genérico, as questões do sofrimento e a ideia de renascimento, como possibilidades de superação, permeiam os dois conceitos, dando-lhes sustentação. Especificamente, elencaremos algumas questões, articulando-as segundo o contexto deste trabalho e sua contribuição à clínica.

1) *A repetição não está no campo da patologia.* Para a psicanálise, a repetição se distingue do sintoma. Este é uma formação inconsciente, derivado do recalque, ou de uma experiência traumática não representada, cuja pulsão se satisfaz num ponto de gozo. No sintoma, há uma certa estruturação, algo que se estabelece. Na repetição, por outro lado, a pulsão se satisfaz em trazer à cena, recorrentemente, alguma coisa que, muitas vezes, põe em risco a vida – acting out. Seguindo as afirmações de Quinet (2003), podemos dizer que o sintoma encontra-se no campo do substantivo, algo implícito, fechado, enquanto que a repetição é pensada no campo do verbo, explícito enquanto movimento do que volta (Real), mas não encontra um ponto, por isso se

repete, sendo este seu modelo de satisfação. Nos atos falhos, que se repetem, “o sujeito envia, assim, sem querer querendo, uma mensagem inconfessa [ao outro]” (Idem, p. 49).

Quinet (2003) cita um caso clínico de sintoma e repetição. O menino tinha um sintoma, a *distração* em sala de aula, o que impedia seu desempenho escolar. Havia uma *repetição* relacionada ao sintoma: recorrência, frequente, a tombos, descuidos que representavam perigo de morte. Enquanto “no sintoma há uma opacidade subjetiva, o *acting out* é mostraçã, velada para nós, mas visível para o sujeito, objetivamente (...). O *out* do *acting out* equivale a trazer à cena o que está fora dela” (Quinet, 2003, p. 50). Isto é, o sintoma é implícito, fechado, a repetição explícita, aberta e em movimento.

Nesse ponto, o conceito psicanalítico de repetição se aproxima bastante do conceito kierkegaardiano. Ambos, segundo nossa articulação, encontram-se no âmbito da superação, e não de uma patologia.

2) *A repetição se distingue da recordação.* A lembrança, por si só, não é capaz de revelar a experiência traumática e seus desdobramentos. Freud (1899/1976) constatou que, normalmente, a pessoa recorda não a cena traumática, mas fatos que servem para encobrir o essencial do trauma. Para Lacan (1964/2008, p. 55), a recordação não leva a lugar algum, “tudo só marcha até um certo limite, que se chama o real”. Em Kierkegaard (1843/2009a), recordar é apenas se fixar no passado, limitando-se ao sofrimento. Para esse autor, o *amor-recordação* é a desgraça do homem, enquanto que o *amor-repetição* é aquele que se renova a cada dia, porque se produz no instante.

A recordação não alcança a experiência do trauma, apenas reconstrói, ilusoriamente, o passado. O passado evocado por meio da hipnose é apenas uma lembrança. Ela é algo do presente, uma memória infiel de acontecimentos anteriores. O que foi esquecido pode ser rememorado, ou não; enquanto que, aquilo que não foi representado retorna em ato, sem que o sujeito se dê conta. O ato (repetido) não é rememoração, ele aparece à revelia da memória e da consciência. O sujeito escolhe parceiros amorosos, o destino, situações dolorosas, julgando ser obra do acaso ou determinações externas. O ato originado do trauma se apresenta como compulsão, na vida atual do sujeito, impondo-lhe um passado, que desestabiliza a estrutura psíquica.

O sujeito repete porque o Real se repete, insistentemente e do mesmo jeito. Não se trata de recordação, mas do absurdo sem sentido, que toma o lugar desta, ofuscando qualquer possibilidade de entendimento, que possa fazer o sujeito se situar como existente. O que se repete é o Real do trauma que tolhe o sujeito. O título do Artigo de Freud (1914/1969) é revelador: *Recordar* consiste, apenas, em sofrimento, superfície do

problema. É preciso *repetir*. A saída para o problema é *Recordar, repetir e, sobretudo, elaborar*, o que para Lacan (1964/2008) significa uma investida sobre o Real.

Se em Kierkegaard (1843/2009a) repetir é projetar-se no sentido do futuro, podemos dizer que, para ele, a repetição se opõe à recordação. Do ponto de vista clínico, a recordação está na ordem do vazio de sentido, e que, por isto, não leva a nada, implicando, apenas, em sofrimento sem saída, enquanto que a repetição é uma dinâmica “invisível”, mas que visa o trabalho psíquico. A clínica psicanalítica não se propõe ao apaziguamento de conflitos psíquicos, detendo-se na recordação e consumação dela, essa clínica conduz o sujeito a se deparar com o questionamento diante do Real, por isto, a repetição é relevante.

3) *A repetição está na ordem da alteridade*. Em Kierkegaard, o indivíduo se supera na medida em que se relaciona consigo mesmo. Para a psicanálise, temos o sujeito dividido: consciente e inconsciente. Ele sabe que sofre, mas não conhece a trama que o leva a repetir o sofrimento, e repete sem se dar conta. Endereçando-se ao inconsciente, por meio da palavra, ele pode acessar à sua parte desconhecida, e obter meios de resposta. A indagação de si mesmo é possível por meio dessa comunicação entre o sujeito e sua Outra parte. Em ambos os autores, a superação é alcançada pela relação do sujeito com sua alteridade.

4) *A repetição é diferenciada*. Do ponto de vista psicanalítico, a repetição do mesmo é frequente no cotidiano, nela não há perspectiva de saída, enquanto que diante do analista, e pela palavra, a repetição é diferenciada. A Tiquê produz a diferença, cuja repetição se faz em espiral. É, portanto, no contexto clínico que o conceito psicanalítico de repetição se aproxima do pensamento de Kierkegaard, no que diz respeito à ideia de superação. Na clínica, assim como na perspectiva kierkegaardiana, a repetição é sempre algo diferente da vez anterior; nela, novos elementos são instaurados, como novidade. O elemento novo é sempre um achado, a construção do sentido é o que faz a diferença.

5) *Há uma condição para a repetição*. Em geral, a pessoa procura a análise acoçada por um intenso mal-estar. Em muitos casos, ela já tem recorrido a vários tipos de tratamento; em alguns deles, encaminhada por prescrição médica. Durante o tratamento, persiste o sofrimento, em muitos casos devido a uma repetição dolorosa. Sem a condição de insuportabilidade, o sujeito não se mobiliza para superar-se. Do mesmo modo, acontece a repetição do ponto de vista kierkegaardiano: é necessário um estado de “tormenta” (quando a pessoa admite que “tudo está perdido”, por isso se desespera) para que seja possível a saída do sofrimento. Articulando-se a clínica ao

pensamento de Kierkegaard, podemos dizer que a vivência do sofrimento é condição *sine qua non* para a repetição diferenciada.

Lacan (1975/2002) diz que a existência encontra-se no “entre” do nó borromeano, isto é, ela ex-siste às consistências do Real, do Simbólico e do Imaginário, situando-se na junção dessas consistências: “(...) a ex-sistência se define por relação a uma certa consistência, se a ex-sistência não é no afinal das contas senão esse fora que não é um não-dentro” (Idem, p. 54, tradução não identificada⁷⁶). Entendemos, segundo essa afirmação, que uma coisa só existe porque no seu contorno há algo distinto dela. Isto é, o que está fora dá sustentação ao que está dentro, de modo que não há um sem o outro:

se essa ex-sistência é de certa maneira esse em volta do que se evapora uma substância, se a ex-sistência, tal como um Kierkegaard nos adianta, é essencialmente patética, nem por isso a noção de uma falha (...) deixa de manter seu sentido (Lacan, 1975/2002, p. 54, tradutor não identificado⁷⁷).

Pensamos que essa construção lacaniana articula-se com a ideia Kierkegardiana da “corda bamba”: existir é manter-se numa linha tênue entre o estádio inferior e o superior, basta um mínimo deslize e o indivíduo se perde como humano. No contorno da existência, há a não existência. Os estádios da existência, segundo o que inferimos a partir de Kierkegaard, são espécies de “usina”, que processa, gradualmente, a energia livre, para pô-la a serviço da conduta: escolha e reponsabilidade, movidos por conteúdos internos. Isto se aproxima da questão psicanalítica, de Freud a Lacan, em que o aparelho psíquico se ocupa em reter a energia livre, operando ligações. Bastaria um desastre e tudo se rompe. Temos, então, de um lado a existência, do outro, a dispersão pela falta de sentido – o sentido e o não-sentido. Um adquire consistência na medida em que o outro faz fronteira. Dito de outro modo, é necessário um mal-estar, que se repete, para que se possa superá-lo – uma *ex* e uma consistência.

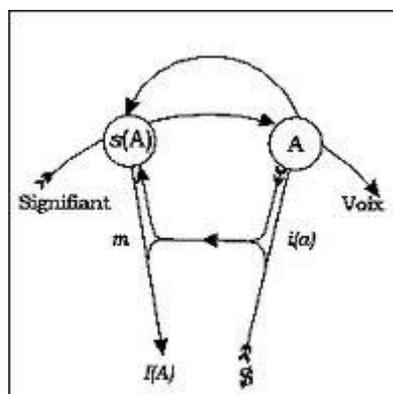
6) *O “só depois” e o efeito de sentido.* O salto kierkegardiano é, a rigor, um “salto no escuro”, quando se trata da ascensão ao estádio religioso, pela qual o indivíduo se projeta sustentado pela fé. Isto nos possibilita a ideia de um acontecimento

⁷⁶ « si l’ek-sistence se definir par rapport à une certaine consistgance, si l’ek-sistence n’est en fin de compte que ce de hors qui n’est pas un non-dedans (...) ».

⁷⁷ « si cette ek-sistence est en quelque sorte ce autour de quoi s’élabore une substace, se l’ek-sistence, telle qu’un Kierkegaard nous l’avance est essentiellement pathétique, il n’en rest pas moins que la notion de’une faille (...) garde son sens ».

compreendido, ou concretizado, no “só depois”. O “salto” é um voo, um grande passo no sentido da superação. A existência constitui esse movimento pelo qual não se apreende o sentido na anterioridade do processo existencial, mas no “só depois”.

Para Freud, o trauma se constitui não no acontecimento em si, ele se faz traumático posteriormente. Em Lacan, a linguagem tem essa condição. A pessoa diz e, somente depois, ela se dá conta do seu dito. No grafo do desejo (Lacan, 1959/2002) se pode ver o quanto a cadeia significante atravessa a fala, mas de modo retroativo: o curso da fala do sujeito segue à direção $A \rightarrow s(A)$, isto é, do Outro ao significado do Outro, enquanto que a cadeia significante vai de $s(A) \rightarrow A$. É o que se pode ver no grafo do desejo, na figura abaixo:



Grafo do desejo e a trajetória do Significante

Pensamos ser possível articular a ideia da repetição, na psicanálise, com o salto kierkegaardiano, na medida em que a repetição do mesmo, ou diferenciada (relacionada à tormenta), conduz o sujeito, pelo sofrimento, à procura do tratamento. Essa busca de superação aparenta, a princípio, puro desespero, mas, de alguma forma, o sujeito se encaminha para uma saída. O passo, ainda que desesperadamente, pode ser o caminho.

7) *A repetição, como superação, no contexto da dialética.* Em Freud, o recalado se dissipa só aparentemente, há uma ausência-presença, o que justifica a repetição. Lacan (1975/2002) afirma que “tudo começa no 3”. Isto é, todo movimento de superação se dá a partir do simbólico, pensado segundo a figura do nó borromeano, ou da ideia da função paterna como o terceiro que possibilita a instituição do sujeito. Ele já havia teorizado, em outro momento (Lacan, 1964/2008) que a repetição compreende dois movimentos, um que mantém o idêntico e outro que produz a diferença (Autômaton e Tiquê). Na cadeia significante, o sujeito/sentido é produzido entre um e

outro significativo. Em Kierkegaard, o indivíduo é resultado do geral e do particular, e a superação acontece pela relação entre o eu e o si mesmo. Desse modo, o conceito de repetição, tanto na psicanálise como em Kierkegaard, aponta para uma dialética: a superação, ou simbolização, acontece a partir de um estado de sofrimento, que se apresenta como contraditório: o sujeito busca a condição de sofrimento, ainda que este não esteja vinculado a alguma forma de prazer.

8) *A repetição é interminável.* Do ponto de vista da existência, por mais que se superem os obstáculos, outros restarão; e, na medida em que vão sendo resolvidos, outros irão aparecendo. A existência é uma luta sem fim porque sempre há perdas, do início ao fim da vida. A luta para superar o perdido se dá pela ressignificação do objeto impossível de se ter outra vez. No contexto clínico, por mais que se produza o simbólico, há sempre um resto. Nunca se termina, porque não há uma coisa isolada da outra na dimensão psíquica. A luta do sujeito, por toda a existência, é contornar o impossível, que se apresenta como indecifrável e sem sentido; sua missão é tentar superar o que se perdeu, isto é, o que sempre precisa ser simbolizado.

Por fim, entendemos que a ideia de repetição kierkegaardiana é mais abrangente do que o conceito psicanalítico de repetição, porque faz referência à saída de toda espécie de sofrimento, no contexto da existência. O estudo do conceito, em Kierkegaard, contribui, de um modo geral, para a clínica psicanalítica, sem se restringir à repetição.

Em resumo, tratamos da clínica considerando a existência. Enfatizamos que, no contexto do Outro, o sujeito repete os seus próprios erros e os dos seus ancestrais. Ele repete o sofrimento que atravessa as gerações, mas o faz, sobretudo, não com indiferença, porque tem a responsabilidade de se deter nesse sofrimento e no próprio repetir como algo transformador. Desse modo, o sujeito eleva os erros (como repetição) à dignidade de marcas, pelas quais alguma coisa nova pode aparecer. Na clínica, o analisante tem o outro na pessoa do analista, como um suporte. Mas, sobretudo, tem a dialética, pela qual avalia a si mesmo, em função da sua própria existência na relação com os outros, considerando os que virão a partir dele. Quando o analista convida o sujeito à fala, ele sugere a possibilidade de escolha diante da existência. A psicanálise não ignora o sofrimento como constituinte, através do qual o acontecer humano é possível. Se ele é negado, pode se ter o esvaziamento subjetivo do sujeito, mas se

considerado e elaborado, então o temos como força, que dá mobilidade ao desejo no contexto da existência. O convite à fala é o remetimento à questão da existência, o que, segundo nossa opinião, dá dignidade ao sujeito, fazendo-o posicionar-se na atitude de escolhas diante do seu mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerando o conceito de repetição na interface dos dois registros estudados, vamos destacar duas questões: 1) a articulação da falta com a existência, 2) a ideia de *pertencimento*. O que pertence ao sujeito, na condição de faltante, é adquirido por meio do trabalho psíquico e da criatividade. Isto implica responsabilização pelo ato.

Questão primeira: a falta é inerente ao sujeito. Cada indivíduo, pela sua imperfeição, encontra-se limitado perante a realidade. Além do fato de ser, por natureza, vulnerável, o homem é limitado, também, por sua formação: uns tiveram repressão em demasia, outros liberdade em excesso. Em todo caso, nunca na “medida certa”. Existir é estar ativo no mundo, apesar de nele ter sido posto, e nele introduzido, desde o início, de modo precário. “Ativo” no sentido do esforço e da insistência em tornar-se melhor.

Entendemos que a oscilação entre os estados de suposta plenitude e de vazio (este como expressão da falta), corresponde ao movimento de equilíbrio. Quando o sujeito não se apercebe como falta, ele se nutre de autoestima, fortalecendo-se. Então, torna-se necessário o rompimento da sequência dessa condição, para que o sentimento de falta se reinstale. Este vazio, muitas vezes acompanhado pelo desespero ou sensação de fracasso, possibilita à busca de superação. A capacidade de criar, portanto, se apresenta a partir da necessidade de superação. O desejo é mobilizado pelo reconhecimento da falta.

Vimos, no capítulo II, que o passado, quando negativo, deve ser retomado no sentido de uma superação. Agora, ressaltamos mais um elemento implicado nesse processo: mesmo quando esse passado é positivo, a retomada é necessária. Os feitos mais criativos e triunfais já alcançados pelo sujeito (em todas as áreas de realizações) devem ser postos como fatos do passado, como na verdade os são. Somente assim, o vazio pode se apresentar, impelindo o sujeito à criatividade. Quando não ocorre esse *esvaziamento*, mantém-se a sensação de plenitude, porque o passado, como triunfo, não deixa aparecer a falta, produzindo-se uma acomodação. Isto quer dizer que, quando o sujeito se detém no passado, ainda que se trate de uma experiência positiva (um feito de grande criatividade, ou uma conquista), a qual toma vulto e impede o avanço criativo, ele se torna incapaz de uma repetição/superação. Na medida em que os fatos são reconhecidos como algo do passado, produz-se um furo na ilusão da completude. O desvencilhamento dessa ilusão permite que o vazio se reinstale, e a capacidade criativa

se reapresente. O vazio, aqui, é positivo, porque impele o sujeito a ir além do já conquistado.

Na análise, diferentemente de outros processos terapêuticos, a pessoa é levada a se deparar com o Real. A proposta da psicanálise é colocar o sujeito numa situação de confronto com o impossível, impactando-o, de modo a fazê-lo sair do seu ilusório sossego e mobilizar o desejo. Quando Lacan sugere que o objetivo do analista é intervir, de modo que o analisante faça nó, pelo seu dizer, ele sinaliza que, de outra maneira, o tratamento seria, apenas, uma forma de apaziguar o sofrimento, por meio do manejo de palavras, que ajudam momentaneamente. Lacan pensa a existência: para ele, o Real, mesmo sendo da ordem do impossível, determina o sujeito e o leva adiante, por isso a análise precisa desacomodá-lo. Ao invés do apaziguamento, no campo do princípio de prazer, o tratamento faz o sujeito se deparar com o além desse princípio, condição pela qual poderá trabalhar em função de uma nova ordem. Isto significa um processo de ressignificação da experiência traumática. De outro modo, o sujeito se manteria nessa experiência, privilegiando a marca do trauma e dela fazendo triunfo, isto é, sustentando-se nela para viver. No lugar do lamento: “sou desse jeito porque me fizeram assim”, o sujeito precisa abraçar a ideia de “apesar do passado, estou sendo, em função de me fazer melhor”.

A sociedade de consumo, nos dias atuais, dificulta, cada vez mais, o processo de superação. Ela tenta destituir o sujeito na medida em que o silencia, quando oferece o objeto em detrimento da palavra, com a promessa de plenitude. O medicamento, quando utilizado indevidamente, afasta do sujeito o registro da palavra e do questionamento a respeito da sua condição e do seu mal-estar. Nega-lhe, do mesmo modo, a procura de alternativas, fazendo-o recorrer ao próprio remédio, ou, por meio deste, a outros recursos como forma repetitiva, que inviabiliza qualquer possibilidade de desprendimento da situação do passado: “se nasci para ser assim, o único remédio que me segura é essa fórmula (química)”.

A psicanálise, por outro lado, aposta no desejo e na palavra. Se, no próprio ato repetitivo, encontra-se implícita a criatividade, isto é, a possibilidade de ressignificação, cabe ao analista identificar certos movimentos do cotidiano do analisante (muitas vezes metaforicamente), que se fazem em função do trabalho psíquico da simbolização. É o caso do “tecer”, pela personagem Hanna, no Filme *A vida secreta das palavras*⁷⁸.

⁷⁸ Filme canadense, com Sarah Polley, Tim Robbins e Javier Câmara; dirigido por Isabel Coixet.

Enquanto repetia, sofredamente, ela tecia um bordado, o que nos leva a interpretar como sendo uma luta em função do trabalho psíquico de superação, tentativa para dar relevo a afetos incontrolláveis, ligando-os, pelo tecer, a alguma forma de representação (Barbosa Neto & Rocha, 2014b).

Quando o passado se faz presente como intensidade (ato), ele ocupa o espaço da vida e da criatividade. É preciso um “esgotamento” dessa intensidade, e, a partir disto, a transformação da experiência afetiva do trauma. Esta precisa ser reconsiderada. O processo de *retomada*, pela palavra, exige tempo. Não nos convém utilizar o termo “resgatar” para designar essa volta ao passado no sentido de ressignificá-lo. O passado encontra-se no sujeito, de alguma forma, porque ele implica o inconsciente, e este é atemporal. A experiência traumática é presente. A existência consiste num movimento em bloco, que vai deslocando todos os tempos (passado, presente e futuro) numa mesma dimensão. O existente não se prende ao lamento (“sou assim porque, no passado, determinaram-me”), nem descansa diante do suposto cumprimento da superação. O sujeito retoma o que está nele mesmo, e que foi, de alguma forma, negligenciado.

O retorno, portanto, não é um resgate, é um *contorno* à história de si próprio. Por meio dele, o sujeito situa-se no mundo da linguagem, no qual se constituiu; ele faz isto na medida em que se endereça ao Outro simbólico. O passo retrospectivo pelo qual se “retomam” lugares, pessoas e situações (não no sentido de um lamento incurável e destruidor) conduz o sujeito a um novo saber, nova visão do mundo, outras possibilidades. Voltar à anterioridade, aqui, significa produzir o novo a partir do que ficou em suspenso (fixado, ou não elucidado, do ponto de vista do psíquico); é, também, criar a novidade a partir da circunstância presente (da condição atual do eu) sobre o passado. O movimento de retorno/contorno é um passo à frente, é a novidade que substitui o movimento circular. Ele ocorre pela via da palavra e representa a busca de um lugar, lugar na linguagem (história) e, ao mesmo tempo, lugar em si mesmo, porque o sujeito, enquanto constituído na dimensão da linguagem, nela patina.

Repetir é necessário. A repetição não é objeto de cura, mas do trabalho analítico; ela é própria da estrutura do sujeito. Em sentido amplo, repetição é o que move a existência, fazendo desta uma procura infinita. Lacan diz que, quando se procura, ainda que o objeto seja da ordem do impossível, se acha alguma coisa. É o que ocorre na análise: com frequência, observamos que o sujeito sempre está encontrando alguma coisa, transformando-se, embora não seja exatamente aquilo o que o fez procurar o tratamento, isto é, o que ele buscava.

Questão segunda: O sujeito tem direito à existência, mas ele precisa se apossar dela. Utilizaremos o termo *pertencimento* para designar o que é de direito do ponto de vista da constituição do sujeito.

Kierkegaard tomou o termo *reintegração* do campo do direito. Ele afirmou que repetição é existência, e o que foi perdido não existe, a não ser quando reintegrado pelo processo de ressignificação. Disto, concluímos: *há que se retomar o que a vida subtraiu do indivíduo*. Lacan (1973/1982), do mesmo, usou o vocábulo *gozo* a partir da filosofia do direito: seria lícito, do ponto de vista do sujeito, usufruir daquilo que não pôde ser simbolizado, no contexto da pulsão? Inferimos: *há que se elaborar, sobretudo a excitação que se produziu pelas circunstâncias da herança e dos primeiros contatos com a vida, para se ter*. Freud (1905/1972), segundo nosso entendimento, observa o *ganho secundário*, na doença, como um uso *indevido* do ponto de vista da economia psíquica. Pensamos, então, a questão do *pertencimento*: *há que se exercer um trabalho para se ter direito a esse ganho, torná-lo legítimo*.

Ainda que não seja possível, ao sujeito da nossa época, se fazer herdeiro pela via do simbólico, que se faça pelo reconhecimento daquilo no qual ele está implicado. Mesmo no campo do impossível, é necessário um trabalho de adoção da estranheza (ato) que lhe habita (“isto sou eu!”), de modo a responsabilizar-se por “isto”. Somos responsáveis pelo nosso desejo⁷⁹, mesmo que ele atue à nossa revelia. Isto é, o sujeito se responsabiliza pelo seu inconsciente, seja pelo encontro com o Real (Tiquê), seja pelo acaso (Autômaton). Ele deve se posicionar diante dos impulsos bons ou maus, segundo as normas sociais, daquilo que acontece imprevisivelmente e que o surpreende, pois se trata de algo que está dentro dele e age para fora.

O sujeito, para a psicanálise, encontra-se além do consciente. E não há que se esperar uma garantia do inconsciente, o qual funcione como desculpa ou inocentamento. O estranho (o “que sou eu”, admitindo ou não) que me habita tem que ser considerado, porque ele me é íntimo. Isto é, devo cuidar, também, daquilo que não tem sentido em minha vida, do não-sentido, do que excede ao saber. Falar implica risco, porque o sujeito está implicado na linguagem: “é preciso suportar que o saber é sempre excedido, é preciso suportar o que se sonha ou o que se diz em ‘ato falho’, porque o significante

⁷⁹ Observamos a similaridade entre essa ideia e o que está posto no Código Penal Brasileiro, Art. 21, § 3º (Lei 4.611/65) que trata de “homicídio culposo”: o sujeito é responsabilizado por um crime no qual encontra-se implicado direta ou indiretamente, ainda que não tenha havido a intenção de fazê-lo, por “ausência de previsão”, por “resultado naturalístico involuntário”, por exemplo.

implica o homem em uma ação antes mesmo de lhe fazer sentido” (Forbes, 2012a, p. 150).

Ao se responsabilizar por ser falante, o sujeito se implica na construção do seu destino. As consequências do dito encontram-se no significante dissociado do sentido, de modo que, ao acreditarmos que falamos o que queremos, acreditamos, também, que estamos livres da responsabilidade. Forbes (2012a, p. 5) afirma que “a história é sempre reescrita, e não lembrada”, o que nos faz observar a função da palavra: eterna tentativa de inscrever o que não é possível. Portanto, ao falar, o sujeito reinventa a vida, ou reconstrói a própria história, ao invés de ter um passado que o determina. A insistência dessa reinscrição é necessária, porque não há como se livrar de resquícios da exigência pulsional, dos restos. De outro modo, não haveria repetição, o sujeito não teria história.

Entendemos que a vida está posta: ninguém veio ao mundo perfeito e o percurso da existência torna o indivíduo ainda mais incompleto, pelos seus percalços. Então, ele precisa, de alguma forma, escolher entre manter-se como vivente ou existir verdadeiramente, pois a existência é feita pela responsabilização sobre nossas escolhas. De um jeito ou de outro, o sujeito torna-se responsável por si e por seu destino. A ideia de que “sou assim porque meu pai foi isto”, ou porque “ele me legou esse peso”, ou ainda porque “não tive sorte, nem fizeram de mim algo melhor” significa entregar o destino a outros, fazer da vida um lamento eterno. Então, o que fazer diante do que se tem em mãos?

Nosso destino é traçado segundo os trâmites da linguagem, ele tem a ver com os outros, e o Outro, por quem somos falados. O sujeito se depara com uma carga de excitação gerada pela profusão de acontecimentos veiculados pela linguagem: a história dos antepassados, dos familiares (a fala deles); a trama dos acontecimentos, suas contingências; os traumas e infortúnios. Também as determinações biológicas e culturais, a sexualidade e, sobretudo, a carga erógena que aflora no corpo e que se desdobra no novo ser, tendo como desfecho o sujeito. Tornamo-nos herdeiros.

Herdar não quer dizer, apenas, ter algo à disposição, há que se fazer legítimo herdeiro. Lacan (1973/1982) diz que a herança deve ser usada com moderação. A partir dessa observação, segundo nosso ponto de vista, o sujeito tem que fazer jus a ela, transformando-a em função da vida, singularmente. De outro modo, a herança não serve para nada, torna-se puro gozo. Observemos, a propósito, um registro mitológico, na figura bíblica de Rubem, irmão de José do Egito. Ele, como primogênito, teria direito a duas parcelas dos bens deixados pelo pai, também o nome deste, mas perdeu a herança.

Jacó, seu pai, lhe disse: “Rubem, tu és meu primogênito, minha força e o princípio de meu vigor, o mais excelente em alteza e o mais excelente em poder”. No entanto, continuou o pai, “**impetuoso como a água**, não serás o mais excelente, porquanto subiste ao leito de teu pai. Então o contaminaste; subiu à minha cama” (Gênesis, 49:3-4, negritos nossos). Pela incestuosidade, Rubem usufruiu de algo que não lhe era de direito. Para Freud, a vida não se sustenta orientada, apenas, pelo princípio de prazer; necessário se faz o imperativo da Lei, pela qual o prazer é adiado, para que no futuro se possa tê-lo com segurança. Então, esse prazer deve ser moderado e legítimo do ponto de vista da civilização, isto é, um prazer não absoluto. Rubem não assimilou a Lei, e incapacitado de simbolizar, a errância se constituiu seu destino. Do ponto de vista da psicanálise, a energia livre (sem freio, impetuosa) é inútil porque não possibilita ligação intra e intersíquica.

Ainda sobre a herança, Lacan (1955/1985) diz que o sujeito se encontra integrado no circuito do Outro, ele é um dos seus elos, por isso está condenado a reproduzir o discurso do pai, no que diz respeito às faltas dele: “estou condenado a reproduzi-las porque **é preciso que eu retome** o discurso que ele me legou, (...) porque não se pára a cadeia do discurso, e porque estou justamente encarregado de transmiti-lo em sua forma aberrante a outrem”⁸⁰ (Lacan, 1955/1985, p. 118, negritos nossos). A partir dessas considerações, dizemos que é preciso tomar as rédeas do destino, fazê-lo parte de si, verdadeiro pertencimento. Nesse labor, o acaso surge como achado: o que é descoberto, na dimensão do inconsciente, e simbolizado, e que será tomado pelo sujeito, reconhecido como seu. Então, o destino já não se faz como obra do acaso, da fala dos outros, mas como instituído a partir de um trabalho psíquico, de uma construção e, por isto, como uma ordem positiva. Para tal, é preciso refinar a pulsão impetuosa, assimilar a carga de excitação herdada, fazer dela uma extensão de nós mesmos, para poder possuí-la com legitimidade (sobretudo, do ponto de vista civilizatório). Isto é, há que se fazer do acaso algo determinado.

A existência é um ganho que se dá pela palavra. O indivíduo somente tem direito a essa condição na medida em que reintegra a si o que se perdeu, para isto tendo que passar por certo esforço e parcela de sofrimento. Não nos é dado o direito de obtenção do objeto em si mesmo (ele nem existe mais), ou ao que é dado gratuitamente, nem sequer à receita para se compreender a vida, nem o modo de como vivê-la. Para Lacan,

⁸⁰ Citação completa no Capítulo I, início da página 71.

no entanto, o sujeito está implicado no *gozo*, ignorando, muitas vezes, o Outro saber, pelo qual lhe seria outorgado seu direito. A energia do gozo não convém ao sujeito, embora ele faça uso dela. À pessoa somente pertence, na condição de sujeito, aquilo que foi elaborado pelo psiquismo. Em Freud, uma vez que o *ganho secundário* está no campo da ilusão, a energia que aí é preservada também se faz inútil, ela não permite construir, nem ligação da estrutura do psiquismo nem das relações interpessoais. O ganho, no contexto da doença, é impróprio e enganoso.

Quando se usufrui daquilo que não pôde ser elaborado, tem-se o que não pertence ao sujeito no sentido da sua constituição, porque não há investimento energético. Então, há uma repetição, de modo sempre igual no cotidiano, sem sentido, sem ligação do ponto de vista libidinal nem laço social instituidor de sujeitos e de relações. A vida se torna gratuita, bem dosada de sofrimento, do qual não se tira proveito em função de um novo *saber*, saber sobre si mesmo. É necessário que o sujeito se prepare para lidar com o não saber, cuidar de si.

Na análise, a falta dá direito à busca do que é de pertencimento, desde que se produza novo sentido. A elaboração deste, a partir da falta, somente pode ser construída pelo indivíduo, ao invés do analista. Este deve, por exemplo, abster-se da palavra e do sentido, para, só assim, fazer falar o sujeito. O sentido visto pelo analista não é aquele reivindicado pelo sujeito. O sentido pertencente ao sujeito é aquele a partir da sua palavra, através do endereçamento à dimensão do Outro, lugar de onde ele toma a palavra e enxerga o mundo. Caso o analista pudesse resolver as questões do analisante, oferecendo-lhe, por exemplo, fórmulas, métodos diretos e que evitassem a elaboração, estaria impondo algo de não pertencimento ao outro.

Não repetir, do ponto de vista clínico e existencial, significa estar sendo lesado quanto a seus direitos, perdendo a integridade; o sujeito repete como reivindicação. Não repetir é abrir mão de algo que nos pertence, no sentido da verdadeira existência. O que já foi, o que se perdeu, já não pertence ao sujeito, a não ser pela sua retomada, em função de algum projeto de vida. Por outro lado, o futuro (projeto) sem esse passado é inconsistente, desintegrado, e não se pode negar ao sujeito esse futuro. O recalque nega ao sujeito o que dele foi retirado, é justo que lhe seja reintegrada a condição de, no mínimo, poder reconsiderá-lo, rever, simbolicamente, a perda. Do mesmo modo, a experiência brutalmente traumatizante, e que não pôde ser recalçada, precisa ser representada, ou, no mínimo, considerada pelo sujeito. O termo *repetição*, neste sentido, contempla, a nosso ver, o aspecto aproximativo entre os conceitos

kierkegaardiano e psicanalítico, porque se faz diferente, positivo – apesar de serem elaborados em registros e contextos distintos.

A reflexão filosófica aponta para a verdadeira existência, a que exige um custo. Em compensação, nela o homem encontra-se numa condição acima do simples viver. A clínica psicanalítica convida o sujeito à palavra no sentido de elevá-lo à condição de direito a Outro saber, isto é, um saber inconsciente. Neste ponto, a epistemologia soma-se à formação do analista, isto é, à formação teórica, técnica e pessoal. É nesta perspectiva que a repetição se apresenta como interface entre a filosofia e a psicanálise. Isto é, a primeira faz refletir a clínica, quando o tratamento se utiliza da palavra para que, a partir dela, possa-se obter dignidade. Digno é o sujeito que se situa no mundo, com direito à palavra, ainda que para isso tenha que repetir, infinitamente.

A tarefa do sujeito, na condição de existente e como ser de linguagem, é se esforçar, o tempo todo, no sentido de se posicionar no campo da linguagem, nele podendo construir sua morada, apesar do Real. É fazer do destino um *pertencimento*.

“*Aquilo que herdastes, adquiere-o para poder possuí-lo*” (Goethe).

REFRÊNCIAS

- Adorno, T. W. (2010). *Kierkegaard: Construção do estético*. São Paulo: UNESP.
- Almeida, J. M. de, & Valls, A. L. M. (2007). *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Almeida, L.P., & Atallah, R. M. F. (2008). *O conceito de repetição e sua importância para a teoria psicanalítica*. *Ágora*, 11(2), nº 2, 203-218.
- Almeida, M. M. de (2010). *Kierkegaard e Clarice Lispector: notas sobre o instante*. In: Valls, A. L. M., & Martins, J. S. (2010). *Kierkegaard no nosso tempo*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia.
- Almeida, R. M. (2005). *Nietzsche e Freud: o eterno retorno e a compulsão à repetição*. São Paulo: Edições Loyola.
- Barbosa Neto, E. (2010). *O conceito de repetição na psicanálise freudiana: ressonâncias clínicas na re-elaboração simbólica do repetido*. Dissertação de mestrado, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, 2010.
- Barbosa Neto, E. (2014). *Trâmites do vínculo transferencial no século XXI*. Revista Vínculo (no prelo).
- Barbosa Neto, E. & Passos, C. (2014). *Preso pelo ato, condenado à palavra: um olhar psicanalítico*. Revista Estudos de Psicanálise (no prelo).
- Barbosa Neto & Rocha (2014a). *Corpo cuidado, esquecido e simbólico*. Revista da ABPH (no prelo)
- Barbosa Neto, E. & Rocha, Z. (2014b). *Um corpo marcado, lugar secreto das palavras*. Revista Psicologia: Ciência e Profissão (no prelo).
- Bernardes, A. C. (2003). *Tratar o impossível: a função da fala na psicanálise*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Braunstein, N. A. (2006). *El goce: un concepto lacaniano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bustos, M. A. G. (2009). Representación teatral y repetición terapéutica. <http://markotom.blogspot.com>. Acessado em 28/06/2011.
- Calvet, L-J. (2011). *Tradição oral & tradição escrita*. São Paulo: Parábola Editorial.
- Cesarotto, O. A. (2012). *O discurso lacaniano*. In: Lacan: o grau zero da subjetividade. Viver Mente & Cérebro, 4, 22-29.
- Cortés, R.Y. (1985). *El concepto psicoanalítico de repetición: análisis filosófico de la creatividad y reiteración*. Buenos Aires: Catalogos Editora.
- Couto, L. F. S. (2006). *Uma classificação dos sentidos do termo gozo em Freud*. Estudos de Psicologia, 11(2), 2, 179-190.

- Cuervo, O. A. (2006). *El concepto de "repetición" en Soren Kierkegaard*. Jornada "Alcances y actualidad del concepto de compulsión. Su relación con las adicciones", coordinada por la Dra. Déborah Fleischer, y realizada en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, a la que el Prof. Oscar Alberto Cuervo asistió como invitado. Disponível em www.Google.com.br. Acessado em 20 de dezembro de 2008.
- Cunha, A. C. da (1986). *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Diez, D. S. M. (2010). *La repetición bajo dos puntos de fuga: el psicoanálisis y la filosofía*. Cuadrantephi, Bogotá. www.javerina.edu.co/cnadrantephi/pdfs/n.21/2.pdf. Acessado em 28/06/2011.
- Elia, L. (2010). *O sujeito da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Farago, F. (2009). *Compreender Kierkegaard*. Petrópolis: Vozes.
- Ferrante, S. (2010). *Lacan, Kierkegaard e la repetición en la vida amorosa*. Asociación de psicoanálisis de la Plata – APLP. 9(91), 1-8. (Disponível em: www.aplp.or.ar, acessado em 10/06/2011).
- Figueiredo, L. C. (2003). *Psicanálise: elementos para a clínica contemporânea*. São Paulo: Escuta.
- Forbes, J. (2012a). *Inconsciente e responsabilidade: psicanálise do século XXI*. São Paulo: Manole.
- Forbes, J. (2012b). *Jacques Marie Émile Lacan: O analista do futuro*. In: Lacan: o grau zero da subjetividade. *Viver Mente & Cérebro*, nº 4, 6-13.
- Francisco, A. L. (2012). *Psicologia clínica: prática em construção e desafios para a formação*. Curitiba: CRV.
- Freud, S. (1974). *Estudos sobre a histeria*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 2, 369 p.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1893-95).
- Freud, S. (1977). *Projeto para uma psicologia científica*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., pp. 381-530). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (1976). *Lembranças encobridoras*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 3, pp. 329-354). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1899).

- Freud, S. (1972). *A interpretação de sonhos*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 4 e 5, 793 p.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1972). *Fragmento da análise de um caso de histeria*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 7, pp. 1-119). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1969). *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 10, pp. 157-317). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (1969). *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 12, pp. 273-286). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1911).
- Freud, S. (1969). *A disposição à neurose obsessiva – uma contribuição ao problema da escolha da neurose*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 12, pp. 393-409). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1974). *Totem e tabu*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 13, pp. 20-191). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (1969). *Recordar, repetir e elaborar*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 12, pp. 191-203). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1969). *Observações sobre o amor transferencial*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 12, pp. 207-223). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1974a). *O inconsciente*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 14, pp. 185-245). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1974b). *Os instintos e suas vicissitudes*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad.,

- Vol. 14, pp. 129-162). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1974c). *Repressão*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 14, pp. 163-182). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1976). *Conferências introdutórias sobre psicanálise*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 16, pp. 397-417; 28: pp. 523-539). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917).
- Freud, (1976). *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 17, pp. 199-211). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1918).
- Freud, S. (1976). *Além do princípio de prazer*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 18, pp. 13-85). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1976). *Psicologia de grupo e a análise do ego*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 18, pp. 89-179). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1976). *O ego e o id*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 19, pp. 23-89). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1976). *A negativa*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 19, pp. 293-307). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1976). *Inibições, sintomas e ansiedade*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 20, pp. 95-201). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (1976). *A angústia e a vida pulsional*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 22, pp. 103-138). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1932).

- Freud, S. (1975a). *Análise terminável e interminável*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 23, pp. 23-89). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1975b). *Construções em análise*. In: S. Freud, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (J. Strachey, trad., Vol. 23, pp. 289-304). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937).
- Gaarder, J. (1996). *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Garcia-Roza, L. A. (2003). *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Glenn Jr., J. (2009). *A definição do eu e a estrutura da obra de Kierkegaard*. Projeto phoronesis. Site: www.projeto-phoronesis.com/2009/03/18/a-definicao-do-eu-e-a-estrutura-da-obra-de-kierkegaard. Acessado em 15 de junho de 2014 . p. 2 e 3.
- Gorostza, L. (2006). *Notas sobre a transferência e a posição do analista em direção da cura*. Asephallus,1(01). www.isepol.com/asephallus/numero_01/artigo_01port_edicao01.htm. Acessado em 15/06/2014.
- Gutiérrez-Terrazas, J. (2002). *O conceito de pulsão de morte na obra de Freud* (tradução de Pedro Henrique Bernardes Rondon). *Ágora*, 5, (1), 91-100.
- Handke, Piter (1988). *A repetição*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Hanns, L. A. (1996). *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hunhe, Leda M. (2004). *O irracionalismo de Kierkegaard*. In: Rezende, A. (org.) (2004). *Curso de Filosofia*. (12ª Ed.). Rio de Janeiro: Zahar
- Jones, Alice. A. (2009). *O caso de Stivie*. In: *A repetição entre recordação e destino*. São Paulo: Escuta (Livro anual de psicanálise – XXIII – 2009). 9-16.
- Kehl, M. R. (2012). *Ética e técnica*. In: Lacan: o grau zero da subjetividade. *Viver* *Mente & Cérebro*, nº 4, 46-55.
- Kierkegaard, S. (2006). *Diário de um sedutor*. São Paulo: Martin Claret. (Publicado originalmente em 1842)
- Kierkegaard, S. (2009a). *La repetición*. Madrid: Alianza Editorial (publicado originalmente em 1843).
- Kierkegaard, S. (2009b). *Temor e tremor*. Lisboa: Relógio D'Água. (Publicado originalmente em 1843)

- Kierkegaard, S. (2010). *Escritos de Sören Kierkegaard* (v. 5). Madrid: Trotta. (publicado originalmente em 1843-1844).
- Kierkegaard, S. (2008). *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1844)
- Kierkegaard, S. (2010). *O conceito de angústia*. Petrópolis: Vozes. (Publicado originalmente em 1844)
- Kierkegaard, S. (2010). *O desespero humano*. São Paulo: Unesp. (publicado originalmente em 1849)
- Lacan, J. (1998). *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada: um novo sofisma*. In: Lacan: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 197-213.(Trabalho original publicado em 1945)
- Lacan, J. (1998). *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*. In: Lacan: Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 238-324. (trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1985). *O seminário: Livro 2 – O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).
- Lacan, J. (1995). *O seminário: Livro 4 – A relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1998). *A direção do tratamento e os princípios de seu poder*. In: Lacan. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. p. 591-652. (trabalho original publicado em 1958)
- Lacan, J. (2002). *O desejo e sua interpretação - Seminário 1958-1959*. Porto Alegre: Associação Psicanalítica de Porto Alegre (publicação não comercial, referente ao Livro 6). (Trabalho original publicado em 1959).
- Lacan, J. (2011). *A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação não comercial, referente ao Livro 9). (Trabalho original publicado em 1962).
- Lacan, J. (2008). *O seminário: livro 11 – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (1992). *O seminário: Livro 17 – O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1970).
- Lacan, J. (1982). *O seminário: Livro 20 - Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1973).

- Lacan, J. (2002). *R.S.I. - Séminaire 1974-1975*. Paris : Éditions de l'Association Freudienne Internationale. Publication hors commerce. (Referente ao Seminário, Livro 22). (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar. Trabalho original publicado em 1976).
- Laplanche, J. (1988). *A pulsão de morte na teoria da pulsão sexual*. In: Green, et tal. *A pulsão de morte*. São Paulo: Escuta. 11-27.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1985). *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Leader, D. & Groves J. (2010). *Lacan para principiantes*. Buenos Aires: Era naciente.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional.
- Lins, O. (1973). *Avalovara*. São Paulo: Melhoramentos.
- Martinho, M. H. (2012). *A interpretação psicanalítica: um dizer nada*. Stylyus, 24. Acessado em 15/05/2014.
- Marucco, N. C. (2009). *Entre a recordação e o destino: a repetição*. In: *A repetição entre recordação e destino*. São Paulo: Escuta (Livro anual de psicanálise XXIII – 2009). 197-211.
- Melman, C. (2004). *Formas clínicas da nova patologia mental*. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife.
- Miller, J-A. (2002). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Nascentes, A. *Dicionário da língua portuguesa da Academia Brasileira de Letras*. Rio de Janeiro: Bloch Ed., 1988.
- Paula, M. G. (2008). *A repetição e o instante em Kierkegaard: um entrelaçamento de conceitos*. Artefilosofia, nº 4, 63-74.
- Pinto, G. R. S. (2012). *Espiral do silêncio: a clínica do real*. In: *Lacan: o grau zero da subjetividade*. Viver Mente & Cérebro, nº 4, 56-63.
- Poe, E. A. (2006). *A carta roubada*. Porto Alegre: L & PM.
- Quinet, A. (1993). *As 4+1 Condições da análise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Quinet, A. (2003). *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Rinaldi, D. (1999). *Repetição e pulsão de norte: um comentário sobre Leila*. Trabalho apresentado no Simpósio da Intersecção psicanalítica do Brasil, realizado em São Paulo, 27/11/1999.
- Robinson, D. & Zárate, O. (2004). *Kierkegaard para principiantes*. Buenos Ayres: Era Naciente.
- Rocha, Z (1994). *Freud e a transferência*. Revista Psicanalítica. Círculo psicanalítico de Pernambuco, 2(2), 97-117.
- Rocha, Z. (2003). *Transferência e criatividade no tempo da análise*. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental. Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, 6(4), 80-101.
- Rocha, Z. (2011). *O desejo na Grécia antiga*. Recife: Ed. Universitária da UFPE.
- Rosenfeld, H. K. (1998). *Palavra pescando não-palavra: a metáfora na interpretação psicanalítica*. São Paulo: Casa do psicólogo.
- Santos, L. G. (2002). *O conceito de repetição em Freud*. São Paulo: Escuta.
- Silva, L. R. (2009). *Sobre as causas em Aristóteles*. Intuitio, 2(1), 67-80.
- Silva Júnior, N.; Lírio, D. R. (2006). *A recodificação pós-moderna da perversão: sobre a produção do comportamento de consumo e sua gramática libidinal*. Ágora, 9(1), 65-78.
- Siqueira, A. J. (2007). *Palavra, silêncio e escuta*. Recife: Editora Universitária da UFPE.
- Soler, C. (2004). *La repetición en La experiencia analítica*. Buenos Aires: Manantial.
- Strathern, P. (1999). *Kierkegaard em 90 minutos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Tavares, L. A. T. & Hashimoto, F. (2010). *A relativa legitimidade da depressão na atualidade: contribuições para uma ética psicanalítica do sujeito*. Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology Online, 7(1), p. 88-100.