

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Rony Natale Pereira

**O ódio na experiência psicanalítica:
via de reconhecimento do real**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) do Departamento de Psicologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Monah Winograd

Rio de Janeiro
Maio de 2023



Rony Natale Pereira

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (Psicologia Clínica) da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

Profa. Monah Winograd

Orientadora
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Profa. Maria Isabel de Andrade Fortes

Departamento de Psicologia - PUC-Rio

Prof. Erly Alexandrino da Silva Neto

Consultório de psicanálise - Erly Alexandrino

Profa. Miriam Debieux Rosa

USP

Prof. Leif Erickson Nunes Grunewald

UEPa

Rio de Janeiro, 26 de maio de 2023

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

Rony Natale Pereira

Graduou-se em psicologia na UFES (Universidade Federal do Espírito Santo). Especialização em Psicanálise e desafios contemporâneos Faculdade Pitágoras em 2012, Mestrado em Psicologia Clínica na PUC-RJ em 2019.

Ficha Catalográfica

Pereira, Rony Natale

O ódio na experiência psicanalítica : via de reconhecimento do real / Rony Natale Pereira ; orientadora: Monah Winograd. – 2023.
206 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2023.
Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Ódio. 3. Real. 4. Desamparo. 5. Política. 6. Amizade. I. Winograd, Monah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

À minha orientadora, Profa. Monah Winograd, pela aposta, confiança e precisão das palavras.

Às Profas. Isabel Fortes, Miriam Debieux Rosa e Rebeca Nonato e aos Profs. Erly Neto, Leif Grünwald e Weksley Pinheiro Gama pela disposição em compor a banca examinadora e contribuir com meu trabalho.

Ao Kennedy, meu amor, à família, aos amigos, por não cobrarem quando eu não podia me oferecer.

Ao Grupo de Estudos em Psicanálise de Vitória, pela longa caminhada de formação, de onde pude trazer grande parte do conhecimento condensado nesta pesquisa.

À Secretaria de Segurança Pública do Estado do Espírito Santo, especialmente à turma do teleatendimento de emergência que compartilhou experiências engrandecedoras deste trabalho.

Aos meus pacientes, que anonimamente contribuíram com excertos preciosos para a concretização da tese.

Ao Benedito, pela revisão primorosa do meu texto. E à Thaís, por me apresentar o bendito!

Ao Paulo, meu analista, pela destreza em faltar com respostas.

Resumo

Natale, Rony; Winograd, Monah. **O ódio na experiência psicanalítica: via de reconhecimento do real**. Rio de Janeiro, 2023, 206 f. Tese de doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta tese buscamos compreender, inicialmente, como o ódio participa da estruturação psíquica, estando presente em todo humano, uma vez habitado pela linguagem. A partir desta compreensão, interrogamo-nos acerca das possibilidades de intervenção, pela via psicanalítica, nesta dimensão odienta, o que nos levou ao entendimento de que a pretensão analítica se limita a manejar a participação do ódio na travessia da experiência do sujeito. Dissecado, tal afeto contribui para elevar à lucidez a dimensão real, o impossível da constituição do falante de modo a permitir sustentar de modo afirmativo seu desamparo estrutural. Apontamos com isso o aspecto inelutável do ódio constitutivo e a positividade de sua apreensão. A partir desse encontro, outras possibilidades se apresentam fazendo frente às vias de gozo do ódio ao semelhante, o que não significa esgotá-lo. O novo que se apresenta decorre precisamente do encontro com o real, ponto em que o sujeito acata a impossibilidade de respostas à interrogação sobre si que ele dirige ao Outro. Com isso, pode construir suas próprias vias desejantes. A partir destas conclusões foi possível aproximar a experiência em questão da noção de *política* no sentido resgatado por Hanna Arendt da *pólis* grega, política como liberdade e possibilidade de fazer algo novo no mundo. Especificamos a noção de política ao pensá-la pela via da amizade, sendo essa desligada da noção de amizade fraterna e universalista e pensada como respeito à diferença, o que possibilita a vida coletiva. Entendemos que, ao se desprender da exigência de constituir unidade com o outro, resultado esperado de um processo analítico do qual o ódio participa, é possível ao sujeito viver na perspectiva da política da amizade.

Palavras-chave

Ódio, real, desamparo, política, amizade.

Abstract

Natale, Rony; Winograd, Monah (Advisor). **Hate in the psychoanalytic experience.** Rio de Janeiro, 2023, 206 f. Doctoral Thesis – Department of Psychology, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this thesis, we seek to understand, initially, how hate participates in psychic structure, being present in every human once inhabited by language. Based on this understanding, we asked ourselves about the possibilities of intervention, via psychoanalysis, in this hateful dimension, which led us to the understanding that the analytical pretension is limited to handling the participation of hate in the crossing of the subject's experience. Dissected, such affection contributes to raise lucidity to the real dimension, the impossible of the speaker's constitution and allows sustaining in an affirmative way his structural helplessness. With this we point out the ineluctable aspect of constitutive hatred and the positivity of its apprehension. From this meeting, other possibilities are presented, facing the paths of enjoyment of hatred of the similar, which does not mean exhausting it. The new that presents itself stems precisely from the encounter with the real, at which point the subject accepts the impossibility of answering the question about himself that he addresses to the Other. With that, he can build his own desiring paths. Based on these conclusions, it was possible to approximate the experience in question to the notion of politics in the sense rescued by Hanna Arendt from the Greek polis, politics as freedom and the possibility of doing something new in the world. We need the notion of politics even more when thinking about it through friendship, which is disconnected from the notion of fraternal and universalist friendship and thought of as respect for difference, which makes collective life possible. We understand that by letting go of the requirement to constitute unity with the other, the expected result of an analytical process in which hate participates, it is possible for the subject to live in the perspective of the politics of friendship.

Key-words

Hatred, Real, Helplessness, Politics, Friendship.

Sumário

1	Introdução	9
2	O ódio na constituição psíquica: metapsicologia e cultura	19
2.1	Os primórdios da teoria	19
2.2	Avanços a partir da conceituação da pulsão de morte	24
2.3	Ódio e o mal-estar na cultura	29
3	Depois de Freud: contribuições na leitura do ódio	42
3.1	Ferenczi e a introjeção	42
3.2	Klein e o ódio do infante	44
3.3	Winnicott e a regressão ao ódio primordial	48
4	Lacan: da agressividade ao ódio ao ser	52
4.1	No início, era a angústia	60
4.2	Da angústia às paixões	64
4.3	Para além da paixão: o ódio ao ser	71
4.4	Do ser, o alvo do ódio é o gozo	76
5	O ódio na cultura e na subjetividade contemporâneas	80
5.1	De que ódio sofreremos?	80
5.2	O discurso capitalista e o fomento ao ódio	85
6	O ódio na experiência da psicanálise	95
6.1	Reconhecendo o protagonismo do real, dimensão do impossível	96
6.2	Saber sobre o ódio: rumo ao real	99
7	O ódio na clínica e para além da clínica	108
7.1	Ódio, o real e a lógica	117
7.2	Odiamos o impossível da relação sexual	121
7.3	O discurso do analista interroga o ódio	128
8	Ódio e desamparo	135
8.1	Que desamparo é este?	136
8.2	Afirmando o desamparo	140
8.3	Uma experiência no serviço público	152
8.4	Recuo necessário: ódio e desamparo discursivo	162
9	Do ódio à amizade como política	173
9.1	Arendt e a política: a liberdade de começar algo novo no mundo	173
9.2	A amizade e a revogação do Um	179
10	Considerações finais	183
11	Referências Bibliográficas	199
		199

Lista de Figuras

Figura 1 - Poliedro irregular situando as dimensões e paixões do ser	66
Figura 2 - As paixões no nó borromeano	67
Figura 3 - Os lugares dos discursos	87
Figura 4 - O discurso do mestre	88
Figura 5 - O discurso do capitalista	88
Figura 6 - A cadeia significante inconsciente	101
Figura 7 - Comparação entre o quadrado lógico e o quadrante de Peirce	119
Figura 8 - A tábua da sexuação	121
Figura 9 - Os quatro discursos	129
Figura 10 - Os lugares e termos dos discursos	130

1

Introdução

Esta pesquisa surgiu como desdobramento da dissertação de mestrado, na qual investigamos a releitura do conceito de pulsão de morte presente na obra de Nathalie Zaltzman (Pereira, 2019). Naquele percurso, nos deparamos com preocupações da autora que iam além das contribuições ao conceito em questão, dentre elas sua abordagem do mal na experiência humana e na prática analítica. Em sua última obra, “*L’esprit du mal*”, Zaltzman (2007) considera que o mal, dimensão constitutiva do humano, é quase sempre negado, evitado, mas pode ser percebido ao irromper em determinados contextos, sendo ponto umbilical da estrutura psíquica. Freud (2010e/1933) também se questionou acerca dos motivos que levaram a ele próprio demorar tanto tempo a decidir pelo reconhecimento de uma pulsão de agressão, hesitando em incorporar à teoria fatos conhecidos por todos. Diz que os admitir na constituição subjetiva pareceria uma blasfêmia, contrariando pressupostos religiosos e convenções sociais que impõem que o ser humano deve ser bom por natureza. É mais fácil considerar as manifestações de violência, brutalidade, crueldade, apenas como transtornos passageiros da nossa vida emocional, provocados pelos regimes inadequados de vida que o próprio homem criou.

Mas a maldade está enraizada no mundo dos homens e, por mal, Zaltzman define – como constatou ter sido historicamente compreendido – todo “evento cujo agente ativo é um humano e sua consequência é uma ofensa à vida, ao corpo, ao espírito de um indivíduo ou uma coletividade ou mesmo ao futuro da humanidade” (2007, p. 30). Em continuidade a esta primeira problemática, propõe que a psicanálise, e por extensão seu exercício, não pode se abster de intervir nesta dimensão humana, a qual participa do mal-estar individual e do coletivo.

Estando o termo “mal” remetido a um evento, exigindo papel ativo de quem o comete, questionamo-nos se seria adequado considerá-lo um atributo psíquico. Seria o mal uma característica, forma de qualificar alguém? Ou se trata do resultado do agir humano? Ricouer (2013/1960), em “A simbólica do mal”, aponta que o mal ocorre na práxis da relação, na qual se joga a experiência viva. A experiência do mal, para o autor, é composta pelo universo da dialética das paixões, não havendo

uma origem para o mal que possa ser identificada, o que exige sempre uma narrativa mítica que dê sentido ao acontecimento. Seguindo a definição proposta por Zaltzman (2007), enquanto evento, o mal exige um agente, mas é possível que se faça mal a alguém sem intenção de cometê-lo, o que restringe nosso interesse ao mal intencionalmente causado a um outro, o que depende da práxis da relação, do jogo da vida propostos por Ricoeur. Por isso destacamos o termo “ativo” na definição de Zaltzman. Agir ativamente é agir com intenção, é querer produzir o resultado da práxis e, neste caso, um atributo psíquico se faz necessário, algo que impele o sujeito a causar dano a um outro, um sentimento, uma força, um impulso, uma paixão. O sujeito pode nem causar o mal diretamente, mas apenas desejá-lo, torcer pela derrocada alheia, fazer apenas um comentário malicioso que estimule alguém a se decidir por destruir a vida de um terceiro, sendo este o objeto do ódio do primeiro. Neste sentido, acompanhamos Dias (2012) ao considerar que o mal deve ser abordado como consequência, sobretudo, de uma das paixões do ser definidas por Lacan (1986/1953-54): o ódio. Esse, em alguma medida, habita todos nós.

De fato, enquanto atributo psíquico, encontramos muito mais referências ao ódio do que ao mal, pura e simplesmente, tanto na obra freudiana quanto nos trabalhos dos pós-freudianos, o que despertou nosso interesse em investigar o ódio pela via da psicanálise, a qual, de todo modo, trará compreensão acerca do mal e das possibilidades de apreendê-lo. Enquanto paixão, o ódio seria um afeto vivido no corpo e estaria presente desde os primórdios da constituição subjetiva, bem como o amor e a ignorância, as duas outras paixões do ser segundo Lacan (1986/1953-54). Longe de se conceber pela via da moralidade, o afeto ódio e o mal que ele pode causar são, na leitura da psicanálise, produtos do encontro das correntes pulsionais com o lugar do sujeito na comunidade humana. Tal leitura nos permite lidar com mais lucidez com o fato de que a pretensa harmonia entre os homens é ilusória, uma vez que as vias pelas quais a pulsão avança em busca de satisfação não partem de julgamentos quanto ao bom ou ao mau. Tal contradição (bom x mau) não compõe o campo do inconsciente, já marcado pelo simbólico, que dirá da pulsão, campo de pura força que ingressa no inconsciente em função da satisfação pretendida. Mas então, por que não vivemos na absoluta barbárie? Parece haver algo nessa discussão

não comportado nas respostas advindas pelas vias da moral, o que nos move a compreender as contribuições que a psicanálise pode nos trazer.

A moralidade, segundo a filosofia de Nietzsche (2016/1881), advém dos costumes, da tradição, de modo que o ser mais moral é aquele que se sacrifica para se submeter ao costume. A autossuperação não seria em prol da vantagem própria e do desejo individual, mas para vigorar o costume. O homem livre, para o filósofo, seria aquele que não se curva à moral, ainda que todo aquele que ofende o costume, segundo o código moral, deva ser castigado. Pensamos que, se nos desviamos do discurso moral e sua recusa ao ódio, ao mesmo tempo que não pretendemos conceder-lhe livre curso, precisamos entender este afeto por uma via que nos permita dar a ele um destino que não a satisfação na forma de dano a um outro, sem, contudo, rejeitá-lo como componente humano.

Freud (2010h/1915), desde os primórdios de sua construção teórica, inclui o ódio como constitutivo do humano pela via da dualidade *pulsões sexuais e pulsões do eu*. Considera que, ao dominar a função sexual, as pulsões do eu conferem à meta sexual características de ódio. Como expressão da reação do desprazer evocado por objetos, o ódio sempre permaneceria numa relação íntima com as pulsões de autoconservação, de modo que pulsões sexuais e pulsões do eu desenvolvem uma antítese que repete a do amor e a do ódio. Além disso, um dos destinos possíveis das correntes pulsionais sexuais seria a inversão do amor em ódio, estando o ódio intimamente ligado ao amor e à pulsão sexual. Tomados em conjunto, amor-ódio teriam como oposição a indiferença. Para Freud, desde “Totem e Tabu” (Freud, 2012/1912-13), a ambivalência oriunda dos processos identificatórios marca a constituição subjetiva, a começar pela figura do pai da horda primeva, protetor amado e rival odiado a um só tempo. A forçada renúncia pulsional seria a base da hostilidade e do endereçamento do ódio. O passo seguinte dado por Freud foi associar o ódio à pulsão de morte, força destrutiva que funciona de modo independente e mesmo em oposição às pulsões sexuais, quando se dirige ao ser do sujeito. Pode, contudo, se verter na tentativa de expulsar o que causa desprazer, voltando-se aos objetos do mundo externo (Freud, 2010a/1920; 2010g/1930). Estes serão temas desenvolvidos no capítulo seguinte.

Embora constitutivo do humano, o ódio, desde a etimologia latina *odium*, é sinônimo de aversão e repugnância, sendo evitado a todo custo. Em se tratando da relação transferencial na análise, quando tal evitamento ocorre, cria-se um enclave que impede o sujeito de avançar no tratamento (Dias, 2012), de modo que a análise deveria trabalhar positivando o ódio, no sentido de remetê-lo ao cumprimento dos objetivos do tratamento, colocando-o a trabalho.

Ao apresentar o inconsciente estruturado como uma linguagem, Lacan (1986/1953-54) nos propõe compreender essa paixão odienta como resultado da ausência da barra entre significante e significado do signo linguístico por ele subvertido do campo da linguística. Sendo assim, o sujeito vivenciaria as experiências decorrentes do ódio como certeza, estando descartada qualquer referência à impossibilidade. Uma vez que a cadeia de significantes é a estrutura a partir da qual se realiza a experiência analítica, o ódio e suas expressões denunciariam a negação de uma falta presente no sujeito, indicativa do desejo inconsciente. Neste momento do ensino de Lacan, a investigação analítica remeteria ao sentido da linguagem inconsciente, recuperando a verdade subjetiva.

Tal perspectiva ocupa as produções lacanianas ao longo das décadas de 1950 e 1960, mas a partir da década de 1970 seu ensino toma outro rumo e o corpo ganha novo estatuto através do conceito de gozo e da prioridade das relações entre corpo e linguagem. Sendo o ódio, conforme Freud (2010h/1915), um afeto vivido no corpo, acreditamos que as indicações de Lacan (1992/1969-70) – de que na análise se modifica a economia de gozo – contenham elucidaciones quanto às vias de manejo do ódio ao longo do tratamento. Segundo Lebrun (2008), o maior problema desta paixão estaria situado em seu gozo. Gozar o ódio é deixá-lo realizar-se, cumprir-se como nas vias do mal às quais nos remete Zaltzman (2007), como se esquecêssemos de que se trata apenas da resposta ao fato de que não reavemos aquilo que a língua já nos subtraiu. Ao mesmo tempo, é a língua que, na clínica, vem fazer o papel pacificador da perturbação do corpo causada pelo gozo (Nogueira, 1999) que ela instalou, sendo que a análise visa mudar o modo como o sujeito se relaciona com o gozo, permitindo que com ele se implique.

Embora Freud e Lacan tenham sido nossas principais referências no desenvolvimento desta pesquisa, consideramos importante trazer a contribuição de

autores como Ferenczi, Klein, Winnicott e Zaltzman, que também fizeram leituras acuradas acerca do ódio no funcionamento psíquico e na vida coletiva. Além destes, autores contemporâneos foram consultados, trazendo a dimensão do ódio na atualidade.

Justamente por privilegiar uma leitura contemporânea do ódio, a escolha que fizemos por abordá-lo na experiência psicanalítica considerou que uma experiência abrange práticas que extrapolam os limites da clínica praticada no consultório, o que também tem a ver com a experiência deste pesquisador, que divide suas jornadas de trabalho entre consultório e serviço público, onde insiste em promover o discurso analítico a despeito do apelo constante ao discurso do mestre a que somos submetidos enquanto servidores. Leite (1999) propõe que a noção de experiência se sobrepõe à de clínica e caracteriza o que há de essencial na prática da psicanálise. Para expressar o que seria essa essencialidade, remetemo-nos à definição mais precisa e completa que Freud (2011d/1923) estabeleceu com relação a tal prática:

PSICANÁLISE é o nome: 1) de um procedimento para a investigação de processos psíquicos que de outro modo são dificilmente acessíveis; 2) de um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado nessa investigação; 3) de uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma, que gradualmente passam a constituir uma nova disciplina científica (p. 274).

A primeira proposição, da qual decorrem as outras duas, aponta para a investigação do inconsciente que Freud (2010j/1912) deixou aberta a técnicas que podem não ser as mesmas que ele próprio elegia em sua prática, preservando desde então as diferenças relacionadas à maneira como cada analista exerce sua função. Uma condição, no entanto, para tal exercício, seria não abandonar os pressupostos psicanalíticos, quais sejam, a sexualidade infantil, a teoria da libido, a teoria do recalque e o complexo de Édipo, regulados pela transferência e pela resistência (Leite, 1999). Fulgencio (2013) propõe considerarmos tal conjunto teórico como a psicologia dos fatos clínicos, que considera as determinações dos processos inconscientes e podem ser observados clinicamente. Ao lado deles, há construções teóricas auxiliares, sem referente na realidade dos fenômenos, como os conceitos

de pulsão, libido e aparelho psíquico, os quais auxiliaram na tecitura de uma ficção teórica construída a partir da observação de fatos clínicos¹.

No entanto, o fato de a psicanálise repousar sobre uma experiência a partir da qual derivou uma teoria a exclui do campo de pura especulação ou imaginação. A palavra “experiência” se constitui do prefixo *peri*, cujo correspondente grego *peira* tem o mesmo sentido do latino: dificuldade, obstáculo. Uma experiência seria, assim, a travessia de um obstáculo. Em alemão, *Erfahrung* diz respeito ao conhecimento adquirido através do trabalho prático ou repetição, experiência que torna alguém mais inteligente (Duden, 2023). Origina-se do verbo *erfahren* que se deriva de *fahren*, cujo sentido predominante é percorrer uma extensão, viajar, descobrir novos horizontes, transmitindo o sentido para *Erfahrung*, que passou por mudanças na língua chegando no sentido de “colher alguma informação de alguém” até designar uma “vivência” (Rocha, 2008; Rotstein & Bastos, 2011). Mas as experiências, conforme Rocha (2008) adverte, estão para além da vivência, pois apontam para um aprendizado, a descoberta do novo que acrescenta algo, realiza uma mudança que passa a constituir o sujeito, conforme a definição inicial.

Devemos ter em mente que a psicanálise surge em meio à carência de respostas que garantissem a captura da verdade nas ciências, na passagem do século XVIII para o XIX, quando responde por uma mudança na economia simbólica do sentido, enunciando conceitos que tentaram dar conta dos ruídos provocados por uma descontinuidade do significado daquilo que podia ser expresso em palavras. Juntamente a outros discursos, insistia em se inscrever no projeto moderno sobre o sentido das coisas e do dizer, sempre preservando sua especificidade no que diz respeito à dupla leitura de sua modalidade discursiva, cuja originalidade foi propor uma concepção de sujeito que se desse no intervalo entre sua condição de ser da natureza e ser da cultura (Birman, 2001). Tomando a interpretação como instrumento por excelência da prática psicanalítica, era necessário a Freud

¹ A ideia de aproximar a teoria de uma ficção foi concebida pelo próprio Freud, S. (2018a). Análise terminável e interminável. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 19). Cia das Letras. (1937) , propõe que “sem especular e teorizar – quase digo: fantasiar – de maneira metapsicológica, não avançamos um passo neste ponto” (p. 287), referindo-se ao pretendido trabalho de amansamento das pulsões no percurso da análise.

fundamentar a especificidade da interpretação que propunha, diferenciando-a de outras concepções de modo consistente e convincente.

Um problema para tal empreitada, segundo Assoun (1978), foi o fato de, ao excluir a especulação filosófica, a psicanálise esbarrar no problema da relação entre sua parte empírica e seus princípios especulativos. Seu estatuto de ciência natural não pode ser procurado no caráter natural do objeto, mas em seu modo de tratamento epistêmico, posto que versa sobre a esfera psíquica. Como objetos de conhecimento, os processos inconscientes são susceptíveis de um tratamento homólogo ao modelo físico-químico. Ao mesmo tempo, a psicanálise nos convoca a pensar a especificidade da sua racionalidade epistêmica, o que atingimos por meio dos problemas-chave da epistemologia freudiana, os conceitos fundamentais, retomados constantemente por outros autores que aportam contribuições, as quais ampliam o campo psicanalítico. Através dos conceitos é possível a toda ciência natural investigar fatos, colocando o problema central da cientificidade, qual seja a articulação entre dimensão especulativa ou racional e empírica ou factual.

Se o saber psicanalítico não é comportado na concepção médica e na metodologia das ciências naturais, a psicanálise também se destaca do estatuto filosófico ao introduzir, com seus conceitos fundamentais, uma diferença de natureza e de função. Os conceitos filosóficos, nos diz Assoun (1978), traduzem a exigência de um apriorismo radical, exprimindo o projeto de dedução universal a partir de postulados. A psicanálise recusa a preposição de princípios primeiros, o que reforça o fato de tratar-se de uma experiência. Todavia, contra a estreiteza da ciência médica empírica que se fixa na esfera dos fatos e no mundo das percepções, descobre a exigência de recorrer a conceitos globalizantes para explicar os próprios fatos. Nessa exigência que deu origem à realidade epistêmica genuína e específica psicanalítica, está reconhecida a metapsicologia, estrutura que busca explicar fenômenos a partir de um arcabouço teórico conceitual. A experiência dá origem a conceitos que retornam para a própria experiência a fim de explicá-la.

Não significa que a psicanálise tenha se constituído em uma síntese da especulação filosófica com o empirismo médico, sendo justamente o oposto. Sendo ciência da natureza, recusa deformações especulativas, pois a abstração filosófica contém, por sua tentação de emancipação dos fatos, o perigo retórico inerente à “má

abstração” (Assoun, 1978). Enxertada na experiência, que lhe serve de referente constante, a abstração psicanalítica e seus conceitos metapsicológicos possuem uma função oposta, constituindo uma abstração sempre revisável, uma vez que só obtém sua validade a partir de sua função heurística, dada tão somente à investigação de fatos, opondo-se aos conceitos fundamentais filosóficos dotados de uma objetividade intangível, porque imanente à sua própria racionalidade (Assoun, 1978). Já a ciência médica erra ao confundir essas duas funções, acusando a psicanálise de especulativa. Recusando a especulação e rejeitando a falsa analogia com a especulação filosófica, Freud define a especificidade da psicanálise.

A clareza na delimitação do campo analítico contrasta com qualquer ideia que remeta a uma visão de mundo, a *Weltanschauung* que Freud (2010d/1933) negou podermos atribuir à psicanálise. Ao nos iniciarmos no saber psicanalítico e praticá-lo no mundo, não pretendemos responder de maneira mais adequada às questões impostas pela civilização. A efetividade da psicanálise só pode ser observada quando aplicada ao drama de cada um. Sua subversividade reveladora do excesso de gozo que circula na cultura ao permitir que o inconsciente apareça é tarefa que se realiza de um-a-um. Assim se sustenta o interesse teórico que a disciplina conserva e este é o modo como tal interesse se exerce, seguindo um método experimental. Esta seria a terceira acepção para experiência, o *experiment*, a experimentação que, em psicanálise, consiste em provocar a transferência (Fingermann, 2013). Diferentemente da filosofia, que parte de conceitos básicos definidos e apreende o universo a partir deles, a psicanálise tenta resolver problemas mais próximos à observação, sondando caminhos à frente a partir da experiência já adquirida.

Todavia, a especificidade do campo analítico e de sua intervenção não impede que suas análises se estendam para além do campo subjetivo. Bispo and Souza (2013) recordam que, em psicanálise, sujeito e cultura se pertencem mutuamente e a noção de inconsciente nos oferece uma melhor compreensão do laço social, possibilita esclarecermos como determinados aspectos do funcionamento deste laço são submetidos à censura, não sendo acolhidos, tampouco incorporados. O excesso de gozo prevalente na cultura indica o mal-estar com o qual temos de lidar cotidianamente, embora não tenha permissão para ser discutido abertamente.

Mesmo não engendrando uma revolução e a transformação do campo social, o discurso subversivo da psicanálise influencia outros discursos ao apontar as causas e os efeitos de tal subversão.

Dizer que a psicanálise é construída como estrutura especulativa é considerar apenas o fato de que Freud não se apoiava na observação direta de fenômenos palpáveis, e sim buscava relacionar os fatos clínicos a uma ficção teórica que permita explicá-los. Ainda que, considerando a singularidade, há uma estrutura, teoricamente construída, que acolhe tal singularidade em uma universalidade. Ao nos apropriarmos desta estrutura, a cada vez, fazemos avançar o discurso psicanalítico intervindo nos diversos espaços onde somos convocados, sendo essa a experiência que se propaga no mundo, lançando-nos na direção do que falta na tentativa de alcançarmos sentido preciso do termo *experiência*, embora saibamos se tratar de uma jornada sempre incompleta.

Pretender articular um conhecimento quanto ao ódio na experiência da psicanálise, então, tem o sentido de, inicialmente, compreender como a psicanálise considera o ódio com um fato cultural e clínico, explicado a partir dessa ficção teórica. Além da ficção metapsicológica, o recurso ao mito completa as vias pelas quais Freud buscou elucidar a psicologia individual e a psicologia das massas, propondo inclusive se tratar de uma só psicologia que se desenvolve ao longo do tempo, como veremos no capítulo seguinte. Com isso, procuramos entender como a intervenção psicanalítica considera essa dimensão do funcionamento psíquico no manejo transferencial, situação na qual nossa hipótese é a de que o ódio, ao ser acessado, contribui para o desvelamento da trama imaginária do sujeito e para o encontro com o vazio que movimenta seu desejo (Kehl, 2012), ponto de encontro com o real.

O primeiro aspecto foi construído a partir das referências teóricas investigadas, buscando apresentar o ódio como componente irremediável da estruturação psíquica. Como tentativa de abordar tal questão na contemporaneidade, dedicamo-nos ao problema do ódio nos sujeitos em nossos dias, quando hostilizam, diminuem ou aspiram, mesmo que inconscientemente, a redução do outro a nada, empreitada para a qual nos servimos também de nossa prática no serviço público e no consultório.

Quanto ao segundo ponto, da relação entre ódio e experiência psicanalítica, buscamos esclarecer como, ao falar do seu próprio ódio e experienciá-lo na situação transferencial, o sujeito ultrapassa um certo enclave que o impede de avançar e reconhecer outras possibilidades de lidar com seu mal-estar, transitando de uma escravidão a certa liberdade (Kehl, 2012). Ocupamo-nos ainda em investigar o que tem sido proposto como experiência da psicanálise em contextos adversos, voltada a sujeitos em situação de desamparo social e discursivo, de violência e exclusão, o que fizemos ao acompanhar trabalhos de autores como Rosa (2018b), a qual propõe uma psicanálise implicada ao abordar a dimensão sociopolítica do sofrimento através de intervenções não convencionais que a autora nomeia *prática psicanalítica clínico-política*.

Se ao longo do percurso avançamos de uma perspectiva de trabalho pela via do sentido até alcançarmos o que se convencionou chamar clínica do real, encaminhando o sujeito a se haver com o impossível de sua condição de falante, ao final fizemos um recuo e consideramos um tipo de clínica que visa justamente retirar o sujeito do silenciamento, possibilitar algum velamento do real traumático conferindo-lhe minimamente um lugar no laço social. Trata-se da oferta de significantes que possam afirmar a identidade do sujeito e situá-lo como participante da vida coletiva. Acreditamos que, para aqueles falantes submetidos a situações em que o desamparo estrutural se atualiza e se presentifica cruamente nas relações cotidianas, é preciso uma intervenção que, antes de qualquer coisa, possa o incluir na comunidade, possibilitando-lhe constituir laços. Resgatada esta condição mínima de pertencimento, poderíamos pensar em avançar nas estratégias de intervenção rumo às vias que possibilitam que o real se demonstre ao sujeito enquanto impossível e o desamparo, antes assolador, possa ser emancipatório e potencializador da vida.

2

O ódio na constituição psíquica: metapsicologia e cultura

2.1

Os primórdios da teoria

Desde o início de suas descobertas até a formulação da primeira teoria pulsional, vemos Freud (2016a/1893-95; 2016b/1905; 2019/1900) dar total ênfase à sexualidade, não tendo a agressividade, manifestação pulsional original, tampouco o ódio, afeto que expressa a agressividade, comparecido com estatuto próprio. A agressividade já se mostrava uma preocupação, mas ainda remetida à oposição entre as pulsões sexuais e de autoconservação, os dois registros pulsionais daquele primeiro momento teórico. Um achado interessante, dada a incipiência de suas observações clínicas, encontramos no primeiro dos três ensaios sobre a teoria da sexualidade, no qual Freud (2016b/1905) fala pela primeira vez em pulsões parciais, destacando as pulsões opostas da crueldade passiva e ativa, indispensável, segundo ele, na compreensão dos sintomas e com domínio de parte das condutas sociais dos neuróticos. Vê-se que, desde muito cedo, o autor já considerava a crueldade como um elemento constitutivo na estrutura da neurose. Ao situar a autoconservação no registro do Eu, avançando para a formulação do narcisismo, Freud (2010c/1914) concebeu a agressividade em oscilação entre o polo das pulsões sexuais e das pulsões do eu ou de autoconservação, quando já se articulam, conforme aponta Birman (2006), ao contexto da crueldade e do poder.

Vemos com isso que, desde o início de sua produção teórica, Freud concebe o Eu como segregativo, situando o ódio nos objetos que proporcionam desprazer, não hesitando em persegui-los e destruí-los. A formação dos sintomas e dos sonhos mostra como o ódio inconsciente está frequentemente endereçado àqueles seres mais próximos, pais, irmãos, parentes, os quais, nos sonhos ou sintomas, muitas vezes, o sujeito destina à morte. É o caso do homem dos ratos (Freud, 2013b/1909), primeiro caso em que Freud considerou os impulsos hostis como parte fundamental na compreensão do funcionamento psíquico. Ao acompanharmos a descrição da análise deste paciente, vemos como o ódio inconsciente recalcado ao pai era peça central na formação da neurose obsessiva instalada. Já se despontava, desde então,

o conflito entre amor e ódio, delineando a ambivalência emocional constante nos quadros neuróticos.

Recordamos aqui o caso de um jovem paciente que nos foi levado em busca de atendimento em função da mudança de comportamento junto à família. De repente, ficou entristecido, calado, como se algo o incomodasse no âmbito familiar. No atendimento, aos poucos consegue falar dos sonhos que andava tendo nos quais sempre está na presença do pai completamente machucado, cortado, ensanguentado. Sempre, nestes sonhos, o pai sofre um acidente ou é atacado por bandidos ou despenca junto do elevador no qual o paciente também estava, mas apenas o pai se esfacela. Um dia conta que achava que tudo aquilo começou quando, em uma viagem, todos dormiam no mesmo quarto e ele escuta barulhos do coito agressivo entre seus pais. Diz que, a partir daquele momento, passa a ver os pais de modo diferente, que sente certo nojo deles e que não os via mais como os pais de outrora. Ao mesmo tempo, ficava acordado nas noites seguintes para ver se o ato sexual ocorria novamente. Com muita dificuldade, foi avançando na lucidez de que havia algum prazer naquela cena e que a violência à qual submetia seu pai nos sonhos decorria do ódio por ele ser o homem de sua mãe, objeto de amor do adolescente. Poder aceitar esta realidade foi um tanto libertador para o jovem rapaz, que pode retomar a relação parental amorosa e estreita de antes e entender que os pais têm vida sexual e que ele está fora disso, não tendo que se preocupar tampouco rivalizar com o pai.

As ideias ligadas aos sentimentos odientos geralmente não são acessíveis à consciência. São descartadas, restando ao sujeito a ignorância quanto às raízes do ódio. Não são os afetos que são inconscientes, mas a ideia. No caso de nosso paciente, por exemplo, o que causa preocupação aos pais são suas manifestações de afeto que se modificaram, mas ele não sabe do que se trata, o que só pode ser conectado ao longo do processo de análise. O ódio aos próximos, àqueles que são mais caros e preciosos ao sujeito – e que as normas sociais impõem que devam ser tão somente amados –, é uma manifestação comum na clínica das neuroses desde os primórdios da clínica freudiana. A resolução do sintoma provocado por tal contexto, aponta-nos Ramírez (2019), exige certa coragem e vontade de querer

saber sobre o que funda esta paixão hostil por um outro, sobretudo àquele que, ao mesmo tempo, o sujeito ama.

Desde o caso do homem dos ratos, o ódio ganhou destaque como marca constitutiva da estrutura obsessiva, sendo ao mesmo tempo impedido de se manifestar ou de ser elaborado, haja vista o trabalho do superego tirânico e seus mecanismos de contenção dos impulsos agressivos. Freud (2013b/1909) nos conta do homem dos ratos que, quando da morte do pai, o paciente avança em elaborações que remetem a um desejo de morte daquele, embora não houvesse dúvida de que, ao mesmo tempo, renunciaria a toda felicidade pessoal se com isso o pai estivesse salvo. O amor intenso seria, justamente, a condição para o ódio recalçado. Mas a questão que surge é porque o grande amor não elimina o ódio, como ocorre quando há duas emoções opostas. A fonte da qual a hostilidade ao pai capta a indestrutibilidade, nos diz Freud, são os apetites sensuais infantis, contra os quais o pai era um estorvo. O desejo de eliminar o pai se origina em um período no qual a situação era diferente, quando o amor ao pai não fosse maior do que aquele direcionado à pessoa desejada de modo sensual ou mesmo não pudesse ainda se decidir, e a situação perdurou.

A partir deste caso clínico, o ódio e a destrutividade passaram a ser considerados como parte da constituição de todo sujeito, expressando-se diretamente ou participando na formação dos sintomas não apenas na neurose obsessiva, mas também na histeria e na paranoia. Mas sendo o recalçado, logo, o inconsciente, de natureza sexual, para conciliar o quinhão odiento com a libido, Freud (2013b/1909) situa o ódio na relação com um sadismo constitucional acentuado, sendo a pulsão sádica sua origem.

As tendências primitivas remeteriam ao momento em que o Eu-sujeito ama apenas a si e é capaz de satisfazer suas pulsões por si mesmo, autoeroticamente. Até este momento, não podemos falar ainda em diferenciação pulsional entre pulsões sexuais e pulsões de autoconservação, o que, para Freud (2010h/1915), só irá ocorrer após um investimento de objeto. O que temos, inicialmente, é apenas o prazer do órgão, anterior a qualquer organização das pulsões. Cada pulsão parcial se satisfaz pela via autoerótica e não há nenhum princípio de prazer que organize o sentido da satisfação, como também não há uma zona que se destaque como erógena

nem um objeto que possa responder pela satisfação (Garcia-Roza, 1986). É a superfície do corpo que sentirá de modo diferente o prazer e o desprazer, a cada experiência, pontualmente. Mas estas excitações parciais que vão se escoando, ao se ligarem, transformam as pulsões parciais em pulsões ligadas. Tais ligações constituirão o primeiro esboço do aparelho organizado, o primitivo Isso. Não há um aparelho psíquico que preexista e atue na captura, ligação e escoamento de cargas, mas ele passa a existir em função desse processo.

Lembremos que, para Freud (2010h/p. 57), a pulsão comparece como “conceito-limite entre o somático e o psíquico, como o representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo e que atingem a alma”, e que a pulsão propriamente dita não participa do psíquico, mas somente seus representantes. Sendo assim, o Isso enquanto estrutura arcaica, conforme Garcia-Roza (1986), não pode ser considerado um lugar psíquico, designando mais propriamente um não-lugar, e as pulsões ligadas serão representadas a partir da fixação nos seus representantes. Os representantes psíquicos das pulsões, afeto e ideia, vão presentificá-las no psiquismo, o que não desenvolveremos aqui. Por ora, cabe considerarmos que a ligação das pulsões constitui uma integração da excitação dispersa, e este processo é acompanhado de prazer ou de dor, o que determina as condições do princípio do prazer, sendo esta ligação o além do princípio do prazer, o que o propicia efetivamente. Estas ligações são o início da constituição do que vamos considerar um aparelho. A tarefa deste aparelho será continuar a sujeitar, ligar, a energia livre e conduzi-la à descarga.

Sob o domínio desse princípio do prazer, o Eu já constituído passa a acolher os objetos que lhe são oferecidos e proporcionam satisfação e, ao mesmo tempo, expulsa de si o que, em seu interior, é motivo de desprazer. O Eu-realidade inicial, que distingue interior e exterior por critérios objetivos de autoconservação, passa a um purificado Eu-de-prazer, cujo critério é a busca de prazer acima de tudo. Do mundo exterior, a parte prazerosa é incorporada, restando outra parte que lhe é estranha, sendo segregada do Eu, expulsa e percebida como inimiga.

A partir daí, o Eu-sujeito e o mundo externo constituem os polos prazer e desprazer. É notável que a constituição subjetiva se dá sempre com a intenção de expulsar aquilo que causa desprazer, mas, como a pulsão insiste em inundar o

inconsciente com seus representantes, o aparelho repete constantemente a tentativa de se livrar das cargas ao significar coisas que, em essência, são constituintes do sexual e de natureza simbólica (Garcia-Roza, 1986). Esta insistência da pulsão é a insistência daquilo que trabalharemos, a partir da abordagem lacaniana, como desejo, cujo objeto permanece sempre faltoso, apontando para a dimensão do real. Desenvolveremos mais profundamente a noção de real quando abordarmos o ensino de Lacan, mas, para não deixarmos o termo solto aqui, vamos considerá-lo, conforme Garcia-Roza (1986) propôs, uma função que se interpõe entre o objeto absoluto faltoso do desejo e o objeto imaginário sempre presente mas marcado pela decepção, pela negatividade. O real não está entre os objetos possíveis do desejo, mas aparece como o impossível, cujo lugar vazio o significante tenta preencher. Aqui já estão suscitados os rumos que tomará nossa pesquisa ao situar o ódio como uma paixão vinculada ao real enquanto impossível, o que esmiuçaremos a frente.

Em Freud (2010h/1915, p. 75), temos que o sentido original do ódio, “designa a relação para com o mundo exterior alheio e portador de estímulos” que confere desprazer ao sujeito. A indiferença primordial, que situamos no momento em que sujeito e objeto ainda não se constituíram, liga-se ao ódio, à aversão, sendo seu precursor. O objeto exterior odiado passa a ser o que compunha, antes, o próprio sujeito. Quando o objeto passa a proporcionar sensações desprazerosas, induz uma sensação motora em busca de afastamento, distância entre o objeto e o Eu. A repulsa do objeto é sentida e ele passa a ser odiado. Este sentimento pode vir a se exacerbar em propensão a agredir o objeto, com o intuito de aniquilá-lo. Isso exige que o ódio, assim como o amor, seja considerado como uma relação do Eu total com os objetos e não apenas uma manifestação pulsional (Freud, 2010h/1915).

Desta feita, o ódio não possuiria relação íntima com o prazer sexual, ao menos que seja erotizado na medida em que passe a proporcionar satisfações sadomasoquistas. Fato é que o Eu odeia e persegue destrutivamente quaisquer objetos que sejam fonte de desprazer, não importando se remetem a frustrações da satisfação sexual ou a necessidades de autoconservação. Para Freud (2010h/1915), neste momento de sua teoria, os autênticos modelos da relação de ódio já não provêm da vida sexual, mas da busca de conservação e afirmação do Eu. Em sua relação com o objeto, o ódio seria anterior ao amor, surgindo da primordial rejeição

ao mundo externo e seus estímulos pelo Eu narcísico. O *infans*, em seus momentos primordiais, não experimenta nada estranho ou externo. O externo é fundado com a expulsão, rompendo com o momento de indiferenciação e criando, a um só tempo, o externo e o interno.

2.2

Avanços a partir da conceituação da pulsão de morte

O psicanalista francês Camilo Ramírez (2019) propõe considerarmos a especificidade conceitual da psicanálise com relação ao ódio em seu enraizamento na pulsão de morte. No entanto, este último conceito comparece na obra freudiana mais tardiamente, sendo o ódio considerado desde os primórdios de seu trabalho. O ódio, como vimos, surge como a rejeição do Eu a tudo o que proporciona desprazer, sendo ejetado, projetado ao exterior, ao Outro. Há uma decomposição do mundo exterior em uma parte prazerosa, incorporada e um resto estranho, estrangeiro. O próprio Eu se fragmenta, extraindo de si uma parte integrante, a qual é lançada ao mundo exterior e sentida como hostil. Trata-se de uma estruturação narcísica, momento necessário à constituição do Eu, que mantém a base do ódio. Sempre que se reencontra com objetos hostis, o Eu reage e se distancia, reproduzindo o momento primordial, podendo inclusive partir para uma agressão contra o objeto.

O ódio experimentado na vivência do complexo de Édipo é aquele endereçado a um outro que nos desposui do objeto de desejo. Temos, neste caso, um ódio invejoso, inserido no registro fálico do ter, dimensão imaginária e fantasmática do sujeito. Difere de um ódio que está para além do registro fantasmático edipiano e rivalitário. Segue, tal ódio, no âmbito da pulsão erótica, em que Freud situa a ambivalência emocional a qual Lacan (1985c/1975) vai preferir nomear *amódio*, considerando não haver amor possível que não comporte também o ódio, estando ambas as paixões situadas, conforme Ramírez (2019), ao lado de Eros, enquanto a pulsão de morte estaria ao lado de Tânatos, apontando para o caráter destrutivo desta força pulsional. A pulsão de morte começa a ser observada por Freud, mesmo sem ser assim nomeada, na inércia do sintoma, na reticência ao tratamento, no ressurgimento, por outra via, da questão sintomática do sujeito já

abrandada, o que atestava a presença de um elemento que agia no sentido contrário ao tão aspirado bem-estar humano, mantendo repetitivos ciclos de sofrimento ao mesmo tempo que parecia falar de um estranho modo de satisfação. Na análise, a compulsão à repetição se manifesta no lugar de uma elaboração simbólica, o que é atribuído ao recalque inconsciente surgido em consequência do relaxamento do recalque resultante do processo. A repetição é desprazerosa, pois remonta a situações afetivas infantis carregadas de dor, ligadas à renúncia, à decepção, ao sentimento de abandono, todas vivências do período de travessia do complexo de Édipo.

Essa pulsão vinculada às experiências desprazerosas e repetitivas, em 1932, no contexto da Grande Guerra, é considerada também como alguma coisa que age no homem como uma pulsão a odiar e aniquilar, que segue em direção à violência, pulsão específica da guerra, *Destruktiontrieb*, pulsão de destruição. Esta pulsão pode atuar em sintonia com as pulsões sexuais, no amor, por exemplo, mas também no contexto da guerra, facilitando sua satisfação. Esta via explicaria, por exemplo, a crueldade justificada pelos ideais religiosos, os crimes em defesa da pátria e da família. Quando não satisfeita, a pulsão de morte também pode se voltar contra o sujeito, acentuando os ciclos de sofrimento e repetição. Neste trabalho de 1932, que se consistiu em um diálogo por meio de carta com Einstein, Freud (2010i/1932) afirma convictamente a impossibilidade de eliminarmos a pulsão de destruição e entende que a canalização dessa pulsão por vias sublimatórias de satisfação favoreceriam o desenvolvimento da cultura contra a guerra.

Este enraizamento do ódio na pulsão de morte se esclarece se tomarmos os textos freudianos posteriores a 1920, quando o pensamento do autor estabelece um novo lugar para a agressividade e a destrutividade, as quais passam a referir-se de fato à pulsão de morte em oposição potencial à pulsão de vida (Freud, 2010a/1920). No texto “A negação” (Freud, 2011a/1925), a pulsão de morte é indicada como responsável, nos primórdios da vida do *infans*, pela separação e pela constituição do objeto, sendo considerada o princípio de constituição desse e responsável pela estruturação do psiquismo. Ligação e desligamento, como atividades psíquicas, se relacionam às pulsões como forças que estruturam o aparelho psíquico (Garcia-

Roza, 2009/1984). A pulsão de morte realiza a primeira expulsão que o *infans* estabelece ao ser afastado da mãe, dando origem à negação enquanto função simbólica. Freud estabelece que “a afirmação – como substituto da união – pertence a Eros, a negação – sucessora da expulsão – ao instinto de destruição” (Freud, 2011a/1925, p. 281). Com o novo dualismo pulsional, a constituição do mundo psíquico e a noção de exterioridade, como propõe Dias (2012, p. 22), estão diretamente ligadas ao ódio, uma vez que, para o Eu-prazer originário, o que vem do exterior proporciona desprazer e, ao modo de uma satisfação não realizada, “rompe a unidade egóica e é causa de ódio”.

Em “O mal-estar na civilização” (Freud, 2010g/1930), definitivamente a pulsão de morte se afirma com total autonomia em relação à pulsão de vida, passando a ser entendida como pulsão de destruição, com disposição autônoma e originária do ser humano. Assim, destrutividade e sexualidade passam a ser consideradas com completa independência uma em relação à outra (Garcia-Roza, 1995), muito embora não estejamos nos referindo a uma distinção ontológica, como se originariamente as pulsões fossem distintas. Trata-se dos modos de ser das pulsões, a pulsão sexual sendo inscrita no registro da realidade psíquica como energia ligada, enquanto a pulsão de morte permanece como energia desligada, livre, estado de pura dispersão.

Neste sentido que Freud (2010a/1920) propõe a pulsão de morte como silenciosa e oculta, agindo na desdiferenciação, desconstrução de formas, enquanto a pulsão sexual é ruidosa, ofertando representantes psíquicos, oferecendo-se na construção de unidades maiores e totalidades organizadas. A pulsão de morte não ingressa no aparelho psíquico, o que permite que a consideremos como a pulsão propriamente dita, pois toda pulsão, antes de se ligar, é livre, dispersa e a pulsão de morte permanece neste estado, não se dando à ligação, não sendo capturada pela subjetividade. Poucos anos depois, em um manuscrito inédito (Freud, 2017/1931), a pulsão de morte novamente aparece como impulso para a agressão e a destruição, sendo a nomenclatura *pulsão de morte* referida ao que seria a tendência final dessa pulsão, um retorno do próprio ser ao inanimado.

Com esta reviravolta na teoria pulsional, a oposição anterior libido narcísica/libido de objeto, embora ainda compareça, perde força no tocante à

origem narcísica do ódio, dando lugar ao conflito fundamental entre tendências de vida e tendências desagregadoras, que acomoda a problemática amor-ódio, agora remetida a essa nova oposição pulsional. Mas se a pulsão de morte é uma força que atua silenciosamente e nem chega a ingressar no aparelho psíquico através dos representantes, como podemos atribuir a ela a capacidade de produzir mal, de levar o sujeito a odiar e querer destruir um outro, se seus impulsos não chegam a se constituir no campo simbólico? Para sairmos deste impasse, encontramos uma resposta adequada na 32ª das “Novas conferências introdutórias” (Freud, 2010d/1933), na qual foram propostas duas condições para que a pulsão de morte fosse apreendida e/ou percebida: a primeira, quando aparece ligada às pulsões eróticas no masoquismo e a segunda, em maior ou menor grau, ligada ao erotismo, ao se voltar contra o mundo externo, podendo retroceder como autodestruição no caso de encontrar obstáculos à realização externa. Voltar-se ao mundo externo é via pela qual a pulsão de morte se dá a ser vista, percebida, atuante. Freud encerra esta conferência apontando o amalgamento entre as pulsões, o qual, ao mesmo tempo que possibilita externar a pulsão de morte e seu quinhão agressivo, possibilita também vislumbrar saídas para o ódio: “Felizmente, os instintos agressivos nunca estão sós, mas sempre amalgamados com os eróticos. Nas condições da cultura criada pelos homens, esses últimos têm muito a mitigar e prevenir” (Freud, 2010e/1933, p. 262).

Se, no início de sua construção teórica, notamos algumas manobras de Freud na tentativa de explicar o ódio a partir de sua teoria da sexualidade e primeira teoria pulsional, seus textos finais já nos acenam com um lugar de garantia para o ódio como resultado das pulsões de destruição, um dos destinos da pulsão de morte. Conforme aponta Menezes (1991), a pulsão de destruição se manifestaria de duas formas, uma delas apresentada em “O problema econômico do masoquismo” (Freud, 2011c/1924), quando defletida para o exterior, coincidindo com o ódio tal qual apresentado na teoria narcísica e outra, quando erotizada, correspondendo à teoria inicial, no entanto com o sadismo decorrendo da associação entre libido e pulsão de morte e não apenas como uma modalidade libidinal. Já em um de seus últimos trabalhos, “Análise terminável e interminável” (Freud, 2018a/1937), fica ainda mais claro que agressão ou destruição se efetivam como derivados psíquicos

da pulsão de morte. Por ser derivado psíquico, já é de se considerar que não pode ser da pulsão de morte sem estar associada à pulsão sexual, mas o autor insiste em considerar que “somente a cooperação e a oposição dos dois instintos primordiais, Eros e instinto de morte explicam a rica variedade dos fenômenos da vida, jamais um deles apenas” (p. 312).

Para Gori (2006) estariam delineadas, no pensamento freudiano, duas formas de ódio. A primeira delas diz respeito ao ódio invejoso e remeteria à rivalidade, à agressividade voltada ao intruso, sendo o pai o primeiro desses objetos rivalitários. É o que veremos Lacan (1985c/1975) considerar o “gozume”, o ódio ciumento, imaginário, o qual garante uma identificação posterior ao pai, mas que no princípio está relacionado ao fato de o sujeito se ver preterido, despojado de seu objeto. Trata-se do ódio que desperta as rivalidades narcísicas na trama social e que Freud considerou, como acompanhamos ao abordar seu texto “Totem e tabu” (2012/1912-13), a base edipiana da hostil relação com o pai. O sujeito subtrai ao consciente a raiva dirigida ao outro que o impede de ser amado.

A pulsão de morte seria o correlato do ódio primordial, dirigido ao ser do sujeito e sua tentativa de expulsar o que causa desprazer, ou seja, o mundo exterior. Gori (2006) indica que o objeto nasce no ódio, o que aponta para a precedência do ódio em relação ao amor, produção de uma heterogeneidade sem a participação do erógeno, mas que opera na formação do ser. O objeto produzido pelo ódio constitui o inominável, a parte para sempre perdida do ser, concernindo ao real lacaniano muito mais que a realidade em si. Esta parte do ser que o sujeito não consegue alcançar, que lhe escapa à apropriação, este objeto é o que constitui o real como, conforme veremos ao abordar o ensino de Lacan, aquilo que escapa à formalização.

É o ódio que busca uma certeza que possa nutri-lo, mas que as palavras não dão conta de oferecer, como acima mencionado. Recusa a dúvida e a incerteza, impróprias como seu objeto. Como vimos anteriormente, no texto “A negação” a pulsão de morte é responsável pela separação e pela constituição do objeto. Agora vemos que o objeto produzido é inominável. Por ser o objeto inominável, impossível, o ódio primordial, para se realizar em um objeto é, com a ajuda da pulsão de vida, domesticado pelo ódio invejoso, recebendo a marca do interdito. Essa parte do ser, “tornada outro, para sempre impossível de ser apropriada pelo

sujeito falante, constitui o verdadeiro obscuro objeto do ódio” (Gori, 2006/p. 133). O Outro do Ser tende a se tornar o destinatário do seu ódio, constituindo a parte subtraída à sedução do imaginário e do simbólico contidos nas palavras do Outro. Tal ódio requer uma certeza que a linguagem não pode fornecer. O ódio coloca o sujeito mais próximo ao real, do qual só se pode renunciar negando a própria existência. São questões que aprofundaremos a partir do ensino de Lacan, em capítulos seguintes.

2.3

Ódio e o mal-estar na cultura

Acompanhando o percurso de Freud, vemos que, ao mesmo tempo em que ele desenvolve metapsicologicamente sua ficção teórica para dar conta de explicar o funcionamento psíquico e o padecimento humanos, remete-a ao engendramento social do sujeito. Não é possível pensar o neurótico de Freud apartado de sua existência coletiva e pretendemos neste tópico esboçar como o ódio comparece tanto como um componente da cultura humana quanto como um componente da estrutura de cada sujeito. Mais precisamente, o que notaremos é que o sujeito e sua psicologia individual são decorrentes da psicologia da massa e o retorno às apostas na história mítica do homem proposta por Freud não pode ser desconsiderado, sob pena de não compreendermos a origem das proposições do autor quando estabelece determinada estrutura para o psiquismo humano.

Marcuse (1955-56), ao propor uma leitura filosófica da obra freudiana, aponta um certo revisionismo de algumas escolas neofreudianas, que tentam apartar a psicanálise de suas raízes pulsionais e livrá-la de especulações comprometedoras, aproximando-a de um saber científico e em diálogo com as neurociências. Não que o diálogo com outros saberes seja prejudicial, devendo sim ser fomentado, mas não pode se dar como tentativa de desvincular o saber psicanalítico de sua raiz mítica e filogenética. A reconstituição que a psicanálise propõe da pré-história da humanidade, ainda que considerada por Freud (2017/1931) como hipóteses operacionais, está presente nos conceitos fundamentais da psicanálise e nosso

intuito, ao separarmos esse tópico do anterior, foi meramente didático, uma vez que não é possível considerá-los separadamente.

Desde os primórdios de sua produção teórica, Freud (2015b/1908) já estabelecia este atravessamento entre cultura e psicologia individual ao escrever sobre uma certa moral sexual cultural relacionando-a à doença nervosa. Conforme Winograd (2000), ao apoiar-se nos trabalhos de Christian von Ehrenfels, Freud diferencia a moral sexual cultural de uma moral sexual natural, pois, enquanto esta última se estabelece por leis que impedem o adoecimento de uma linhagem humana e a permitem perdurar, a primeira pretende estimular o trabalho cultural e a produção. Tais imposições tornam plausível supormos que a saúde e a capacidade vital dos indivíduos estariam sujeitas a danos e que o exagero de sacrifícios relacionados à vida sexual levaria a injúrias que colocariam em risco o próprio avanço cultural pretendido com tais sacrifícios. Esses se intensificam justamente quando Freud escreve seu artigo sobre a moral sexual, na virada do século XIX para o XX, época em que as variações e as diferenças sexuais deveriam ser erradicadas ou ao menos controladas, sendo necessário sublimar, operação nem sempre alcançável, elementos da vida sexual que ultrapassassem o regime de alianças e o objetivo de reproduzir atribuído à vida conjugal. A insistência em práticas estéreis era, indica a autora, sinônimo de anormalidade. Contudo, os mesmos elementos que reprimem a atividade sexual em busca de uma normalidade são os fatores patogênicos das psiconeuroses.

Em síntese, vemos proposto neste artigo de 1908 que nossa civilização se baseia na repressão das pulsões. Cada indivíduo teve de renunciar, além da atividade sexual, a uma parcela das tendências agressivas e vingadoras de sua personalidade, a partir do que se originou o patrimônio cultural comum de bens materiais e ideais. Todo aquele que, devido à sua constituição inflexível, não pode acompanhar essa repressão das pulsões torna-se um "criminoso", um fora da lei perante a sociedade. Mas mesmo aqueles que se submetem e aceitam abrir mão da satisfação das pulsões permanecem constitutivamente prenhes de disposições hostis e nunca sabemos quais limites toleram, que situações são passíveis de fazer eclodir sua hostilidade e que vias elegem para tal. Ao abrir mão dos impulsos hostis, o que ocorre com o sujeito, atesta Freud (2015b/1908), é encontrar vias compensatórias

de manifestação da insatisfação. O exemplo que ele traz é de um indivíduo que, reprimindo de modo severo suas tendências cruéis e hostis à cultura, torna-se extremamente bondoso. Mas a energia que lhe é subtraída para manter-se em tal conduta é tamanha que não consegue manter a realização, fazendo menos coisas boas do que se não tivesse sido submetido à repressão.

Essa descrição fenomenológica do funcionamento pulsional – sua repressão e as consequências dessa repressão para a cultura – alcança uma organização e estruturação mítica a partir dos textos freudianos da segunda década do século XX. Assim como propusemos apresentar a metapsicologia como ficção freudiana, podemos abordar o ódio na cultura a partir da estrutura de um mito. Para tal, nos servimos inicialmente de um manuscrito feito entre 1914 e 1915, mas só publicado em 1931, que, conforme aponta seu editor, deveria compor o conjunto de textos que chamamos escritos técnicos freudianos e no qual aborda a sequência filogenética do surgimento das neuroses. Consideramos que tal texto reflete o atravessamento entre a cultura e a psicologia individual em uma dimensão que ultrapassa a ontogênese e nos remete à herança da filogênese na constituição psíquica, ainda que só possa ser testemunhada miticamente. Na sequência proposta por Freud (2017/1931), fica-se tentado a reconhecer, segundo ele, regressões no funcionamento psíquico dos indivíduos a fases pelas quais a humanidade passou. A neurose prestaria seu testemunho sobre a história do desenvolvimento da alma humana ao manifestar, dependendo do momento em que eclode na vida individual, o quadro primitivo até onde o recalcado nela venceu.

Nesta perspectiva, a histeria de angústia caracterizaria o momento influenciado pela era glacial, na qual a humanidade tornou-se angustiada em decorrência das excessivas privações impostas; a histeria de conversão remeteria à revivescência dos conflitos entre o prazer da procriação e a autopreservação decorrentes da continuidade dos tempos difíceis, o que encontra expressão nos quadros conversivos históricos; a neurose obsessiva remeteria à fase da humanidade na qual, sobretudo o homem, habituado a poupar a libido, pode desenvolver a inteligência e a linguagem. Mas, por seu papel de protetor de muitos desamparados, o homem arrogava para si o domínio sobre todos os outros sob sua proteção e, ainda, que pudesse dispor de todas as mulheres sob seu domínio.

No final deste período, as sociedades se dividiam em hordas dominadas por um pai sábio, forte e brutal. Contra a brutalidade e a tentativa de suprimir a vida sexual, opõe-se à resistência da horda e o pai acaba por sucumbir nas relações familiares que criou. Interessou-nos, ao abordar este texto, delinear o fato de que o homem se volta com brutalidade contra todo aquele que impede a realização de seus interesses e, ponto fundamental, contra aquele que goza um gozo que ao próprio sujeito está interdito. Mas a pressão exercida pelo grupo obriga a cada um a manter-se com o desejo insatisfeito. Desde então, vemos como o humano é constrangido a abandonar seus impulsos, e que, a cada nova época que vai substituindo a anterior, tal repressão se dá de uma maneira diferente. Hoje em dia, por exemplo, assistimos à ciência, em aliança com o capitalismo, determinar padrões de comportamento e classificar todo o mal-estar humano já apontando as soluções tecnocientíficas que pretendem, pela via da coisificação e da medicalização, enquadrar e curar as dores de existir. Mas há um resto que escapa e, como desde os inalcançáveis tempos da horda primitiva, reascendem o mal-estar e anunciam a chegada da ira, vide os últimos acontecimentos sob holofotes mundiais envolvendo os conflitos entre Rússia e Ucrânia.

Em “Totem e tabu”, Freud (2012/1912-13) avança na descrição do mito da horda primeva e destaca que, após ser humilhado, derrotado e assassinado pelos filhos, o pai passa a ser uma ânsia dos filhos. Isto ocorre porque o que levou os filhos a destruí-lo foi o desejo de ocupar seu lugar, o que se dá através da identificação. O pai odiado era também o pai amado e o desejo de ocupar seu lugar era também o desejo de lhe incorporar. Assim Freud conta o episódio mítico:

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, o manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato

memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (p. 216-217).

A lembrança desse primeiro grande sacrifício se torna indestrutível, embora as gerações seguintes tentassem apagá-lo. O pensamento religioso se estrutura em torno dos dois fatores impulsionadores resultantes deste momento mítico, a consciência de culpa do filho e sua rebelião. O evento do assassinato do pai deixa marcas indeléveis na história e aparece, para além da religião, em diversas manifestações culturais e artísticas, sobretudo na literatura, o que faz a indicação de Freud fazer todo sentido.

Quanto ao nosso interesse de pesquisa, talvez apenas na ordem do mito é que podemos pensar em uma gênese do ódio na cultura, e é a partir daquele momento mítico em que o pai dispõe de um gozo absoluto, inalcançável e proibido aos filhos que surja o ódio – e ele se dirija ao pai, que dispõe de um gozo a que seus filhos não tinham acesso. E ele goza, inclusive, a parte do gozo dos filhos, goza de suas mulheres, goza de sua força de trabalho. Continuando a história mítica da horda primeva, os filhos, após eliminarem o pai satisfazendo o ódio e concretizando a identificação por meio da devoração de seu corpo, são arrebatados pelos afetos que antes eram subjugados. “O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos” (Freud, 2012/1912-13, p. 218). Declara-se a proibição do assassinato do substituto do pai: o totem erguido em sua homenagem, e a privação das mulheres liberadas por ele, dois tabus pilares do totemismo. O último foi necessário, sobretudo, porque os irmãos eram rivais no que concernia às mulheres e, como vimos no texto sobre a moral sexual, sua vertente cultural visava fazer dos homens seres produtivos, de modo a avançar com o trabalho, a cultura, o desenvolvimento da sociedade.

Todos queriam ocupar o lugar do pai, de modo que não restou alternativa a não ser a proibição do incesto. Importante frisarmos, conforme indicou Marcuse (1955-56), que a rebelião dos irmãos foi uma revolta contra o tabu em relação às mulheres decretado pelo pai. Não se tratou, em momento algum, de um protesto social por uma divisão igualitária do prazer. Longe disso, foi preciso implementar uma repressão em função do interesse comum da sobrevivência e da manutenção do grupo; caso contrário, seria o “cada um por si” e a barbárie estaria instalada,

pondo em risco a existência humana na terra. A civilização só nasce no clã dos irmãos, diferindo da horda, em função do surgimento do sentimento de culpa, que introjeta as proibições nos componentes individuais do coletivo. O sentimento de culpa consolidado nas sociedades pós horda é causado pelo cometimento do crime supremo, matar o pai, ato que, ao mesmo tempo que prometeria uma sociedade liberta, traria a ameaça de eliminá-la, o que leva os filhos a reentronizar o pai repressivo.

Mais uma vez o ódio se impõe, exigindo que a proibição se estabeleça. O que se conclui com Freud é que a ambivalência emocional teria sido, originariamente, estranha à vida afetiva e que foi adquirida pela humanidade no complexo parental. Desde então, amor e ódio coabitam o humano, mas enquanto o amor é desejado, aspirado, fomentado, o ódio é renegado e desde o momento mítico primordial é a fonte dos tabus da humanidade. Só há tabu por existir ódio, o qual é recalcado pela via da moralidade, mas este insiste em comparecer mais violentamente quanto maior o recalque que incidiu sobre ele. Assim vemos acontecer no âmbito individual como nos momentos mais tensos vividos pela humanidade.

O homem se absteve do feito criminoso, dos impulsos agressivos contra o pai e seus sucessores, mas a cada geração a inibição deve ser retomada e as renúncias daí decorrentes só intensificam a severidade do superego contra o ego. Marcuse (1955-56) considera que tal severidade decorre da luta entre as pulsões de vida e morte, pois o ímpeto agressivo contra o pai e seus sucessores deriva da pulsão de morte. Mas, quando o pai separa a criança da mãe, seu primeiro objeto de amor, também inibe a pulsão de morte deste filho e seu impulso para o nirvana, fazendo o trabalho de Eros. O pai, então, promove, por meio da proibição, o fortalecimento do superego, fomentando as relações de identificação, o amor com finalidade inibida e as primeiras relações sociais. No entanto, à medida que as proibições aumentam e se espalham, a agressividade e o ódio também aumentam e a necessidade de fortalecer o sentimento de culpa por meio das instituições só cresce. A culpa aumenta proporcionalmente ao ódio, de modo que Freud (2011c/1924) chega a afirmar que da repressão das pulsões resulta um sentimento de culpa, e a consciência se impõe tanto mais severa e sensível quanto mais a pessoa se abstém da agressão contra os outros.

Contudo, o aumento do sentimento de culpa se mostra uma tarefa ineficaz e mesmo preocupante, pois, conforme também admitiu Freud (2010g/1930), um acréscimo demasiado do sentimento de culpa chegará a proporções que os indivíduos dificilmente suportarão. O caminho, então, para a defesa contra as pulsões destrutivas seria o fortalecimento das pulsões sexuais, pois um Eros forte poderia sujeitar as pulsões de destruição e remetê-las ao trabalho. Mas, conforme aponta Marcuse (1955-56/p.79), “isso é, precisamente, o que a civilização desenvolvida é incapaz de fazer, visto que depende, para a sua própria existência, da arregimentação e controle intensificados e ampliados”. Como tais mecanismos civilizatórios demandam da pulsão sexual, exigem constante retirada de libido. Embora não sejam precisamente mecanismos sublimatórios, uma vez que as tendências eróticas persistem, estão intimamente ligados a tais processos, de modo que há uma dessexualização da pulsão que, por sua vez, se vê enfraquecida e deixa de ter o poder de submeter os impulsos hostis, que ficam liberados para cumprir inclinações à destruição (Freud, 2011b/1923). Com isto, podemos afirmar que a civilização, originada na renúncia e dela se alimentando constantemente, tende invariavelmente para a destruição.

Ao nos apresentar sua visão do que seria a psicologia das massas, Freud (2011e/1921) retoma os elementos míticos apresentados no manuscrito escrito em 1914-15, só publicado em 1931, e em “Totem e tabu”. Neste trabalho, ele nos propõe de modo mais direto como o funcionamento de uma massa se dá de modo similar ao funcionamento do psiquismo individual. Mais que isso, o autor propõe que a psicologia da massa é, na verdade, a mais velha psicologia humana e que aquilo que isolamos como psicologia individual surgiu depois, a partir da velha psicologia da massa. A única emenda feita pelo autor à afirmação seria que, desde o início, ao lado da psicologia da massa teria existido a psicologia individual do chefe, o pai. Enquanto os componentes da massa eram ligados entre si, o pai era livre, de atos fortes, independente e cuja vontade não carecia da vontade dos demais. Os outros eram amados por ele apenas na medida em que satisfaziam suas necessidades. É na relação com este pai que Freud situa a constituição da formação da massa. Para ele, a psicologia da massa é uma revivescência da horda primeva. “Horda” justamente porque guiada, liderada, conduzida, por um chefe, o pai.

Para introduzir sua proposição quanto a tal formação, Freud faz um contraponto com o que propunha Wilfred Trotter (apud Freud, 2011e/1921), o qual considerava o homem um animal gregário, de rebanho. Diferentemente, Freud entende ser o homem um animal de horda, uma vez que necessita de um líder a conduzi-lo. A massa possui algumas características que correspondem a um estado de regressão ao funcionamento anímico da horda, como a tendência imediata a executar os propósitos que surgirem, a canalização de pensamentos e sentimentos em uma mesma direção e a atrofia da personalidade dos componentes individuais. Tais características surgem na massa em função do lugar que é dado ao líder. Enquanto Trotter considerava o instinto² gregário como primário e não passível de decomposição, Freud propõe ser indispensável considerar o papel do líder para a compreensão dessa tendência a se reunir e formar grupos maiores, além de não se alinhar ao argumento de que se trata de uma pulsão indecomponível e primária, como seriam a pulsão sexual e a de autoconservação.

A partir desse argumento central situado na importância do líder, Freud nos conduz por uma via que busca traçar a ontogênese do que seria uma pulsão gregária e chega à origem de tal impulso, que seria precisamente a hostilidade primordial. Acompanhemos o raciocínio freudiano ainda pela via do contraponto com Trotter. Para este, o instinto gregário estaria entre os instintos primários ao lado da alimentação, da autoconservação e da sexualidade. A linguagem permitiria o entendimento mútuo dentro de um rebanho e, a partir dela, dar-se-ia [ou “seria dada”] a identificação entre os indivíduos. Sendo primário, o instinto gregário não dependeria da derivação de outra coisa, tratando-se de um componente da psicologia das massas.

Por outra via, Freud (2011e/1921) critica a posição de Trotter justamente por não considerar o papel do líder. Quando uma criança se angustia, por exemplo, na concepção de Trotter, já se trata de uma manifestação do instinto gregário, da necessidade da presença de outro humano. Freud rebate, no entanto, dizendo que a

² Mantivemos o termo instinto quando nos referimos à expressão trazida por Trotter. Ao nos referirmos ao termo nas palavras de Freud, optamos por manter “pulsão”, já utilizado ao longo da pesquisa, embora na edição das obras completas da Cia das Letras o tradutor escolheu o termo instinto também para se referir à pulsão (*trieb*). Freud, na primeira referência ao termo utilizado por Trotter traz *trieb* e, entre parênteses, *instinkt*.

angústia da criança não se atenua ao avistar outro humano do “rebanho”, sentindo, na verdade, uma estranheza. O sentimento de massa simplesmente não existe até certa idade. Somente quando a criança, ao se relacionar com irmãos ou outras crianças, é tomada pelo ciúme, que se inicia um processo que vai desaguar em um sentimento gregário. Isso se dá porque percebe que os irmãos são tão amados pelos pais e outros adultos quanto ela própria. Quando nasce um irmão, por exemplo, esse é visto pelo mais velho como um intruso, recebendo o ciúme e a reprimenda, sendo afastado e privado dos pais o quanto for possível. Mas, ao perceber que o novo membro familiar também é amado pelos adultos, a criança é obrigada a identificar-se com as outras, dando origem ao bando ligado pelo sentimento de massa. E essa estrutura se repete nos diversos grupos e circunstâncias da vida. O espírito comunitário e a justiça social, do mesmo modo, procedem da inveja original. O indivíduo se nega certas satisfações para que os outros também se obriguem a renunciá-las ou nem as intencione. Esta exigência de igualdade origina a consciência social e o sentimento de dever. Trata-se da inversão de um sentimento hostil em laço identificatório, o que ocorre sob a influência de um laço afetivo com um indivíduo externo à massa.

Se os componentes de uma massa são coagidos à identificação, o ódio de cada um se aglutina ao dos outros e se lança contra outra massa, outro grupo, que passa a inimigo. Foi o que, desde o contexto da Primeira Grande Guerra, Freud (2010b/1915) enfatizou: o ódio, o menosprezo e a execração entre povos e indivíduos, mesmo em períodos de paz. Na formação da massa, cada um de seus componentes agiria conforme as mais primitivas e cruas tendências agressivas. O homem seria movido muito mais por suas paixões que por seus interesses, os quais apenas serviriam para racionalizar a satisfação das paixões. As décadas seguintes a “Além do princípio do prazer” (Freud, 2010a/1920) nos mostram uma metapsicologia implicada no desenvolvimento da nova dualidade pulsional ao mesmo tempo em que acompanhamos elaborações que ratificam o engendramento social do sujeito marcado pela hostilidade. “O futuro de uma ilusão” (Freud, 2014c/1927) reafirma que, desde que o homem se submeteu às proibições da cultura, o núcleo de hostilidade e ressentimento a ela renasce com cada criança. A educação e a civilização não são eficazes no extermínio do mal. O exercício e a

pesquisa psicanalítica nos mostram, ao contrário, que a essência profunda do homem são as moções pulsionais mais elementares que, em si mesmas, não são boas ou más, conforme vimos ao abordar as pulsões, mas que requerem satisfação. O resultado da ação em busca da satisfação, ao ser avaliado por um outro, a quem a ação se dirigiu, é que dirá se a ação foi boa ou má. Os objetivos das pulsões podem mudar, elas podem ser inibidas, podem mudar de objeto, podem retornar contra o próprio sujeito, pois que se trata de vicissitudes que levam à ilusão de uma verdadeira mudança, mas que não indicam a possibilidade de uma eliminação das pulsões egoístas, as quais aguardam um contexto propício para ressurgirem.

Dos componentes do núcleo hostil do homem ao longo da história, diz-nos Freud (2014c/1927), o incesto, o canibalismo e o prazer em matar, apenas o canibalismo se mostraria inteiramente superado, não tendo mais notícia de que ocorra nas sociedades “civilizadas”. O assassinato, em determinadas circunstâncias, ainda é praticado e chega a ser ordenado entre muitos povos. Ainda hoje, países do Oriente Médio, por exemplo, condenam relações homoafetivas com pena de morte por apedrejamento. Muitos estados dos Estados Unidos ainda têm pena de morte e, para não irmos muito longe, no Brasil muitos gays, lésbicas, travestis, transexuais são mortos por ataques homofóbicos simplesmente por existirem como são, sem a devida investigação e punição dos criminosos por parte do Estado, assim como ocorre com parcelas da população preta, o que soa como uma autorização tácita para extermínio de determinados grupos sociais.

Broide (2018) refere que a sociedade brasileira se estruturou com base na eliminação do outro e no esvaziamento da diferença, de modo que, desde os indígenas, depois os negros escravizados, até os dias atuais, com grande parte da população marginalizada, vivemos tal segregação da diferença, sendo o normal, neste caso, o homem padrão branco heterossexual, que desembarcou nestas terras há séculos. Uma breve incursão pela história da criação das polícias do país nos mostra que, desde o início da colonização, não havia a preocupação em proteger a população mas, inicialmente, capturar escravos fugitivos, avançando para modelos nos quais, por muito tempo, conforme Zaluar (2007), o poder privado estava acima dos tribunais e das forças de polícia, sendo os integrantes destas últimas escolhidos e preparados para atender aos interesses de donos de terra, a eles se submetendo e

cumprindo o papel de reprimir pobres, índios e pretos. Quanto ao incesto, são alarmantes os números de abuso sexual cujas vítimas são filhos dos agressores ou estão sob sua responsabilidade. Habigzang *et al.* (2005), em pesquisa junto à Promotoria Especializada na Infância e Juventude de Porto Alegre, constatou que em 57,4% dos casos de violência sexual contra crianças e adolescentes, o agressor era pai da vítima e, em 37,2% dos casos, este era padrasto ou pai adotivo.

A despeito de o supereu ser um valiosíssimo patrimônio cultural psicológico, a humanidade ainda convive com indivíduos que somente obedecem às proibições culturais sob pressão da coação externa. As exigências morais se devem em grande medida ao medo da punição. Muitas pessoas civilizadas, insiste Freud (2014c/1927, p. 242) “que recuariam, horrorizadas, ante o assassinato e o incesto, não se negam à satisfação de sua cobiça, de seu prazer em agredir [...] se puderem fazê-lo impunemente”. Entre esses estão os “homens de bem” da nossa sociedade, que tanto propagam a moralidade, mas que frequentemente estampam as manchetes dos jornais por agredirem, muitas vezes levando à morte, suas respectivas mulheres, por estuprarem seus filhos ou espancá-los sob o abrigo do lar e o silêncio de suas esposas.

No ensaio “Mal-estar na civilização” (Freud, 2010g/1930), os derivados da pulsão de morte – os impulsos agressivos – foram considerados o maior obstáculo à civilização, estando justamente aí a principal fonte de mal-estar do sujeito. No entanto, para Freud, não haveria a possibilidade de outra via menos danosa: em correspondência com Einstein (Freud, 2010i/1932), ele afirmou que a agressividade voltada para dentro é malsã, enquanto seu direcionamento para o mundo externo desafoga o ser vivo, embora possa o comprometer de modo mais grave, quando dá origem a conflitos, quiçá à guerra. Sendo assim, não haveria perspectiva de abolir as tendências agressivas do ser humano. Mesmo as tentativas de produção de sentimentos de irmandade e de identificação seriam vias para aplacar a agressividade constitutiva do sujeito (Freud, 2010g/1930; 2011e/1921), a pulsão de morte da qual não se pode escapar, ódio primordial que leva o homem à maldade e à crueldade.

O mal-estar na civilização comporta um real ineliminável e feito para durar. Frente às utopias de saúde mental coletiva, Freud (2010g/1930) demonstra

haver uma fratura entre as aspirações individuais e as exigências civilizacionais, o que faz obstáculo à obtenção de uma satisfação para todos. A natureza da pulsão impõe um desacordo entre indivíduo e sociedade implicando a necessidade da renúncia. A renúncia às pulsões agressivas é a mais difícil de se alcançar, sendo solidamente ancorada e constituindo o maior obstáculo à civilização. A renúncia da satisfação em prol da convivência pode cobrar seu preço a qualquer momento e tanto a realização da satisfação posterior quanto a manutenção da renúncia levam o sujeito a ser dominado pela consciência moral interiorizada, o supereu. O sentimento de culpa seria o problema capital do desenvolvimento da civilização e se dá à custa da perda de felicidade e reforço da culpa. A culpa resta em boa parte inconsciente, mas pode ressurgir como angústia, adoecimento ou descontentamento, situações para as quais o sujeito tenta encontrar um culpado. Estes devem ser excluídos, dando a crer ter sido com isso exorcizada a insatisfação que, no entanto, é estrutural, não podendo ser eliminada. Quanto mais o sujeito ignora aquilo que a psicanálise considera ser a castração, a incompletude, a impossibilidade, mais ele elege culpados para seu sofrimento.

Ao mesmo tempo que consideramos o outro como modelo e auxiliador, também reservamos a ele lugar de objeto e rival, conforme já estaria delineado em “Psicologia das massas e análise do eu” (Freud, 2011e/1921), texto em que também fica claro como as relações emocionais íntimas entre duas pessoas, como o casamento, a amizade, a relação parental, contém sedimentos de afetos de aversão e hostilidade, não percebidos devido à barreira do recalque. Quanto ao outro desconhecido, que não pode atrair nenhum valor próprio tampouco significação na vida emocional, Freud (2010g/1930) é enfático ao apontar que o humano lida com hostilidade e ódio, não se incomodando em zombar, ofender, caluniar, exibir poder tanto mais quanto maior for o desamparo alheio. Ao abordar nossa atitude perante a morte, Freud (2010b/1915) deixa claro que, ao mesmo tempo em que, inconscientemente, o homem não tem acesso à ideia da própria morte, admite, imagina e deseja a morte de estranhos e inimigos, eliminando todos os dias aqueles que se colocam como obstáculos ao cumprimento de seus objetivos, ofendem-no ou o prejudicam de alguma forma. O inconsciente, nos diz o autor, mata por ninharias e caso os homens fossem julgados por seus desejos inconscientes,

constituiriam um bando de assassinos. Tais desejos de morte fomentam conflitos que participam da sintomatologia neurótica.

A preocupação exagerada com o próximo e seu bem-estar, auto recriminações infundadas, caridade sem limites são, para Freud (2010b/1915), decorrentes desse conflito que o desejo inconsciente de morte ao outro acarreta. Por outro lado, é possível que o sujeito ceda aos impulsos, o que leva Freud a considerar uma questão decisiva para a espécie humana saber se, e em que medida, sua evolução cultural poderá controlar as perturbações direcionadas à vida coletiva oriundas das pulsões de agressão e destruição.

A partir deste questionamento, nos voltamos a outros autores da psicanálise em busca de alternativas teóricas que incluam este campo no projeto de tornar a vida coletiva mais esperançosa. Apoiamo-nos, sobretudo, na perspectiva lacaniana e sua insistência em elevar a importância da produção de experiências sociais nas quais o vazio possa ocupar o lugar do poder (Safatle, 2020). Mas, antes de avançar sobre o texto de Lacan, vamos fazer um voo panorâmico sobre o trabalho de três autores que se dedicaram à temática do ódio após Freud e cujas contribuições podem fomentar tanto a clínica quanto práticas que experienciem de alguma forma o campo da psicanálise: Ferenczi, Klein e Winnicott.

3

Depois de Freud: contribuições na leitura do ódio

3.1

Ferenczi e a introjeção

Depois de Freud, Ferenczi foi um dos primeiros psicanalistas a se dedicar à investigação dos afetos hostis. Sua visada era aquilo que o sujeito sentia de hostilidade no outro e as repercussões subjetivas de tal percepção. A hostilidade do outro, em sua visão, passa a compor a subjetividade do sujeito. Não haveria, neste sentido, um ódio ao outro pelo simples fato de ele dispor de um gozo interdito ao próprio sujeito. O ódio do outro, tratando o sujeito de modo hostil, seria internalizado podendo causar danos irreparáveis, inclusive a desistência da vida. O autor aponta que crianças acolhidas com rudeza e sem carinho morrem facilmente e de bom grado (Ferenczi, 2011b/1929). E aquelas que, após serem acolhidas com amor e entusiasmo são “postas de lado”, têm diminuído seu prazer de viver. A visada ferenciana estava remetido ao padecimento do sujeito frente ao tratamento hostil do outro.

A assimetria entre a sexualidade do adulto e da criança, muitas vezes refém do conflito entre amor e ódio presentes no adulto, redundando em um enxerto violento da sexualidade adulta na criança, e esta seria uma situação traumática, quebra brusca da diferença entre a ternura da criança e a sensualidade do adulto (Ferenczi, 2011a/1932). Impotente frente à autoridade do adulto, a criança se submete à vontade deste adulto na situação de agressor, busca adivinhar seus desejos, chegando a identificar-se com ele. No lugar de recusar e odiar com repugnância, o sujeito se identifica com quem o violenta, causando uma cisão do Eu e intrusão do outro (Robert & Kupermann, 2015). O rompimento na tecitura do Eu pode ocasionar uma série de defesas arcaicas, separação entre intelecto e afetividade, retorno a momentos anteriores ao trauma e tendência a reviver o próprio trauma (Ferenczi, 2011a/1932). Pela via da sedução, o ódio se presentifica como submissão e passividade, o que só pode ocorrer por meio de uma progressão traumática ou prematuração patológica de um psiquismo às voltas com a tentativa de neutralizar o trauma a custo da fragmentação do Eu (Ferenczi, 2011a/1932). De acordo com

Robert and Kupermann (2015), a progressão traumática é uma busca por sobrevivência, tentativa de controle, resistência que nem introjeta nem expulsa o objeto. Não se trata mais do próprio ódio, mas do ódio do outro atuando no sujeito.

Ferenczi (2011c/1928) buscou avançar nas questões da técnica psicanalítica de sua época ao propor que o analista estivesse aberto a quaisquer questões que surgissem no processo analítico, analisando-as a partir do modo como ele próprio fosse afetado por elas. O psicanalista impulsionou o afastamento do processo de análise de qualquer prática que conotasse uma moral pedagógica, introduzindo manejos menos assertivos e mais pautados na experiência sensível, vivenciada junto ao paciente. O autor propunha pôr em atividade a faculdade do “sentir com” do analista, o que ele chamou de *tato*. Em “Elasticidade da técnica analítica” (Ferenczi, 2011c/1928), o que sobressai é a utilização do *tato* para acessar experiências inconscientes que antecedem a compreensão verbal, o que, para Maciel Jr. (2016), remete a uma ética do sentir, na qual afetos, emoções, sensações decorrentes do encontro com a alteridade fornecem o tempo adequado para uma tomada de decisão. O analista sai da posição de neutralidade e participa como colaborador, implicando-se na esfera da análise fora da posição de autoridade à qual é colocado pelo analisando.

A tese central de Ferenczi (2011c/1928, p. 40) é que o paciente deve estar livre de todo vínculo emocional, pois o vínculo transcenderia a razão e suas tendências libidinais próprias. O sucesso terapêutico exige desconsiderar “qualquer espécie de superego, inclusive do analista”, de modo que “somente essa espécie de desconstrução pode levar a uma cura radical”. Segundo Maciel Jr. (2016), o que se destaca aos olhos de Ferenczi é o posicionamento do analista quanto aos destinos oferecidos à pulsão de morte no aparelho psíquico, dentre eles os sentimentos de hostilidade, o que é possível ao retomar em análise aquilo que não foi devidamente representado. Ferenczi (2011c/1928) propõe que, a partir de experiências lúdicas, o paciente desfrute da irresponsabilidade da infância para só mais tarde se deparar com a inevitável realidade rica em frustrações. O autor estava se referindo a experiências traumáticas diversas vividas pela criança na sua relação com um adulto, experiências muitas vezes desmentidas por aqueles que dela cuidam. O analista ser afetado pelo sentimento do paciente – e aí incluímos o ódio decorrente

das situações que vivencia – é uma maneira de reconhecer aquilo que não foi reconhecido (Câmara & Canavêz, 2020), e ainda contar com alguém além de si próprio no mundo.

Klautau *et al.* (2014/1909) propõem que, no caso de sentimentos hostis como o ódio, uma única palavra não tão amistosa ou mesmo um comentário sobre um atraso ou outras obrigações do paciente podem desencadeá-lo. Trata-se de sentimentos coléricos recalcados relacionados às pessoas que lhe impunham respeito e pregavam a moral, como pais e educadores. Mas o autor sugere que o analista ocupe o lugar do “João bobo”, que é reiteradamente agredido, mas volta ao mesmo lugar, permitindo que paciente experimente e exercite seus afetos hostis. Mais que isso, é preciso encorajar o paciente a expor seus afetos, via pela qual novos sentidos para a experiência vivida podem ser criados.

3.2

Klein e o ódio do infante

A autora que buscou contribuir mais enfaticamente com a temática do ódio na constituição psíquica após Freud foi Melanie Klein. Com uma obra que se estende desde o início das formulações freudianas acerca da pulsão de morte, em 1920, até a década de 1960, Klein se desloca do freudismo clássico e sua atribuição preponderante à sexualidade no mal-estar humano e propõe a agressividade, inata na criança, à qual dedicou sua clínica e pesquisa, como central em sua teoria.

Uma forma de compreendermos, na perspectiva kleiniana, como a agressividade se manifesta no sujeito, primordialmente o bebê sob os cuidados da mãe, é acompanhando o que a autora propõe como sendo as posições ocupadas por ele ao longo da vida em sua relação com o objeto. Na primeira infância, para Klein (1991), surgem ansiedades características da psicose, que forçam o ego a desenvolver mecanismos de defesa. Essas ansiedades infantis influenciam o desenvolvimento posterior do ego, do superego e da relação de objeto. Esse período inicial, primeiramente chamado fase persecutória, foi em seguida nomeado posição esquizoparanóide, sendo uma percepção fantasiada do seio materno, seu primeiro objeto, que é visto de forma dividida entre seio bom e seio mau, apresentando-se alternadamente como bom ou mau, sendo esta cisão a defesa do ego frente à

ansiedade. Quanto ao seio mau, assim é considerado, pois o bebê o sente perseguidor, como se quisesse atacá-lo, maltratá-lo, destruí-lo, daí o aspecto paranoide de tal posição. Além da cisão, o ego do bebê utiliza outros mecanismos de defesa contra a ansiedade, dos quais a projeção e a introjeção estão ligadas ao processo de cisão. A projeção origina-se da deflexão da pulsão de morte para fora e a introjeção assimila o objeto bom ao ego. Ambos os mecanismos atuam como defesas primárias do ego contra a ansiedade.

Com o avanço da estruturação psíquica e a apreensão do mundo ao seu redor de maneira mais realística, o bebê se dá conta de que não existe um seio bom e outro mau, mas que há apenas o objeto completo, o seio da mãe, cuja bondade ou maldade decorriam da satisfação, ou não, de suas necessidades. Ao sintetizar aspectos odiados e amados desse objeto completo, a criança experimenta sentimentos de luto e de culpa, sendo este último, para Klein, muito mais arcaico do que Freud (2014a/1928) teria proposto ao associá-lo ao complexo de Édipo. A criança se sente culpada por direcionar ódio ao seio bom, o mesmo que a alimentava. A tristeza decorrente dessa culpa leva Klein a denominar essa posição de depressiva. Tais posições compõem, na teoria kleiniana, a relação de objeto do sujeito ao longo de toda a vida, transitando por elas e jamais se fixando em uma apenas. Contudo, se em decorrência de medos persecutórios muito intensos a criança não puder elaborar a posição esquizoparanóide, a elaboração da posição depressiva ficará impedida, o que pode levar a um reforço dos medos persecutórios e ao fortalecimento de pontos de fixação para as psicoses ou distúrbios maníaco-depressivos. Perturbações menos graves influenciariam a escolha da neurose (Klein, 1991/1946-63).

Em sua obra “Inveja e gratidão” (Klein, 1974/1957), podemos constatar o encaminhamento dado pela autora à questão do ódio a partir do que ela considera ser o sentimento de inveja na criança na travessia das posições acima destacadas, o que se estende à vida do adulto. A autora considera que fatores externos ao bebê são decisivos para uma relação inicial satisfatória junto ao seio, o que permite reconhecê-lo como um seio bom. Mas haveria no lactente a ânsia por um seio inexaurível, expressão da busca constante de evidências do amor da mãe. A luta entre as pulsões de vida e morte e a ameaça de aniquilação do Eu e do objeto por impulsos destrutivos são, na concepção kleiniana, fatores fundamentais na relação

primordial da criança com a mãe. O bebê espera que o seio e, a seguir, a mãe, ponham fim aos impulsos destrutivos e ao sofrimento decorrente da ansiedade persecutória característica da posição esquizoparanóide. O ódio, expressão da pulsão de morte, permaneceria em constante conflito com o amor, expressão da pulsão de vida. É desse conflito que resulta a sensação de existirem um seio bom e um seio mau, de modo que a mais primitiva vida emocional é atravessada pela constante sensação de perda e recuperação do objeto bom. Klein reforça a proposição de que o ódio, tal qual o amor e o conflito decorrente dessas derivações pulsionais, é constitucional, embora variando individualmente de intensidade.

A inveja, neste contexto, define-se como “o sentimento irado de que outra pessoa possui e desfruta de algo desejável – sendo o impulso invejoso tirá-lo dela ou espoliá-lo” (Klein, 1974/1957, p. 33). É insaciável, pois se origina no sujeito e é remetida a um objeto no qual se foca, deslizando por diversos objetos infinitamente. O primeiro objeto invejado é o seio que amamenta, uma vez que o bebê o percebe como tendo tudo aquilo que ele, o bebê, deseja e como dispondo de um ilimitado fluxo de leite. Tal sensação se soma à frustração decorrente dos limites que o seio oferece, resultando em ódio e uma perturbada relação com a mãe. A inveja fornece um ímpeto particular aos impulsos destrutivos direcionados à mãe. Frente à privação do seio, esse se torna mau por reter o leite para si e com ele o amor e o cuidado associados ao seio bom.

O bebê odeia e inveja o seio que percebe como mesquinho e relutante. Uma inveja muito forte chega a impedir a gratificação plena, pois o bebê se dedica a todo tempo ao despojamento e à espoliação do objeto. A inveja, aliás, não se limita ao despojamento, mas pretende depositar maldade, excrementos maus e partes más do Eu dentro da mãe, a fim de espoliá-la e destruí-la. Até mesmo a facilidade com que o leite chega à sua boca é fonte de inveja, uma vez que, embora saciado e gratificado, a dádiva da situação soa algo inatingível para o bebê. Esta inveja primitiva persiste na vida adulta e comparece também na relação transferencial do sujeito em análise.

A partir de sua experiência clínica, Melanie Klein (1974/1957) propõe que durante um processo de análise é preciso capacitar o paciente a enfrentar o ódio primário e a inveja dele decorrente, o que só é possível sustentando um trabalho

demorado e laborioso. Para a autora, as implicações mais profundas e primitivas de tais sentimentos experimentados na transferência, de modo mais intenso do que aquele experimentado por todos nós na vida em comum, são muito mais difíceis de serem aceitos pelo paciente. O ódio e a inveja dirigidos ao seio seriam o ponto de maior resistência do paciente, ainda mais resistentes à análise do que a hostilidade edipiana. Mas só auxiliando o paciente a atravessar esses conflitos seria possível ao analista um trabalho eficaz na estabilidade e integração no paciente, capacitando-o a estabelecer com mais segurança seu objeto bom e o amor por ele, advindo também a confiança em si próprio.

Para avançar na análise dessas relações mais primitivas, seria necessário, antes, investigar e compreender mais profundamente a personalidade adulta do paciente, processo que pode redundar em recaídas constantes nos avanços do trabalho. A habilidade do analista pode, assim, transpor a admiração do paciente em inveja renovada. A infelicidade vivida pelo paciente pode se transformar também em inveja frente à suspeita de que o analista goza de tranquilidade e paz de espírito. Sempre que um progresso na integração da parte odiosa e invejosa de seu psiquismo ao Eu – objetivo, segundo a autora, do trabalho analítico quanto a isto – ocorre, novas ansiedades podem surgir, incluindo o medo de que a abertura ao amor conduza a uma voracidade que possa vir a destruir o objeto. Klein (1974/1957) aconselha uma aproximação muito lenta dos sentimentos hostis, pois entende que “o conhecimento inconsciente de que o ódio e os impulsos destrutivos acham-se operantes pode fazer o paciente sentir-se mais sincero em não admitir o amor, seja consigo mesmo ou para com os outros”, muito embora seja um percurso indispensável para o que ela considera a cura.

Os impulsos destrutivos, expressão da pulsão de morte, podem ainda ser reavivados contra o próprio paciente na medida em que avança o processo de sua aceitação e integração, disso decorrendo o esmagamento do ego, perda do ideal de seu Eu frente ao reconhecimento do ódio. Ainda pode ocorrer de o sentimento de culpa que resulta de a compreensão da inveja destrutiva conduzir a uma inibição das capacidades psíquicas. Por outro lado, há situações em que, em reação de defesa contra a integração, fantasias de onipotência e megalomania aumentam, quando projeções hostis contra o analista levam a acusá-lo de desvalorizar o paciente,

encontrando mais justificativas para odiá-lo. A psicanalista é insistente ao aconselhar não apressarmos o passo no sentido da integração, pois uma compreensão repentina pode gerar dificuldades tanto maiores quanto mais intensos forem os impulsos destrutivos, chegando a eclodir em cometimento de crimes ou crises psicóticas, caso o sujeito subitamente reconheça partes perigosas expelidas de seu Eu. É o resultado cumulativo de interpretações gradativas que capacita o paciente a progredir na integração e compreensão interna. Desde o início de uma análise, qualquer que seja a queixa inicial, cabe ao analista, na concepção kleiniana, prestar suficiente atenção aos esforços do paciente em expelir as partes destrutivas de sua personalidade, sobretudo o ódio e a inveja, de modo a capacitá-lo rumo à integração.

3.3 Winnicott e a regressão ao ódio primordial

Donald Winnicott também foi um autor que se dedicou à questão do ódio na constituição psíquica, trazendo contribuições importantes também no que diz respeito à clínica. Para ele, amor e ódio são os dois principais elementos a partir dos quais as relações humanas se constituem. No texto “Agressão e suas raízes” (Winnicott, 2019/1939), pressupõe que o bem e o mal constatados no mundo das relações estão presentes no âmago do ser humano e também considera que no bebê tais afetos existiriam com plena intensidade. Se o bebê conta com a sorte de uma mãe “suficientemente boa” (Winnicott, 1988, p. 135) ou, acrescentamos, o humano que faça a função materna suficientemente bem – afinal, no vocabulário winnicottiano, *mãe*, *cuidados maternos* e *ambiente* são considerados sinônimos – que dê conta da adaptação inicial da criança, estará capacitado a dar o próximo passo rumo ao reconhecimento da solidão essencial do ser humano. Se as experiências iniciais forem menos afortunadas, darão ensejo a um humano aflito pela ideia de que não há um contato direto com o mundo externo, e a possibilidade de perpetuar um isolamento e hostilidade ao mundo passa a ser uma preocupação essencial. Experiências muito desafortunadas já dariam margem ao desenvolvimento de uma doença esquizoide. *Dependência* e *confiança*, para o

autor, são termos que não se separam na vida primitiva do humano e a confiança começa a se estabelecer a partir do conjunto de cuidados na maternagem, sendo a atitude confiável do outro-ambiente junto à criança que dará início à atitude de confiar do pequeno. No *setting* esta necessidade de confiança se repete e, se o paciente se sente confiante pode retornar a experiências vividas em um período em que sua vida se encontrava totalmente dependente do ambiente. Se tendências à hostilidade se constituíram naqueles primórdios, tal retorno poderia promover uma mudança no estado atual.

E de todas as tendências do humano, “a agressividade, em especial, é escondida, disfarçada, desviada, atribuída a agentes externos, e quando se manifesta, é sempre uma tarefa difícil identificar suas origens” (Winnicott, 2019/1939, p. 94), de modo que esta energia reprimida constitui um perigo potencial para o indivíduo e a comunidade. De todo modo, o ódio existente no íntimo do ser humano, segundo o autor, nunca é totalmente desnudado e difere da agressividade na medida em que esta surge em decorrência de excitação corporal, enquanto o ódio exige uma fantasia que lhe sustente. A principal destrutividade existe, para Winnicott, no âmbito da fantasia e a agressividade pode ser mobilizada a serviço do ódio, mas não decorre tão somente dele, sendo, originariamente, parte do apetite e da voracidade.

O verdadeiro jogo de forças entre amor e ódio ocorre no âmbito da fantasia e tolerar tudo o que habita a realidade interior, inconsciente, seria, para ele, uma das grandes dificuldades humanas. Quando forças cruéis, destrutivas, ameaçam dominar as forças do amor, o indivíduo recorre à dramatização como forma de salvar-se, pondo para fora o seu íntimo de modo a provocar o controle externo de uma autoridade que submeta sua destrutividade representada. De outro modo, via controle interno com sufocação destas tendências, o sujeito entraria num estado depressivo. Encontrar formas seguras de eliminar a própria maldade é, na concepção winnicottiana, um problema constante na vida de crianças e adultos. Por meio dos jogos, do trabalho, ou orientando para o medo, criando um mundo interno terrível, o sujeito busca saídas para seus impulsos destrutivos. Reconhecer a própria crueldade e avidez é um caminho, na perspectiva do autor, para dominá-las e convertê-las em atividade sublimada.

Partindo da ênfase que atribui à capacidade da mãe ou do ambiente materno em estabelecer-se de modo suficientemente bom para o bebê no começo da vida, Winnicott (2000a/1954) propõe que o fracasso da adaptação do outro às necessidades da criança levará à formação de um falso *self*, organizado para defender o verdadeiro *self* contra as angústias iniciais da vida. Isso que o autor considera as falhas ambientais pode chegar a consequências severas como a conduta antissocial e a delinquência, quando não, em casos muito precoces e intensos, à psicose. O autor acreditava em uma tendência do ser humano a um desenvolvimento adequado desde que o ambiente conferisse o suprimento emocional satisfatório à realização daquilo que ele denominou “continuidade do ser”.

Em “Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico” (Winnicott, 2000a/1954), o autor propõe ser normal que o indivíduo defenda o Eu contra falhas específicas através do congelamento da situação falha. Aí entraria a possibilidade de o analista interferir ao propor um *setting* adequado à revivescência das situações falhas congeladas, possibilitando a retomada da continuidade do ser. O ambiente de confiança estabelecido na análise propiciaria um contexto suficientemente bom para que o paciente vivenciasse seu ódio das falhas do ambiente, não experimentando tão somente a sensação de inutilidade e vazio. O manejo do analista se refere à sua capacidade de lidar com momentos regressivos, de retorno à falha, sustentando e suportando o comparecimento dos sentimentos hostis contra os quais o ambiente inicial falhou em suportar e manejar. A regressão é considerada parte da capacidade de cura do paciente e dá ao analista a indicação de como ele deve se comportar muito mais do que como deve interpretar. O que entra em jogo é a construção de confiança e adaptação do analista às necessidades advindas da regressão do paciente.

Um aspecto importante ressaltado em “O ódio na contratransferência” (Winnicott, 2000b/1947) diz respeito à necessidade de o analista estar profundamente consciente quanto aos fenômenos da contratransferência, examinando as reações objetivas ao paciente, dentre as quais destaca o ódio. O psicanalista circunscreve tal aspecto sobretudo à análise de psicóticos, embora também o considere importante no caso de pacientes com comportamento antissocial, mas não apenas, afirmando que “uma das tarefas mais importantes na

análise de qualquer paciente é a de manter a objetividade em relação a tudo aquilo que o paciente traz, e um caso especial desse tema é a necessidade de o analista ser capaz de odiar o paciente objetivamente” (Winnicott, 2000b/1947, p. 279).

Vemos que a abordagem winnicottiana do ódio do ponto de vista clínico deve ser considerado a partir da concepção de regressão, na qual o analista acompanha o paciente em seu processo regressivo muito mais do que interpreta, considerada a interpretação como prática de busca de sentido. Entra em jogo muito mais a regressão a experiências vividas do que uma abordagem de natureza representativa, o que exclui a interpretação como via de tratamento e traz a regressão como via alternativa. Podemos dizer, com Winnicott, que, em vez de o paciente comunicar verbalmente ao analista seu ódio, a partir de lembranças rememoradas, faz o analista perceber, sentir, uma parte dele, remetendo a experiências vividas antes ainda de haver um Eu integrado. Isto, conforme Klautau *et al.* (2014) exige a presença do analista e seus processos psíquicos no *setting*, abandonando a posição daquele que transcreve o material inconsciente recalcado.

4

Lacan: da agressividade ao ódio ao ser

Lacan (1998a/1948), nos primórdios de seus escritos, não se propõe a falar do ódio, mas da agressividade, e para isso se refere ao trabalho de Melanie Klein e a ousadia da autora, segundo ele, ao projetar a experiência subjetiva da criança no período anterior ao ingresso na linguagem. Ao reforçar tal proposição, ele avança em sua própria concepção da agressividade. Considerando o conceito de posição depressiva primordial kleiniano, extremo arcaísmo do *kakon*, este mal-estar do sujeito que ele tenta atingir no objeto, Lacan considera que Klein alarga os limites em que se pode ver em ação a função da identificação, inaugura a proposta da formação primária do superego e, sobretudo, aponta para o isolamento, que ele próprio pretende, da noção de agressividade ligada à relação narcísica da criança desde os primórdios.

O autor vem reforçar, assim, a existência de um momento de indiferenciação entre o Eu e o outro. O ódio constituir-se-ia na perda dessa unidade, na passagem à formação de uma unidade diferenciada do outro. Ao avançar seu ensino, o que se marca é que, ao se constituir, pelo Outro³, como sujeito da linguagem, evidencia-se que este Outro, estes outros, estiveram lá apenas como agentes, representantes de uma alteridade concernente a todos, como aqueles que iniciaram o sujeito na linguagem, de modo que o ódio tem uma direção para além dos primeiros outros em carne e osso e que se aloja em cada um de nós no próprio movimento de nos reconhecermos capazes da fala (Lebrun, 2008). Se a Freud devemos o nascimento da psicanálise, Lebrun (2008) nos lembra que foi Lacan que reconheceu a linguagem não apenas como uma ferramenta, mas a própria subversão da biologia no humano, fazendo o nosso desejo depender da língua, sendo a marca da condição humana sermos capturados pela linguagem.

Mas Lacan (1988/1959-60) só pode dar este passo tendo reconhecido que Freud estabelece a existência de uma lei primordial que foi a interdição do incesto. A cultura tem início, opondo-se à biologia, à natureza, quando o desejo mais

³ Acompanhamos a grafia proposta por Lacan diferenciando outro (com inicial minúscula), de Outro (com inicial maiúscula). Enquanto o primeiro está referido ao semelhante, o segundo se refere ao todo da língua, apontando para o limite do humana na sua apreensão.

fundamental, o desejo essencial pela mãe, é interdito. A lei do incesto situa-se no nível da relação inconsciente com a Coisa freudiana, *das Ding*. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois significaria o término, a abolição da demanda, o que estrutura o inconsciente humano. Se a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre o que não pode atingir, aí reside o essencial da lei da interdição. Sendo assim, a interdição do incesto “não é outra coisa senão a condição para que subsista a fala” (Lacan, 1988/1959-60, p. 89). A distância do sujeito a *das Ding*, a coisa materna, a mãe, na medida em que ela ocupa esse lugar primordialmente, é a condição da fala. Para que o infante ingresse no mundo da fala é preciso que o objeto materno seja proibido, sendo tal interdição a condição para que a palavra subsista. O passo dado por Freud e resgatado por Lacan foi mostrar que o bem supremo, que é *das Ding*, objeto do incesto, é um bem proibido, não havendo outro bem que ocupe este lugar. Justamente por isto, por não haver objeto que responda a todas as demandas do infante, este poderá desejar sempre outra coisa, trama que lança o sujeito em um eterno movimento fundado na falta.

Desde seus primeiros ensaios, Lacan já se ocupava da questão da agressividade, a qual passa ao estatuto do ódio ao longo de seu ensino, podendo aquela ser considerada um precursor da abordagem deste último. Um dos primeiros trabalhos em que ele desenvolve a questão da hostilidade humana é “Agressividade em psicanálise” (Lacan, 1998a/1948). Neste ensaio, a agressividade é considerada o limite no avanço teórico freudiano ao tentar aproximá-la do registro da biologia como decorrência da pulsão de morte. A agressividade seria, então, uma disposição pulsional original do homem. Neste texto, em sua tese IV, o autor parte do seu campo de estudo de doutorado, no qual se dedica à questão da paranoia, para propor que a tendência agressiva revelar-se-ia fundamental nas psicoses paranoides (delirantes) e paranoicas (persecutórias), a partir das quais denuncia como a agressividade estrutura todo e qualquer aparelho psíquico. Seria possível, para Lacan, até mesmo coordenar a qualidade da reação agressiva que se pode esperar de determinada forma de paranoia com a etapa da gênese mental representada pelo delírio sintomático dessa mesma forma. A relação seria ainda mais profunda quando o ato agressivo desfaz a construção delirante como nos casos de paranoia de autopunição. A série de reações agressivas do paranoico se pretenderia uma

organização original das formas do Eu e do objeto e demonstraria corresponder, em suas formas arcaicas, a certos momentos críticos que escandem a história da gênese mental do homem.

Em “O estádio do espelho como formador da função do eu” (Lacan, 1998g/1949), vemos que o conhecimento humano se estrutura como paranoico, uma vez que a formação do indivíduo precipita-se da insuficiência para a antecipação, fabricando fantasias desde o corpo despedaçado até uma forma de totalidade ortopédica e essa desintegração primordial comporta a agressividade da luta entre campos opostos nos quais o sujeito busca seu próprio reconhecimento. Na conclusão do estádio do espelho, o sujeito se inaugura pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial na dialética que liga o Eu a situações socialmente elaboradas.

Lacan (1998g/1949) concebe, então, que a experiência de si próprio na criança de tenra idade, na medida em que ela se refere a seu semelhante, desenvolve-se numa situação vivida, inicialmente, como indiferenciada. Nos confrontos entre crianças ainda no primeiro ano de vida, vemos uma acompanhar o esforço imperfeito da outra, e a captação especular que se antecipa à completa coordenação do aparelho motor. Há aí uma primeira captação pela imagem, quando se esboça o primeiro momento da dialética das identificações. O que Lacan chamou estádio do espelho manifesta o dinamismo afetivo pelo qual o sujeito se identifica com a *gestalt* visual do seu próprio corpo. Ela é, em relação à descoordenação ainda profunda de sua motricidade, uma unidade ideal valorizada por todo desamparo original, ligado à discordância intraorgânica e relacional do bebê ainda em estágio fisiológico prematuro.

A captação pela imago da forma humana dominaria, no início da vida, a dialética do comportamento da criança frente ao semelhante. Nesse período, registram-se reações emocionais daquilo que o autor chama de *transitivismo normal*, ou seja, momento em que o bebê ainda se percebe constituído enquanto unidade junto ao outro. “A criança que bate diz que bateram nela, a que vê cair, chora. Do mesmo modo, é na identificação com o outro que ela vive toda a gama das reações de imponência e ostentação, cuja ambivalência estrutural suas condutas revelam, escravo identificado com o déspota, ator com espectador, seduzido com

sedutor” (Lacan, 1998a/1948, p.116). Lacan aponta aí uma encruzilhada estrutural que permite compreender a agressividade no homem e sua relação com o formalismo de seu Eu e de seus objetos. O Eu se cristaliza na tensão conflitiva interna ao sujeito e determina o despertar de seu desejo pelo objeto de desejo do outro. Essas relações primordiais precipitam uma concorrência agressiva donde nasce a tríade do outro, do Eu e do objeto que fende a comunhão especular. A experiência subjetiva concerniria o nó central da agressividade ambivalente que nosso momento cultural nos dá sob a forma de ressentimento, inclusive seus aspectos arcaicos na criança, os quais Lacan remonta com as palavras de Santo Agostinho: “vi com meus olhos e conheci bem uma criancinha tomada pelo ciúme. Ainda não falava e já contemplava, pálida e com uma expressão amarga, seu irmão de leite” (Lacan, 1998a/1948, p. 117). O ressentimento, conforme esclarece Kehl (2020), sustenta a integridade narcísica do sujeito ao atribuir a um outro a responsabilidade pelo que o faz sofrer, sendo a versão imaginária da falta interpretada como prejuízo.

A noção de agressividade como tensão correlata à estrutura narcísica é o que permite compreender toda sorte de acidentes e atipias na história do sujeito. Ela se liga, posteriormente, ao complexo de Édipo forjando uma reformulação identificatória do sujeito à imago do genitor do mesmo sexo. A energia dessa identificação é dada pelo primeiro surgimento biológico da libido genital, mas seu efeito não é evidente e exige uma identificação primária que estrutura o sujeito como rival de si mesmo. O segundo momento, edipiano, seria aquele através da qual o sujeito transcende a agressividade constitutiva da primeira individuação subjetiva, instaurando a distância pela qual se realiza a assunção afetiva do próximo.

Aí já podemos situar o que Lacan considerava como sendo a dimensão imaginária do ódio, abordada como tendência agressiva, em que a destruição do outro é um polo na estrutura da intersubjetivação. Uma vez que a dimensão imaginária é enquadrada pela relação simbólica, o sujeito passa à aspiração do rebaixamento do ser outro, de sua negação e desorientação, embora nunca pudesse se satisfazer com o desaparecimento efetivo do adversário, pois, como o amor, seria “uma carreira sem limite” (Lacan, 1986/1953-54, p. 316). Importante frisarmos que a relação simbólica se estabelece com o advento da palavra, a qual também inaugura

o ser. Apenas na ordem da palavra, do ser, que podemos pensar nas dimensões do real, do simbólico e do imaginário. Nestes primórdios do ensino lacaniano, o real já era definido como o impossível de simbolizar, aquilo que é estritamente impensável, mas talvez justamente por isso não ganhava protagonismo enquanto dimensão do ser com a qual o sujeito devesse se haver na análise, orientada pela via do simbólico. Já o simbólico seria justamente o que permite nomear o mundo, trazer duplos sentidos à realidade ao mesmo tempo o que admite o equívoco. Esta era a instância possível de afetar, intervir no imaginário, o qual comparece como dimensão do espaço do falante referida ao corpo, a qual assegura o domínio da imagem e intui aquilo que há para ser simbolizado. O imaginário é o que, para o deciframento, é o sentido. Por se fixar na imagem, na primeira tela, primeira impressão, o imaginário é o que funda o ódio ciumento e segue como estrutura da relação intersubjetiva. Este é o ódio que vai ser enquadrado pela relação simbólica, tornando-se sem limites.

A partir dos anos 1970, particularmente no Seminário 20, encontramos um avanço teórico no qual o que comparece é o ódio ao Outro absoluto, instância à qual o sujeito se endereça para além do semelhante, e que se vê forçado a admitir para além da relação imaginária especular (Lacan, 1985a/1975): é quando o real floresce, passando a elemento crucial para entender o ódio. O ódio-ciumento, “aquele que brota do *gozume*, o gozo do ciúme, aquele que se *imagenizaria* com o olhar” (Lacan, 1985a/1975, p. 135), constituído na dimensão imaginária de quem vê o outro se satisfazer, seria substitutivo, evocado metonimicamente a partir de uma demanda suposta, anterior, dirigida ao Outro. Ao Outro estaria remetido o ódio radical, anunciando a presença do real na experiência do sujeito e revivificando a pulsão de morte e seus derivados (Flanzer, 2006).

Foi também no início de seus escritos que (Lacan, 1998h/1936) considerou o registro do real como componente da realidade psíquica e amarrado ao registro do imaginário e da realidade. À medida que o registro do simbólico foi ganhando protagonismo em seu pensamento e ensino, passa a ser a via de acesso possível ao real, muito embora, conforme reporta J. A. Miller (2011), houvesse nos momentos iniciais do ensino de Lacan uma dominação absoluta do simbólico, chegando a excluir o real do campo psicanalítico, tendo sido a interpretação dedicada a buscar

o sentido do sintoma.

Desde o primeiro livro de seu seminário, Lacan (1986/1953-54, p. 82) propõe que o real, ou o que assim é percebido, “é o que resiste absolutamente à simbolização” e o vocábulo segue, ao adentrar a década de 1960, sendo definido sempre como o que escapa ao simbólico, portanto como o traumático da experiência humana, irreduzível ao significante, do qual “a angústia é sinal” (Lacan, 2005/1962-63, p. 178). Ser a angústia sinal do real nos remete ao indício de que o ódio está referido, de algum modo, à angústia, e veremos, no próximo tópico, que se trata de um de seus derivados. Efetiva-se a proposição lacaniana do real como lugar do vazio, do não-sentido. O real remete à dimensão do ódio dirigido ao Outro, isto que Lacan aborda como o todo da linguagem, mas que, por não portar de fato toda a resposta sobre o sujeito, convoca-a ao gozo. Na parte final do ensino de Lacan, afirma-se o papel do real, quando ele reconhece que a finalidade do funcionamento significante é o gozo.

Quanto ao gozo, conforme proposto desde o seminário 16, é “aquilo que volta ao mesmo lugar” (Lacan, 2008/1968-69, p. 206) ou seja, um absoluto, “é o real”. No seminário “O avesso da psicanálise”, estabelece-se como “aquilo que se dirige contra a vida” (Lacan, 1992/1969-70, p. 47) e que Lacan situa no texto freudiano como sendo a repetição, via pela qual foi articulado o conceito de pulsão de morte. Tal perspectiva já despontava no seminário sobre a ética, no qual Lacan (1988/1959-60) remete a um transbordamento de gozo, um gozo sem freios, que comporta uma dívida para com a lei, tratando-se de um mal, posto que “comporta o mal do próximo” (Lacan, 1988/1959-60, p. 225). Contrariamente ao desejo, que é móvel, sem ponto de fixação, o gozo é um ponto fixo, uma função imóvel da libido, sua segunda face, sendo o desejo a primeira. “O gozo, ao contrário do desejo, é para o sujeito uma resposta” (J. A. Miller, 2011/p. 59). Esta conceituação de gozo como excesso, ausência de limite, fixação, resposta, busca diferenciá-lo da ideia de prazer, que é quando o sujeito alcança um estado de homeostase, o que não acontece com o que é da ordem do gozo.

A análise, com relação a esta modalidade de gozo-excesso, visa permitir ao sujeito se distanciar dele, ser capaz de uma verdade fora do gozo, verdade sempre semidita, quando pode fazer uma fala limpa de gozo, o que caracterizaria o final do

percurso de travessia da fantasia. A fantasia é a ficção que o sujeito construiu como sua verdade acerca do Outro, como resposta à pergunta “Que queres? ”, uma vez que esse Outro não possui o significante que dê ao sujeito a resposta sobre seu ser e sobre o desejo desse Outro, enigma insuportável para o falante. O que advém da falha de resposta do Outro e tentativa de preenchê-la é, para o sujeito, da ordem do gozo, sendo a fantasia o que sustenta os modos de o sujeito gozar. Neste sentido que, no Seminário 17, o saber vem a ser meio de gozo na medida em que ultrapassa os limites impostos pelo princípio do prazer.

O saber anunciado pela análise é o saber que não se sabe, saber inconsciente, baseado no significante e situado no Outro. Não se alinha a nenhuma ordem de conhecimento ou representação, tratando-se especificamente de algo que liga um significante a outro significante, jamais constituindo uma totalidade (Lacan, 1992/1969-70). Ser baseado no significante não implica mais, a partir de um dado momento, o entendimento de que se trata de uma articulação significante e sim em ser um modo de satisfação pulsional (Luterau apud Danziato, 2015), atrelado à repetição e considerado aparelho de grafia do gozo. Gozo que passa a ser necessariamente um gozo solitário, relacionado ao corpo próprio, não ligado ao Outro. Isso se dá porque o Outro, fonte do saber, não sabe tudo, sendo exatamente este não-tudo no Outro que faz o sujeito se haver com o limite do saber sobre seu ser, sendo o Outro “a parte que de-todo-não-sabe nesse não-tudo” (Lacan, 1985a/p. 133). Onde esperava encontrar garantias, encontra uma falha. O sujeito resulta da apreensão desse saber não-todo.

É uma concepção de saber inserido no campo do não-sentido, tendo o sujeito que lidar com o que resta da articulação significante, sempre insuficiente em respostas. Sua função, então, passa a ser o estabelecimento de uma escritura do real, uma grafia do gozo e um funcionamento como verdade (Danziato, 2015). Estamos situados em um momento da teoria lacaniana no qual o corpo não é apenas considerado segundo sua forma, sua imagem, mas também como corpo suporte de gozo. Antes de ser marcado pelo significante, o corpo só é habitado pela dimensão real, sobre a qual se instalam os registros significantes. O significante colide com o real, com o corpo e este choque introduz a falha, o erro e o falo como possível significante que cobriria esta fratura do sujeito. Se a verdade visa esse real, a análise

visa um saber sobre a verdade. Logo, a verdade não é mais da ordem da enunciação e sim da demonstração. Não há uma palavra que enuncie a verdade sobre o real, sendo essa apenas demonstrada. Tal situação ocorre porque, como veremos no tópico no qual abordaremos a lógica no que interessa à psicanálise, ao tratarmos da via lógica de acesso ao real, não se trata de uma instância que possa ser escrita ou compreendida. Não se acessa ou compreende o impossível do real, apenas se o demonstra. Pela via do saber, é possível bordejar o real e construir uma escritura que o demonstre.

Se o ódio comporta uma dimensão de gozo e o saber é uma grafia do gozo então é necessário, conforme a indicação de Lacan (1985c/p. 122), renovar o saber, “porque o ódio nele, não foi, de modo algum, posto em seu lugar”. Como o gozo é um dos nomes do real, como vimos antes, então podemos situar o ódio no registro do real. Há, mais explicitamente, uma dimensão do ódio que se situa no registro real. É a dimensão que veremos como o ódio ao ser do outro e desenvolveremos em capítulo posterior.

Dizer que o ódio comporta uma dimensão de gozo implica situá-lo neste limite, limite próprio à linguagem, limite do Outro que não possui um Outro a conferir o que a ele falta de respostas. Neste sentido, o ódio visa eliminar, para além do objeto odiado, o que nele aponta para o limite do gozo, o limite da resposta definitiva que o gozo busca, o que aponta para a presença do real, o impossível.

Embora desde o início de nossa carreira humana possamos endereçar o ódio àqueles que nos transmitem esses constrangimentos da fala, os primeiros outros que nos cercam, o endereçamento primordial é ao vazio em que implica a fala (Lebrun, 2008). Esta é uma maneira de abordar o que já apontamos quanto ao ódio primordial no texto freudiano. Se lá este ódio estava em relação com a pulsão de morte, sendo capturado pelo ódio invejoso que se alimenta das correntes eróticas para comparecer no psiquismo e poder se dirigir a um alvo, agora o ódio primordial é o ódio real que se dirige ao ser do outro, constituído da parte subtraída das palavras e sua sedução imaginária e simbólica.

No percurso adiante, insistiremos na e aprofundaremos a concepção do ódio em sua relação com as dimensões do espaço subjetivo humano: real, simbólico e imaginário, o que nos permitirá compreender melhor a diferença entre o ódio

ciumento, imaginário e o ódio ao ser, compreendendo também porque este último é o ódio real. Partiremos de gênese desse afeto como derivado do afeto primordial, a angústia.

4.1 No início, era a angústia

O ódio é considerado por Lacan (1986), conforme encontramos desde seu primeiro seminário, uma paixão a qual, por sua vez, insere-se no campo dos afetos. Neste tópico, primeiro retomaremos brevemente as articulações freudianas acerca do afeto para, em seguida, avançarmos nas elaborações de Lacan que nos permitirão chegar ao campo das paixões, quando ele enquadra o ódio, para depois avançar, destinando-o ao ser. O afeto foi pouco abordado por Freud em seus artigos, tendo sido apresentado muito mais como um fenômeno do que como um conceito metapsicológico, estando cada vez menos presente à medida que os escritos freudianos avançavam, sobretudo após o conceito de pulsão se estabelecer como fundamental na compreensão do funcionamento psíquico. É nesta via que encontramos uma possível compreensão para a questão dos afetos.

Em “Os instintos e seus destinos” (Freud, 2010h), o afeto é apreendido por uma via eminentemente econômica, sendo, juntamente com a ideia, representante da pulsão. O afeto, ou conteúdo afetivo, destacar-se-ia de uma ideia, ou conteúdo ideativo, e seria ligado a outra de acordo com as experiências do sujeito e o advento do recalque, uma vez que esse incidiria na ideia e não no afeto. Não haveria, neste sentido, afetos inconscientes, mas sua transformação decorrente do deslizamento da cadeia significante.

O que percebemos nestas articulações iniciais de Freud é a tentativa de situar o afeto no campo energético e sua relação com o campo representacional. Na “Carta 18” a Fliess (Freud, 1969a/1886-99), o afeto, considerado como excitação sexual, passa por três mecanismos que resultam nas formas da neurose: a conversão, resultando na histeria de conversão; o deslocamento, resultando na neurose obsessiva; e a transformação, dando lugar à neurose de angústia. As duas primeiras vias apontam para formas de descarga do afeto, já estabelecidas desde a abordagem

da histeria. A transformação ou troca de afeto, no entanto, é apresentada como um novo destino, resultando na angústia, produto da transformação da libido que não encontrou vias de descarga. Com este processo, Freud também introduz a noção de *perigo*, ficando os tipos de angústia vinculados ao tipo de perigo, sendo a angústia real aquela ligada a um perigo externo, presente na realidade, não participando do interesse da psicanálise. Já a angústia neurótica se liga a um perigo interno, endopsíquico, campo próprio à investigação analítica. A angústia neurótica é definida, então, como um produto da transformação da libido que não encontrou meios apropriados à descarga.

É em “Inibição, sintoma e angústia” (Freud, 2014b/1926) que encontramos uma mudança de perspectiva e a angústia é abordada não mais pela via do acúmulo energético e sim considerando o sujeito inserido em um romance familiar, circunscrevendo mais detidamente a relação dos afetos com o campo da linguagem. Freud relaciona, deste modo, o perigo à ameaça de castração, partindo da análise do caso Hans para chegar às suas conclusões. A angústia não estaria relacionada, como nas formulações iniciais, apenas à libido acumulada, mas sim ao novo elemento trazido à luz, a castração. Esta apontaria para um novo perigo, não o amor pela mãe, o qual não era naturalmente proibido, não sendo o motivo do recalque, mas a ameaça de ser castrado. Por se sentir ameaçado externamente, Hans transforma o amor pela mãe em algo proibido, vinculando a angústia, já presente, aos conteúdos do amor. O desejo proibido causa o recalque e a formação do sintoma, junto ao qual advém a angústia.

Mas, ao considerar a noção de perigo, Freud reduz a importância da origem da angústia, priorizando aquilo de que ela é sinal, a indicação da situação de perigo. Conforme Vieira (2001), Freud vê como desnecessária a identificação da moção pulsional que daria origem à angústia e que deveria ser eliminada, dando fim à representação a ela associada e, por conseguinte, ao sintoma. Isto remeteria a uma função pedagógica do processo de análise, um processo feito a dois, como uma reaprendizagem, um reparo dos afetos a partir da descoberta de sua causa, o que não era a intenção de Freud – e é o que estamos em busca de demonstrar também quanto ao ódio. Por outro lado, não se trata de enfatizar o perigo externo originário e sim considerar a angústia e a castração como processos mais fundamentais. Freud

postula um momento mítico de desamparo, tratando-se de uma concepção de trauma original, anterior à realização do mundo pelos falantes. O caos inicial nunca se encerra e nele se assenta o complexo de castração protagonizado pelo sujeito.

A angústia é a reprodução do desamparo primordial, fazendo referência ao caos e à ameaça de dissolução constante, movimento próprio da pulsão, pulsão de morte essencial e, originariamente, como vimos em capítulo anterior, sempre remetendo o sujeito à possibilidade de dissolução quando se depara com uma situação de perigo. A castração, “operação real introduzida pela incidência do significante, seja ele qual for, na relação do sexo” (Lacan, 1992/1969-70), deixa de ser situada historicamente e passa a se tratar de um dado estrutural, insistência da ameaça de dissolução da qual a angústia é o sinal. Trata-se, conforme indicou Vieira (2001), muito mais de um operador do que um fenômeno localizável, âncora da clínica a partir da qual Freud estrutura os diversos tipos de neurose segundo as diferenças entre as respostas sintomáticas à castração manifestas por cada uma delas.

A impossibilidade de o sujeito encontrar os significantes que desvendem o desejo do Outro remete, por outro lado, a um universo de possibilidades significantes às quais não tem acesso e que responderiam sobre o que ele é como objeto para o desejo do Outro. A estas possibilidades, das quais o sujeito não toma posse, Lacan chamará falo. Diz respeito a uma função primordial no sujeito que considera haver um sentido, ainda não encontrado, mas possível de o ser, para o mundo e para si próprio. Este sentido último, jamais encontrado, mantém o sujeito ao mesmo tempo faltoso e desejante, sendo o falo, ao mesmo tempo “a falta de significante” (Lacan, 2009/1971, p. 78) e aquilo que o orienta no sentido do desejo, o que explica a máxima lacaniana de que o desejo humano é desejo de desejo do Outro. A função fálica garante ainda a constituição de uma imagem de si em torno do vazio, permite imaginar e nomear quando não há imagem e significação própria ao falo. Isso nos permite apreender porque a falta é estruturante para o sujeito. A partir dela é que alguma coisa pode ser construída. Quando falta a falta, ou quando falha a função fálica, torna-se precária a circulação do desejo, dando lugar à angústia.

Podemos dizer que a angústia, na experiência subjetiva, é anterior ao caos

primordial, uma vez que é, a partir dela, que inferimos o caos, sendo impossível encontrar sentido para tal experiência. A angústia, encontro do sujeito com seu próprio abismo, é incurável, nunca deixa de operar e, nas palavras de Lacan (2005), para nada serve, mas pode convocar o sujeito a um ato, que seja buscar a análise na qual vai poder bordejar com palavras o irremediável. É sem remédio, pois nunca haverá uma palavra que a aplaque, uma vez que está desligada da rede significante, manifestando o limite que a relação com o outro semelhante expressa no encontro com o Outro da linguagem. Lacan (2005/ p.355) assim a sintetiza:

A angústia foi escolhida por Freud como sinal de algo. Será que não devemos reconhecer o traço essencial desse algo na intromissão radical de uma coisa tão Outra no ser vivo humano, já constituída para ele pelo fato de passar para a atmosfera, que, ao emergir neste mundo em que tem de respirar, ele fica, a princípio, literalmente asfixiado, sufocado? Foi a isso que se deu o nome de trauma — não existe outro —, o trauma do nascimento, que não é a separação da mãe, mas a própria aspiração de um meio intrinsecamente Outro.

O trauma, para o ser falante, é o encontro com a linguagem que, ao mesmo tempo que lhe fornece recursos e lhe permite interrogar, limita-o, não disponibiliza todas as respostas, sobretudo quanto ao que o Outro quer dele. O sinal de que fala Lacan é justamente sinal da presença do Outro, enigma que o sujeito não consegue desvendar. O outro porta um desejo que, diferentemente da demanda, não pode ser elucidado. A demanda é clara, estabelecida, aponta as qualidades do que procura, enquanto o desejo é opaco, sem evidências, remetendo o sujeito ao qual é direcionado à pura angústia. A possibilidade de superar – e não de encerrar ou dar fim – à angústia, dirá Lacan, já encerrando seu seminário com este mesmo título, é a nomeação do Outro. Através da nomeação, que nada mais é do que a amarração desse outro a significantes, o sujeito se ancora psiquicamente, inscreve-se no simbólico.

A partir do Seminário 20, a angústia é concebida como afeto fundamental, totalmente sem sentido e marca da apreensão do desejo do Outro. Concebida, assim, como afeto do nada, do vazio em que se percebe o sujeito, a angústia se coloca como afeto primordial, a partir da qual outros afetos, ao se remeterem a objetos, são originados. O objeto da angústia seria o objeto *a*, objeto sem imagem, não

especular, o que leva Lacan a afirmar que a angústia não é sem objeto; no entanto, tal objeto é o objeto impossível, de modo que a angústia seria fundada “[...] nesse *objeto*, como agora prefiro designar meu objeto (*a*)” (Lacan, 2003e/p. 524), restando claro se tratar, a angústia, de um “afeto ligado ao limite, como marca do ponto de junção entre desejo e gozo, determinante dos contornos do campo onde serão situados os demais afetos” (Vieira, 2001/p.123).

O objeto *a* comparece como tentativa de completar o Outro, possuindo uma face real que aponta para a possibilidade de tal completude a partir do que o sujeito perdeu ao se constituir. É, para Lacan (2005), pedaço de corpo não apreendido nas vias do sentido, marcando a falta no significante e a insistência de um resto real no campo simbólico. Esse interior que fica fora, excluído, funciona como promessa, movimentando o desejo rumo a um possível encontro com a satisfação ao completar o Outro. Enquanto o significante fálico, sem significação, instaura a falta, o objeto *a* se apresenta como aquilo que completaria esse Outro. O objeto *a*, desse modo, comporta algo do real que passa ao saber, restando, de igual modo, alguma coisa perdida da qual, para Lacan, a maneira mais certa de se aproximar é concebê-la como um pedaço do corpo. “Nós lhe damos não simplesmente a matéria, não apenas nosso ser de pensamento, mas também o pedaço carnal arrancado de nós mesmos [...] substrato autêntico de toda e qualquer função da causa.” (Lacan, 2005/p. 237). O *a* é o que há de irreduzível na operação de advento do sujeito no campo do Outro, de onde assume, enquanto resto, a função de causa. Como sobra da operação subjetiva, este objeto, não passível de ser capturado pelo sentido, é reconhecido como o objeto perdido. É com ele que lidamos no desejo como na angústia. Na angústia, contudo, lidamos com o objeto *a* num momento logicamente anterior ao momento em que lidamos com ele no desejo. É o momento em que o sujeito busca no Outro a resposta essencial à queda em sua miséria suprema, “e essa resposta é a angústia” (Lacan, 2005/p. 181).

4.2

Da angústia às paixões

Na busca e na falta de respostas, a partir do afeto primordial da angústia, os outros afetos, os quais Lacan denomina, conforme São Tomás, de “paixões da

alma”, surgem como a tentativa de obturação imaginária desse Outro indecifrável. O sujeito se apoia em imagens de afetos para que não evanesça, não se desagregue frente à inconsistência do Outro, como acontece no quadro da angústia. Tais afetos são experimentados a partir do corpo, o qual Lacan (2003e) afirma só ser afetado pela estrutura, ou seja, pela linguagem. Não haveria outra forma de se compreender os afetos sem o fato de estarem atrelados à estrutura da linguagem que constri os falantes. É apenas na ordem da linguagem, mais propriamente da palavra, que o ser pode existir, sendo que o próprio verbo “ser”, nos diz Lacan (1986/1953-54, p. 261), só existe no registro da palavra, a qual introduz o “oco do ser na textura do real, um e outro se mantém e oscilam, são exatamente correlativos”. Isto se explica porque a palavra institui-se no mundo da linguagem sem jamais se vincular a um único sentido, sustentando muitas funções e envolvendo muitos sentidos. Logo, há sempre um querer dizer para além do que é dito, nunca se esgotando. Mesmo quando o real não era a visada da experiência analítica, não se tratava de se buscar um sentido ou um significado que estivesse oculto na estrutura, mas do acompanhamento da movimentação da cadeia significante.

Neste contexto, a maneira como Lacan abordou, no Seminário 1, as paixões do ser em sua intrínseca relação à estrutura foi articulando-as às três dimensões da existência do sujeito na linguagem: o simbólico, o imaginário e o real, as quais posteriormente são submetidas a uma topologia, conforme veremos. Propõe pensarmos as três paixões, amor, ódio e ignorância, referidas a esses três registros da existência humana no universo dos falantes, uma vez que eles constituem o ser. Os símbolos, dirá ele, introduzem um oco, um buraco, um furo no real (aqui ainda vinculado à noção de realidade), que possibilita o intercâmbio das coisas, o franqueamento agenciado pela palavra. Este furo na realidade propõe se tratar do ser ou do nada, a depender da maneira como o encaramos, estando ligado sempre ao fenômeno da palavra. Nesta “dimensão do ser que se situa a tripartição do simbólico, do imaginário e do real, categorias elementares sem as quais não podemos distinguir nada em nossa experiência” (Lacan, 1986/1953-54, p.308). Desse modo,

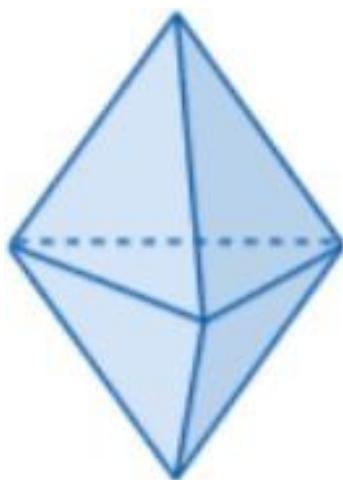
[...] é só na dimensão do ser, e não na do real, que podem se inscrever as três paixões fundamentais – na junção do simbólico e do imaginário, essa fenda,

se vocês quiserem, essa aresta, que se chama o amor – na junção do imaginário e do real, o ódio – na junção do real e do simbólico, a ignorância (Lacan, 1986/1953-54, p. 308-309).

Esta descrição se estabelece em função de uma imagem em forma de poliedro que o autor propõe como sendo os aspectos conscientes e inconscientes presentes na fala a partir do momento em que a verdade irrompe no discurso. Na imagem, conforme representada abaixo,

Figura 1

Poliedro irregular situando as dimensões e paixões do ser



Fonte: Lacan (1986/1953-54, p. 308)

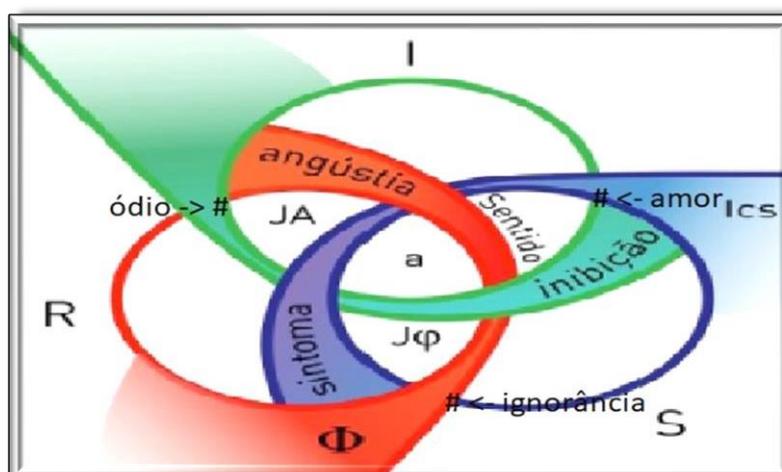
o plano mediano, onde se situa o triângulo que divide a figura em duas pirâmides de três lados, seria a superfície do real (realidade). O triângulo que vaza a superfície representa o ser ou o nada, enquanto a pirâmide superior, a consciência e a inferior, o inconsciente. Enquanto no andar superior não se pode franquear o real, no andar inferior as coisas são intercambiáveis, em função do buraco que a palavra introduz no real, estando aí o próprio ser. No ser estão situados os registros do simbólico, do real e do imaginário.

A partir do Seminário 20, Lacan (1985c) estabelece uma outra forma de apresentar as três dimensões do espaço habitado pelo ser falante ou realidade

psíquica freudiana, as “mansões do dito”, entrelaçando-as como rodinhas de barbante na forma de um nó cuja representação ele toma de empréstimo ao brasão da dinastia Borromeu, daí o termo nó borromeano. A utilidade do nó é justamente a possibilidade de atar as três dimensões, de modo que, se uma delas se solta, as outras duas também estão livres. Isto significa que, se por qualquer razão, uma das dimensões se arrebenta, o sujeito enlouquece (Lacan, 1973-74). E o mais importante é que os três registros são estritamente equivalentes, podendo cada um deles jogar a mesma função com relação aos outros. Isto implica dizer que, quando falamos que, ao avançar em seu ensino, Lacan prioriza o registro do real, não significa que o real passa a ter uma importância maior como registro, mas que, justamente, passou a ser considerado em equivalência aos outros dois, sobretudo com relação ao simbólico, que antes era sobrevalorizado. O próprio autor critica tal perspectiva ao dizer que sempre compreendemos equivocadamente “que o progresso, um passo à frente, estava em haver marcado a esmagadora importância do simbólico no que diz respeito a esse infeliz imaginário” (Lacan, 1973-74/p. 10) e agora aponta para a necessidade de percebermos o que há de real no simbólico. Trata-se de considerar que cada registro pode jogar a mesma função com relação aos outros dois. Se os registros têm equivalência, o que importa é a ordem como comparecem e como se relacionam, como fazem função um para o outro. A partir dessa relação entre os registros, podemos situar não só as paixões, mas também o gozo, o sentido, a inibição, o sintoma e a angústia, elementos que constituem a condição do ser falante. Na mostraçãõ do nó, buscamos identificar onde Lacan situa, assim como no poliedro, as paixões do ser:

Figura 2

As paixões no nó borromeano



Fonte: Produzido pelo autor a partir de referência encontrada em Capanema e Vorcaro, 2017.

O ódio, no nó borromeo, se localiza, do mesmo modo que encontramos no poliedro do Seminário 1, na junção entre imaginário e real. Falamos em junção, pois a referência dos três registros é a amarração proposta por Lacan, que pode ser imaginada a partir do nó, mas desde o Seminário 1 ele esclarece se tratar de pontos de ruptura, cristas situadas entre diferentes domínios nos quais se estendem as relações entre os humanos. Ao mesmo tempo em que as dimensões se reúnem, também se separam. No caso do ódio, diante do real da diferença, o sujeito o recobre com o imaginário, mas isso implica, ao mesmo tempo, a produção de sentido para responder ao outro diante deste real da diferença (Dias, 2012). Através do nó, Lacan explicita a importância equivalente dos três registros ao mesmo tempo em que os distingue. Cada dimensão se relaciona com as outras duas em um modo de alteridade em que nenhuma delas se liga exclusivamente à outra, sempre havendo uma terceira fazendo mediação entre as outras duas. A consistência do nó exige um mínimo de três registros, o que se constata pelo fato do desfazimento do nó quando um registro se solta. Esta consistência é o enodamento dos registros em um corpo furado (Lacan, 1974-75), centralizado no vazio. O achatamento do nó é uma forma de reduzi-lo à dimensão do imaginário, projetando em um plano o que

é tridimensional, de modo que temos a redução de três dimensões em duas, o que nos permite contar seus buracos e junções, possibilitando a distinção dos elementos que estão em jogo na estrutura do ser falante (Capanema & Vorcaro, 2017).

O ódio como paixão não apenas está na junção do imaginário com o real, como se efetiva em sobreposição daquele a este ou, podemos dizer, a *imaginarização* do real, sendo a potência desagregadora desta última dimensão do ser vivida como intrusão violenta do outro. Neste sentido, o ódio estaria referido diretamente ao real, potencial dilaceração subjetiva da qual o sujeito precisa se proteger, o que o faz pela via imaginária. Se pensarmos, como propõe Vieira (2001), no ódio como uma paixão que deriva da angústia, afeto primordial, compreendemos que o Outro, ao qual o ódio se dirige, não é o Outro da angústia, objeto puro e sem forma, mas encarnado como o outro perseguidor do paranoico.

Freud (2011a/1925) destacou o mecanismo da *Austossung*, a expulsão, como gênese do ser, quando, nos primórdios da constituição, o que é desagradável é expulso e o prazeroso, introjetado, passando a fazer parte do *infans*. Mas o que foi expulso chegou a participar do vivente, a ser experimentado por ele, marcando-o mesmo sem compromisso com o prazer (R. F. Silva, 2019), de modo que o que é mau e estranho ao ego coincidem, sendo idênticos (Freud, 2011a/1925). Trata-se de uma operação que ocorre à revelia do simbólico, da qual participam o real e o imaginário, constituindo um corpo que goza, não alcançado pelo simbólico (R. F. Silva, 2019). A expulsão primordial seria aquilo que constitui o real como domínio do que subsiste fora da dimensão simbólica. O ódio paixão advém do resultado da *Austossung*, daquilo que foi expulso para fora do campo simbólico, sendo estruturante para o sujeito na medida em que nele se estabelece radicalmente como um dizer: isso não sou eu. “O que acontece, vocês podem ver: o que não veio à luz do simbólico aparece no real [...] o real não espera nomeadamente o sujeito, já que nada espera da fala” (Lacan, 1998a, p. 390). Temos então o ódio a um gozo que não se conforma ao modelo de ideal de Eu, que se estabelece em exclusão à abordagem fálica e se apresenta como um gozo suplementar, gozo do Outro ou gozo feminino, escapando a qualquer tentativa de conformidade, externo ao sujeito e ao mesmo tempo o mais íntimo dele mesmo (R. F. Silva, 2019). Por isso, como já vimos, no

nó borromeano, o ódio está situado na junção que limita a intersecção entre real e imaginário, a qual delimita o gozo do Outro, que exclui o simbólico, colocando-o em uma posição de ex-sistência em relação aos outros dois registros.

Lacan (1974-75) considera o termo *ex-sistência* na topologia borromeana, para apontar que duas retas, ao se cruzarem, não estancam o deslizamento infinito entre elas, como propõe a geometria. Na lógica borromeana, o ponto é definido pelo encontro de três retas, sendo que uma delas barra o deslizamento das outras duas, firmando-se como limite e tornando possível uma amarração a partir da posição de ex-sistência. O terceiro elo ex-siste aos outros dois como elemento externo, o que possibilita o enlaçamento, mas situa como ex-sistente a falta no elo que se abre (Capanema & Vorcaro, 2017). O nó achatado possui três áreas de dupla sobreposição de dois registros que excluem o terceiro, o qual permanece existindo: o gozo do Outro exclui o simbólico, o gozo fálico exclui o imaginário do corpo, e o sentido exclui o real. Sendo assim, o ódio fica situado no mesmo quadrante do nó onde está situado o gozo do Outro (JA), decorrente do significante da falha no lugar do Outro. Esse é o gozo sem limites, infinito, fora do registro fálico, logo, fora da linguagem, abordável apenas pela via lógica (Dias, 2008).

Além do gozo do Outro, a angústia, conforme apresentada por Lacan (1985c/1975) a partir do Seminário 20, surge entre imaginário e real, tratando-se, neste caso, de um transbordamento do real sobre o imaginário do corpo, espacialmente situado no mesmo quadrante em que se situam o gozo do Outro (intersecção real x imaginário) e o ódio (junção real x imaginário). Situada entre imaginário e real, podemos apreender a angústia como o afeto que não engana, uma vez que não é intermediada pelo simbólico, sendo vivenciada sem o emaranhado significante (R. F. Silva, 2019). Angústia e ódio, assim, aproximam-se, pois ambos se localizam na fenda entre real e imaginário, de modo que aquele afeto que não engana e esse “único sentimento lúcido” (Lacan, 2009/ p. 98) – lucidez referida à certeza que o sujeito possui em relação ao sentimento, não havendo possibilidade de equívoco pois o simbólico ex-siste – são índices do real, muito embora a angústia possa ser abordada a partir da oferta de significantes ao sujeito, enredando-a em verdades mentirosas, enquanto que, frente ao ódio, nada seria possível dizer (R. F. Silva, 2019).

4.3 Para além da paixão: o ódio ao ser

Em síntese, vimos que o ódio como paixão se mostra fora do registro simbólico, mas se a dimensão imaginária é enquadrada pela relação simbólica, o ódio ciumento se transforma em ódio ao ser do outro. Mas, ao insistirmos nesta questão, tentando compreender melhor esta mudança de estatuto do ódio, deparamo-nos com um problema relacionado à implicação das dimensões simbólica e real nesse ódio ao ser do outro. Seria um ódio situado no registro do simbólico ou no registro do real? Consideramos esta diferença importante para a abordagem do ódio nas clínicas que identificamos no ensino de Lacan e que desenvolveremos em seguida.

Nosso ponto de partida para melhor situar o ódio ao ser do outro é o Seminário 1, onde o ódio é abordado pela primeira vez na obra do autor. Primeiro vamos fazer um percurso que conduza ao entendimento de que nesse seminário está posto o seguinte: quando a relação simbólica enquadra o ódio imaginário, constituindo um ódio ao ser, se trata de situar esse ódio ao ser na dimensão simbólica e não na dimensão real. Não é a posição que defendemos, mas será em contraposição a ela que poderemos introduzir a posição à qual nos alinhamos ao longo da pesquisa, situando o ódio ao ser no registro do real. Encontramos uma via para desenvolver tal perspectiva a partir da experiência de análise apoiada no sentido. Na análise assim dirigida, a palavra é considerada por andares de sentido, avançando na procura dos múltiplos sentidos possíveis, embora não seja sem fim. O último sentido da palavra do sujeito na análise seria “sua relação existencial diante do objeto de seu desejo” (Lacan, 1986/1953-54, p. 276). Este processo visa sempre a verdade do sujeito, subjetiva, inconsciente, via pela qual é possível o reconhecimento do desejo. É se apropriando da dificuldade que a palavra impõe para encontrar um sentido definitivo que Lacan nos indica como avançar com a dialética fundadora da verdade. Isso se dá porque a multiplicidade de sentidos situa a palavra nos registros do erro, da equivocação e da ambiguidade, a partir dos quais podemos reconhecer as grandes funções sintomáticas que Freud (1969a/1886-89) estabeleceu quanto à descoberta do sentido: denegação, condensação e recalque.

Como propõe Vieira (2001), para além da mentira e da tapeação, o problema maior no fato de a palavra permitir o engano é o erro. O erro encarna a verdade, é sua manifestação mais comum e aí estaria a estrutura da revelação do ser. As vias da verdade são por essência vias de erro (Lacan, 1986/1953-54, p.300) e ele se mostra sempre que comparece, no discurso, uma contradição. A contradição é aquilo que separa a verdade do erro. Esse se apresenta como figura da verdade quando presentifica algo do ser no regime do não-ser, “não podendo estar ali” (Vieira, 2001p. 174), o que é como se o sujeito confessasse, a partir dessa presença insensata, a verdade ao mesmo tempo que invoca o desprezo, a necessidade de excluir tal erro do discurso, eliminando-o, podendo ser considerado como o próprio fundamento do ódio (Vieira, 2001). Lyra and Camargo (2012) consideram que, correlato ao ódio, o erro veicula uma presença *êxtima* que leva ao impasse a construção subjetiva. A partir do erro, uma forma de ódio diversa daquela do rompante, do fenômeno, poderia advir. Para esses autores, contudo, não se trataria do ódio decorrente da fundação simbólica do sujeito, reação ao fato de haver castração, o que, no nosso entendimento apontaria diretamente para a dimensão real, não sendo isso o que eles defendem. Tal perspectiva resultaria, para tais autores, em uma clínica psicanalítica regulada pela submissão à perda, aceitação da falta, via pela qual se pretenderia dissipar o ódio. Propõem, por outro lado, que é no tecido simbólico que a verdade deve ser perseguida, sendo o erro a sua forma de se revelar.

Não concordamos com a proposição dos autores quando negam ser o ingresso do sujeito no universo dos falantes aquilo que o submete ao real. E fomentar o reconhecimento do real, pelo que temos afirmado, também não implica a pretensão de dissipar o ódio. Ao contrário, é convocar o sujeito a fazer algo novo com ele, uma vez que, a partir de tal afeto, o real pode ser demonstrado. Do mesmo modo, o erro apontaria para a dimensão do real, quando não há palavra que garanta uma resposta ao sujeito. Aí é que aproveitamos os argumentos de Lyra e Camargo, pois estes autores permitem compreender como, na relação simbólica, dá-se o ódio ao ser, a partir do que eles consideram um excesso singular. O excesso, em nosso entendimento, é o próprio real. Caminhamos para o estabelecimento de que, da relação simbólica, a dimensão real é promotora do ódio.

Rebater a perspectiva trazida pelos autores acima exigiu insistirmos no retorno aos Seminários 1 e 20 a fim de nos convenceremos quanto ao protagonismo do real, uma vez que a proposta daqueles é que o registro simbólico, e não o registro real, enquadraria o ódio imaginário. Para chegarmos a uma conclusão quanto a isto foi preciso considerar a evolução do ensino de Lacan no que diz respeito à sua

apreensão do ódio. Tomando o conjunto da obra, vimos que o real não é reconhecido em seu protagonismo no Seminário 1, mas pode ser lido nas entrelinhas do que ali é proposto. Só depois disso pode ser entendido, pois é quando avançamos no ensino lacaniano, especificamente se levarmos em conta o Seminário 20, o ódio para além da relação imaginária já se apresenta como aquele situado na dimensão do real. Esta leitura faz sentido se considerarmos, sobretudo, que no Seminário 20 o real já tem outro estatuto, sendo crucial considerá-lo na estruturação subjetiva e no processo de análise, o que não ficava tão bem marcado no seminário inaugural.

Trouxemos, para apoiar esta nossa hipótese, um trabalho recém-publicado do psicanalista francês Camilo Ramírez (2019). Para o autor, no Seminário 20, Lacan explicitaria novamente a tese de que um ódio sólido se endereça ao ser, indicando se tratar de um ódio situado no registro do real, sendo diferente das paixões hostis nas quais a raiz se encontra nas tensões imaginárias. Para o autor, é a persistência do ódio, sua capacidade de se manter para além do desaparecimento do objeto, que o situa no registro do real. Ao que tudo indica, o que Ramírez (2019) considera ser o ódio ao ser, situado na dimensão real, enraizado, profundo, é o que Lacan (1986/1953-54) considera ser o ódio enquadrado pela relação simbólica nos primórdios de seu ensino, quando diz que o ódio não se satisfaz com o desaparecimento do adversário, algo que apenas no Seminário 20 se estabelece como ódio real.

Gori (2006) propõe que o ponto visado por este ódio mais radical é o vazio inapresentável. O ódio ao ser só pode ser assim considerado se o “ser” for pensado como conceito deduzido de uma subtração lógica, não podendo ser reduzido a uma substância tampouco considerado como “um” ser qualquer, que possa ser apreendido como unidade ou mesmo representado. No seminário sobre o desejo, o ser é definido como o próprio real, que suporta a cadeia significante estando, no entanto, fora dela. É o real articulado no simbólico e que ocupou lugar para além

do sujeito do conhecimento (Lacan 2013/1958-59, p. 408). O ser está nos intervalos da cadeia significante, no corte que o presentifica no simbólico (p. 437). É a este ser inapreensível que o ódio se dirige, recusando o aparelho de linguagem. Mas recusar já implica reconhecer e vigorar a partir da linguagem. Tanto é que Gori (2006) nos diz que essa parte do ser que escapa à apropriação se mostra conata à linguagem e constitui o verdadeiro objeto do ódio. O termo *conato* indica ter nascido junto, em íntima união, ou seja, o que escapa do sujeito e constitui o ódio está intimamente unido à linguagem, ao campo simbólico. Ao mesmo tempo, este ódio primordial aspira a uma certeza que palavra alguma pode dar. “Esse objeto, propriamente dito, constitui o real concebido como o ponto de impasse de toda formalização, cujo protótipo é a linguagem comum” (p. 130).

Considerando que Lacan (1986/1953-54) propõe ser, para o ódio, a mesma coisa que para o amor quando se trata do ódio dirigido ao ser, podemos concluir que tal ódio não é passível de satisfação, visando o ser do outro e mais além, o que exige a existência da relação simbólica como tal. Se consideramos as definições do real como o que não para de não se escrever – o próprio impossível, ou ainda, conforme Soler (1989), “o Real é o nome que Lacan dá ao Outro do Simbólico” (p. 17), tratando-se do não sentido enquanto o simbólico se trata do sentido – é possível reconhecer que o real já se fazia presente mesmo quando Lacan atribuía à relação simbólica o advento do ódio ao ser. O sem sentido é sempre relativo ao sentido, não se tratando de algo absoluto mas referido àquilo que porta sentido. Em outros termos, não há dimensão real sem o campo simbólico.

Continuando esta busca por argumentos que nos convencessem em definitivo que o ódio ao ser do Outro está situado no registro do real, nos colocamos a buscar no texto de Lacan evidências que nos permitissem afirmar que, quando ele fala da relação simbólica enquadrando o imaginário, não estaria excluído o real. Pois bem, foi reconsiderando esta mesma asserção que destacamos um termo que permitiu a elucidação que procurávamos. Observação sutil, mas que, passando despercebida, muda a leitura e desconsidera o registro do real. Trata-se do termo “*relação*” no enunciado “*a dimensão imaginária é enquadrada pela relação simbólica*” (Lacan, 1986/p. 316). Note-se que ele não diz que a dimensão imaginária é enquadrada pela dimensão simbólica, mas pela relação simbólica. A

relação simbólica diz respeito à entrada da palavra na relação entre sujeitos. Neste sentido, não está se excluindo a dimensão real, o que seria verdade se ele tivesse limitado o termo usado à dimensão simbólica ou ao registro simbólico em vez de relação simbólica. Mas a relação simbólica inclui a dimensão real. Então, não estamos dizendo que a dimensão simbólica se sobrepõe à dimensão imaginária, mas que a relação simbólica enquadra a dimensão imaginária, o que não afasta o real em jogo. Assim, simbólico e real mantêm uma relação de continuidade, pois o real é o que resta quando o limite do simbólico se impõe.

Entendemos que só ao avançar seu ensino, especialmente no Seminário 20, Lacan vai destacar o real do simbólico nos termos propostos acima por Soler, quando então poderá considerar a dimensão real do ódio, tal qual a leitura feita por Ramírez. Este autor é ainda mais radical ao excluir de vez o simbólico do ódio ao ser, considerando que a instância simbólica está, assim como o imaginário, na raiz das paixões hostis, na luta por lugar e prestígio. Indo ao texto lacaniano, reconhecemos que é justamente esta luta hegeliana de puro prestígio que é enquadrada pela relação simbólica, mas o papel do real, neste Seminário 1, ainda fica prejudicado. Resta-nos, assim, o entendimento de que a relação simbólica comporta as dimensões simbólica e real.

Ao enquadrar a dimensão imaginário do ódio, o registro simbólico não é capaz de estabelecer as certezas que o sujeito demanda, restando algo da ordem do real, dimensão na qual se estabelece o ódio ao ser. Concordamos com o autor quando ele diz que a visada do ódio ao Outro é o seu ser de gozo, coincidindo com o que nos traz Lacan quanto ao ódio ao ser. O ser, como vimos, é algo que existe tão somente no registro da palavra. Ele não está em lugar algum, a não ser nos intervalos, onde se presentifica como corte. É o real se inscrevendo no simbólico, de modo que insiste na linguagem, mas escapa sempre de qualquer delimitação, não consistindo de modo algum. O ser, então, dá-se na linguagem através do corte que ela faz no registro do real. Dizer que o ódio visa o ser do outro implica querer dar fim a esta existência na linguagem, é condenar este outro à negação detalhada, à subversão, ao desvio, como Lacan (1986/1953-54) teria enunciado em seu primeiro seminário.

Mas como vimos com Ramírez (2019), é por isso mesmo que a derrota do

adversário não é suficiente, o ódio persiste. Ao contrário, o derrotado pode inclusive assumir uma imagem imaculada após a derrota, mesmo após a morte, o que fomentaria mais ódio. Ainda morto, no universo simbólico pode persistir como mártir, devendo ser, antes da morte, tornado uma figura abjeta, esquecida, apagada. Como tal feito é da ordem do impossível, esse ódio, de toda forma, é real, é sem limites, a destruição é sem fim, pois o ser é indestrutível. Ocorre que, para chegar ao ponto do impossível, é necessário percorrer pelas vias do simbólico. Mas o ponto do ódio mais radical é aquele no qual faltam respostas, onde o real se impõe e invoca o ódio ao ser.

4.4

Do ser, o alvo do ódio é o gozo

Ao retomar o texto freudiano “Bate-se numa criança”, Lacan (2013/1958-59) demonstrou como a fantasia de espancamento da criança, encontrada por Freud em um bom número de pacientes, ancora-se no ódio enquadrado pela relação simbólica. Neste momento, Lacan nada afirma quanto a um ódio situado no registro real. Contudo, na fantasia completa “O pai bate na criança que eu odeio”, segundo ele, Freud teria avançado do ponto inicial até a captura do âmago do ser, onde o ódio, como o amor, é vivido em sua plena intensidade. Foi neste mesmo seminário que, como vimos no tópico anterior, o autor considera que o ser é o real, aquilo que está fora da cadeia significante, que só pode ser expresso num para-além simbólico. Neste sentido, remetendo-se ao âmago do ser, à vivência na plenitude do ódio, só pode estar situando o ódio no registro do real. A outra criança é submetida violentamente ao capricho do pai, sendo desvalorizada simbolicamente, frustrada, privada do amor. Nesta condição “o ódio a visa no seu ser, visa nela o que é demandado para além de toda demanda, a saber, o amor” (Lacan, 2013/1958-59, p. 140).

Este ódio apreensível na linguagem, relacionado à ex-sistência, aponta para o excesso que implica a relação dentro – fora, estando o fora coberto por um excesso que se traduz em gozo, o qual, para Lyra and Camargo (2012), mesmo no âmbito individual, evoca uma alteridade interna, uma presença êxtima, ponto de erro, extrapolação do exercício do simbólico. O que, ao nosso ver, esses autores não

consideraram, foi a dimensão real desse erro, dessa extrapolação. A extimidade, neologismo lacaniano, aparece pela primeira vez em seu seminário sobre a ética (Lacan, 1988/1959-60), quando remetida ao termo alemão *Das Ding* (a Coisa), e passa a ser um vocábulo psicanalítico para significar aquilo que está mais próximo, mais interior, sendo, ao mesmo tempo, exterior. Construído sobre o termo “intimidade”, a extimidade não significa seu contrário, mas justamente que o mais íntimo está fora, como um corpo estranho. Miller (2010) considera a extimidade uma fratura constitutiva da intimidade, sendo difícil para o sujeito situá-la, aceitá-la, de modo que a escolha primeira é sempre extirpá-la. Por outro lado, Lacan (1998f) aborda o Outro como o êtimo do homem, sua heteronomia radical, aquilo que o governa de dentro, que agita o sujeito, ainda que estando fora. O próprio inconsciente, enquanto discurso do Outro, situa-se extimamente ou, mais precisamente, é a própria extimidade. Êtimo, conforme Miller (2010/p. 20), “é o inconsciente”.

Quando o sujeito odeia o Outro em seu ser, o que está em jogo é o gozo desse Outro, esta exterioridade íntima. Não se trata de odiar aquele com o qual se estabelece uma rivalidade em torno de um objeto. O ódio ao ser é dirigido ao gozo do sujeito odiado, sua maneira particular de gozar. Quando o Outro está demasiadamente próximo, mesclado ao sujeito, há fantasmas que recaem sobre o excesso de gozo desse Outro, como se retirasse uma parte indevida do gozo do sujeito.

Trata-se da intolerância com relação ao gozo do Outro, uma vez que, ao gozar, ele está subtraindo o gozo do sujeito. Miller (2010) aponta que o estatuto mais profundo do objeto é justamente ter sido sempre subtraído pelo Outro, roubo de gozo que deve ser escrito como $-\phi$, matema da castração. A visada do ódio ao ser é, assim, o gozo do corpo a ser destruído, indo sempre além (Abtibol, 2018). Mas o problema se torna insolúvel pois, como vimos, o Outro é Outro dentro do sujeito, em sua extimidade. Logo, o ódio é ódio ao próprio gozo que ele localiza no Outro. E este gozo, fomentado pela fantasia do neurótico “se o Outro goza, deve ser de mim” (Lyra & Camargo, 2012/p. 93), engendra o sujeito como objeto do gozo excessivo do Outro, podendo exercer efeitos nefastos, uma vez que o lugar do sujeito fica prejudicado.

Retornando à análise da fantasia “Bate-se numa criança” abordada por Lacan (2013/1958-59) a partir do texto freudiano, no segundo tempo da fantasia a criança castigada torna-se, regularmente, a própria criança da fantasia. A fórmula passa a ser a seguinte: “Sou castigada pelo pai”. É uma fase prenhe de consequências, mas que não aparece conscientemente, devendo ser construída em análise. Trata-se do masoquismo primordial, tempo em que o sujeito está às voltas com a busca de um significante que o defina, já próximo à sua realização como sujeito na dialética significante. Ao ver o outro ser derrubado de sua dignidade de sujeito, abre-se para a criança a possibilidade de anulação subjetiva, de extinção de seu ser como existente. Ao sentir de perto sua própria abolição, o sujeito avalia a dimensão de sua subsistência como ser sujeito a querer, podendo emitir um anseio. O sujeito se abole quando se apreende em seu ser essencial, sendo tal essência o seu desejo. A partir daí desenrola-se o terceiro tempo da fantasia, onde se realiza o sujeito barrado, submetido à castração, ponto de equilíbrio alcançado com o ingresso no universo dos falantes. Já vimos que a dimensão real está estritamente relacionada a esta falta de significante que dê respostas ao sujeito acerca de seu desejo e do desejo do Outro. Mas, neste momento de sua teoria, Lacan não aborda tal dimensão, falando tão somente na desvalorização simbólica da criança odiada.

O ingresso no universo dos falantes se realiza juntamente com a chegada do questionamento do sujeito acerca de si, de sua busca por sentido. Mas o sentido é, na “dobradura final do inconsciente”, o sentido sexual, sentido justamente no ponto onde o sentido falha, onde é sentido não-sentido (Lacan, 1973-74/ p. 31). E deste sentido o sujeito nunca se libera, por mais que amplie sua cifração, pois o sentido estará lá, como limite. Este furo no sentido é o que leva Lacan (1973-74) a estabelecer que a relação sexual não pode se escrever. Em uma passagem no Seminário 21, vemos o autor enunciar com clareza sobre a questão:

A linguagem é feita assim. É algo que, por mais que vocês ampliem sua cifração, nunca se chegará a liberar o que tem a ver com o sentido, porque a cifração está no lugar do sentido, porque ele está lá, nesse lugar. E o que faz com que a relação sexual não possa escrever-se é precisamente esse furo ali, que abocanha toda a linguagem como tal, o acesso, o acesso do ser falante a algo que se apresenta, efetivamente, como certo ponto que toca o real, ali,

nesse ponto, nesse ponto ali, se justifica que eu defina o real como o impossível, porque ali, justamente, não ocorre nunca, é a natureza da linguagem, não ocorre nunca que a relação sexual possa se inscrever. (Lacan, 1973-74/p. 32).

No Seminário 21, “Os nomes do pai”, de onde extraímos a citação, o real já comparece como o impossível da relação sexual. O sujeito se depara, ao longo da vida, com a ausência de resposta, de um sentido último que o defina, com a impossibilidade da relação sexual por um lado e, por outro, com um Outro que goza e, como se não bastasse gozar, goza um gozo que, na fantasia do sujeito, foi roubado dele. A este Outro o sujeito odeia. Sabendo que o ódio ao ser do Outro é o ódio à forma particular desse Outro gozar, que de algum modo está privando o sujeito que odeia do seu próprio gozo, entendemos por que alguns grupos são alvo de ódio muito mais que outros. Este “gozo mal”, que habita o outro, convoca ao ódio “puro”, não o amódio lacaniano, situado no imaginário, mas um ódio que atribui um gozo a uma massa de corpos (Caroz, 2016), configurando o racismo e suas diversas formas de manifestação: misoginia, antissemitismo, lgbtobia e demais crimes de ódio a que assistimos atualmente. O mais grave é o fato de tais discursos muitas vezes serem chancelados pela ciência ou pela religião, racionalizações fáceis, como disse Lacan (1986/1953-54), que produzem um estado de floculação difusa do ódio e saturam em nós o apelo à destruição do ser.

Toda esta discussão acerca das dimensões do ser nas quais situamos o ódio nos interessa na medida em que, a partir dela, poderemos investigar as formas com as quais a psicanálise pretende abordar e intervir em tal condição do sujeito. A seguir, veremos como o ódio pode ser pensado considerando a contemporaneidade para posteriormente compreendermos tais possibilidades de intervenção. Entendemos que a amplitude dada à dimensão real nos seminários finais de Lacan possibilita uma compreensão outra da condição dos falantes, muito mais marcada pelo impossível, pelo limite e toda pretensão da psicanálise passa a ser norteadada por tal orientação, inclusive a abordagem do ódio que aqui estamos propondo. A cultura e a experiência propriamente psicanalítica, remetidas ao ódio e sua vinculação direta ao real e ao impossível, serão as discussões dos dois próximos capítulos.

5

O ódio na cultura e na subjetividade contemporâneas

Sustentamos que o ódio participa indubitavelmente da constituição psíquica de todo sujeito. Mas se é certo que todos somos habitados pelo ódio, também o é o fato de que nossa época, tal qual cada época que a humanidade viveu, possui formas próprias de engendrar o ódio. Quanto a isso, cabe citar a advertência de Lacan (1998e/1953, p. 322) aos que praticam a psicanálise para que renuncie a ela “quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. Acolher o componente odioso da subjetividade de uma época e que participa da constituição psíquica individual é um exercício que compete ao analista. Conforme aponta Rosa (2018b), a psicanálise contribui com as questões sociais e políticas na medida em que introduz seu método e elucida os modos atuais de o sujeito se engendrar no social, elucidando também seu modo de gozo, seu desejo, seu saber e sua verdade nas estratégias de poder em nossos sombrios dias. Na clínica, embora sua manifestação possa ocorrer a despeito da vontade de quem dirige o tratamento, é o posicionamento do analista que vai determinar como tal dimensão será considerada no processo. Mas, como temos afirmado, não só da clínica se sustenta a experiência da psicanálise e, ao compreendermos a via de engendramento do ódio no sofrimento contemporâneo, poderemos avançar quanto às possibilidades de intervenção. Interessa-nos, desse modo, investigar como nossa *práxis* psicanalítica pode acolher tais elementos hostis e colocá-los a trabalho no cumprimento dos objetivos dessa experiência, seja ela em qual circunstância for.

5.1

De que ódio sofremos?

Uma via a partir qual entendemos possível reconhecer o engendramento do ódio em nosso momento histórico é aquela atrelada às formas de sofrimento na atualidade. Afinal, é pela via do sofrimento que os sujeitos chegam a nós, nos consultórios, nos serviços públicos, ou nós chegamos a eles, ofertando escuta àqueles aos quais muitas vezes não foi possível ao menos formular qualquer demanda que pudesse ser endereçada a um analista. Quando se demanda escuta,

difícilmente será por odiar, mas por sofrer. Como disse Blanchot (2007/1986), quem chega à análise não é sempre um diletante em busca de autoconhecimento, mas alguém profundamente lesado a quem convém curar. O que este candidato à análise muitas vezes não reconhece é sua participação profunda no seu sofrimento e que tal participação não é sem as paixões que o acometem. Nesse sentido, não estamos interessados em investigar uma “clínica do ódio”, mas nos interessamos por tal instância na medida em que ela participa da problemática do sujeito e daqueles que o cercam, muito embora seja, muitas vezes, negada por ele. Ainda pior do que negada, assistimos hoje a um estado de licença para odiar (M.D Rosa *et al.*, 2018), onde justificativas para o ódio e suas formas de se manifestar, seja o fanatismo religioso, a intolerância ou o racismo, apropriam-se de argumentos supostos como religiosos ou científicos. Como disse Lacan (1986/1953-54), hoje conhecemos menos o sentimento de ódio do que em épocas nas quais o homem era mais aberto ao seu destino, pois não é necessário assumir o vivido do ódio, uma vez que nossa civilização já é marcada pelo ódio, que se reveste de pretextos e encontra racionalizações fáceis.

No Brasil, por exemplo, embora não sejam novidades as manifestações de ódio, hoje a disputa política assume uma dimensão drástica, tendo as elites conservadoras e a grande mídia assumido um papel importante na subversão dos limites morais e jurídicos, legitimando-se um estado de exceção como se parte da sociedade tivesse perdido o pudor ou a máscara que ainda nos preservava de alguma maneira (Rinaldi, 2018). Neste momento, enquanto escrevo, leio matérias sobre um evento ocorrido na cidade onde moro, Vitória, denominado “Marcha para Jesus”, mesclado à campanha de um candidato à presidência, no qual uma gigantesca arma é elevada como um totem representando o tal evento religioso. A mensagem clara é que, em nome da religião, fica assegurado o direito ao uso de arma, logo, o direito de matar. Todo esse estado de coisas aponta para um mal-estar no qual o ódio está inserido. Sendo assim, cabe perguntarmos: como sofre e do que sofre o sujeito nos dias de hoje?

Birman (2007) propõe que, no contemporâneo, o sujeito não mais sofre, mas é tomado pela dor. A dor, segundo ele, pressupõe um excesso que prescinde do Outro como função apaziguadora, Outro ao qual estaria remetida a experiência do

sofrimento, sendo a ele endereçada. A dor é uma experiência sem destinatário, que se manifesta na forma de somatizações, compulsões, vazio existencial. Ao mesmo tempo, este Outro destituído do lugar ao qual o sujeito remete suas demandas e angústias, é expectador do exibicionismo e da exacerbada imagem narcísica destes tempos. Somos, segundo Birman (2007), uma sociedade que exalta a individualidade. Se na modernidade o sofrimento era regulado pelo conflito psíquico entre a instância pulsional e os padrões morais, o que assistimos hoje são modelos de regulação social que exigem performance e incitam o sujeito a agir, produzir e ser visto. Mas isso não é sem revés, afinal quem assiste também quer ocupar o lugar de visibilidade e não suporta ver o outro “brilhar”. É possível concluirmos que, neste contexto, o ódio dirigido ao Outro se exagera como tentativa de destruir aquilo que se sobrepõe ao sujeito, de desqualificar o modo do Outro gozar, impedindo-o de alcançar lugar de destaque e visibilidade. Vê-se que tanto pode transitar pelo que tratamos como ódio ciumento, fenomenológico, evento que ocorre como uma passagem, como pode se radicalizar em um ódio mais consistente, que desloca seu alvo, persiste, persegue.

Haveria, mais precisamente, um apagamento do Outro, o que pode redundar no ódio mais radical, aquele que se dirige ao ser, à existência simbólica, ódio que nega a possibilidade de qualquer mediação pela via da palavra no encontro com o real, restando o sujeito em uma inflação imaginária (M.D Rosa *et al.*, 2018) mas não apenas, chegando à pretensão de banir o ser do outro. Isso pode ser explicado porque o homem contemporâneo quer sentir-se e ser visto como realizado, o que o leva a extrapolar os limites que a própria condição do humano, como ser da linguagem, impõe. Quando não alcança o inalcançável, o sujeito situa no exterior a causa da privação de suas satisfações. Para Dias (2018), o ódio sustenta, como gozo, atos que se justificam em discursos redutores que se atualizam a cada época que vivemos. No Brasil de hoje, pelo exemplo que trouxemos ocorrido na cidade de Vitória, o discurso redutor é creditar no armamento da sociedade a cura de seu mal-estar. E o movimento da história muitas vezes relança questões já superadas em muitas sociedades.

Assistimos, também nestes dias, a uma mudança de posicionamento da Corte da Justiça americana que deixou a cargo dos estados decidirem sobre a legalidade

do aborto, o que já causou a mudança de postura em vários deles, que passaram a considerar o aborto ilegal. As mulheres, muitas vezes vítimas de violência sexual, que optam pelo aborto, passaram a ser os alvos daqueles que supõem no Outro a causa de sua privação. Historicamente, o que se repete é esta suposição de que há alguém que dispõe de um excesso e que, para eliminar tal desproporção, é necessário lançar mão da destruição desse alguém, o qual quer o mal daquele que porta o ódio na medida em que recusa o reconhecimento de seu lugar.

Dias (2018) propõe nomearmos o retorno desses questionamentos pela via hostil como o retorno das vociferações, a colocação em exercício de uma captura dos sujeitos por um discurso que exclui suas vozes, elimina sua presença, sendo contado pelo todo. Quanto a isso, uma questão pertinente formulada por Paim Filho *et al.* (2022), atrelada à temática da castração na sociedade contemporânea, é: “como o humano administra seu limite?” (p.79). Retornando a “Totem e tabu” (Freud, 2012/1912-13), vimos que ali está em jogo, na abordagem dos desejos edipianos apresentados, o fato de, tanto em nível individual quanto coletivo, serem todos defrontados com a castração. São as proibições instauradas a partir do assassinato do pai, a destruição do totem representante desse pai e o tabu do incesto que fundam a lei e estabelecem a ordem social. Mas o que levou à morte do pai, os desejos incestuosos e parricidas, uma vez recalçados, retornam. E o modo, a intensidade, as circunstâncias em que isso se dá depende de cada sociedade e cada sujeito, da maneira como lidam com a proibição, a falta, a castração. Um dos autores ao qual Paim Filho *et al.* (2022) recorreram para abordar tal questão e cujos pontos de vista nos trouxeram algumas respostas foi o contemporâneo Byung-Chul Han.

Recorrendo à obra de Han (2017) vemos que, já no início, aponta haver atualmente a erosão do Outro, que desaparece dando lugar a um inferno do igual, que vai igualando cada vez mais nossa sociedade de modo a não admitir a diferença, a assimetria. Na sociedade de consumo, a diferença é capturada pelo consumismo e passa a ser uma positividade, a qual se contrapõe à alteridade. A negatividade do Outro deixa de existir e tudo passa a ser objeto de consumo, as diferenças se tornando acessórios adquiríveis. A libido é investida na própria subjetividade e só há sentido quando o sujeito reconhece a si mesmo no Outro.

O sujeito atual, nos diz Han (2017), em busca de desempenho e sucesso, afoga o Outro e não permite uma experiência de alteridade. Contra o homem atual, o autor nos recorda do sujeito atópico, aquele sobre o qual nada se pode dizer, cujos atributos sejam falsos e cuja chegada pode ser apocalíptica, uma vez que abala a estrutura de iguais. A redução da diferença confere a sensação de que se pode muito mais do que quando o sujeito era coercivamente levado a produzir, na sociedade do controle. Mas quando dizemos ao sujeito que ele pode, como nos jargões da autoajuda, do *coach*, da psicologia positiva, há uma coerção muito mais severa do que a coerção alheia, pois já não é possível resistência alguma. O excesso de positividade dá vez a uma violência em silêncio, interna ao sujeito. O homem contemporâneo parece não suportar o limite.

Pensamos do mesmo modo que Paim Filho *et al.* (2022) ao proporem que uma leitura psicanalítica desta sociedade do desempenho atual vai apontar a dificuldade em aceitar a castração. Isso se manifesta na percepção de um Eu insuficiente para estabelecer demandas do eu ideal, se mantendo submetido às exigências superegóicas. O que seria a liberdade decorrente da ausência de regras se transforma em vigilância vinda de imperativos categóricos, fazendo o sujeito ficar submetido às demandas do narcisismo. Não há reconhecimento do lugar do outro e o conflito se dá entre o Eu e sua instância superegóica. Sem reconhecer a alteridade, o desejo edípico não se estabelece e a constituição psíquica se revela apática, aprisionada no narcisismo. A procura do objeto – que nunca foi perdido, não sendo nunca reencontrado – não passa pelo luto próprio à castração que, ao fazer o corte, reconhece o objeto como externo ao eu. Esta deficiente estruturação das forças de Eros, constitutivas do desejo edípico, impõe uma insuficiente estruturação do aparelho psíquico, que fica dominado pela pulsão de morte. Os autores concluem, assim, que a sociedade do desempenho e do cansaço sofre das forças da pulsão de morte, estando seus integrantes impedidos de realizar o trabalho de luto e de reconhecer o quão libertador é se submeter à castração, a qual se traduz em “perder para poder vir a ter, ou melhor, a ser” (p. 81). Neste mesmo sentido, acompanhamos a hipótese de Rosa (2018a), ao considerar que o sistema capitalista, ao impor uma nova economia libidinal, substitui a demanda de amor por um apelo a consumir e lucrar sobre o outro. Como efeito colateral, temos que não basta aos

sujeitos ter acesso aos bens, pois que visam destituir o Outro, donde a gênese da violência. Tal desejo de destituição do outro já não é motivado pelas características do objeto odiado, mas aponta o real que ultrapassa aquele a quem o sujeito dirige seu ódio. O que se quer é eliminar o insuportável e ingovernável real. O que não se tolera é o impossível de se representar e que aponta para a castração.

5.2

O discurso capitalista e o fomento ao ódio

Lacan nos antecipa o suporte teórico necessário para avançar em tais questões quando propõe, em sua Conferência de Milão (Lacan, 1972a), o discurso do capitalista. Sendo o termo “discurso” considerado aquilo que faz laço entre sujeitos submetidos à ordem da linguagem, o discurso do capitalista, em aliança com a ciência e encarnado na forma do mercado, afirma saber o que falta ao sujeito, não se tratando do parceiro em suplência à relação sexual faltante, mas do objeto-*gadget* com o qual forma o par perfeito. Conforme Strauss (2016), o indivíduo de hoje deve ser fiel a si próprio já que, supostamente, é a própria verdade de si mesmo. Isso se confirma e se exacerba no contexto das redes sociais, onde cada um se interessa mais pela própria imagem do que pelo encontro com a alteridade. O *gadget* mais atual que podemos identificar nos parece ser o espaço virtual, onde cada um tem sua vitrine e a disputa é por seguidores e *likes*.

Em 2020, o documentário “*The social dilemma*” (Orlowski, 2020) denunciou como o mercado se apropria das redes sociais com o intuito de fazer cada cidadão que as acesse acreditar em sua própria verdade, sendo exposto algorítmicamente cada vez mais apenas àquelas notícias/produtos de seu interesse e daqueles que o cercam, criando redutos que impulsionam, por sua vez, a segregação da diferença. O resultado é a polarização cada vez mais agressiva da sociedade, pondo em risco inclusive o jogo democrático já tão combalido em muitas nações. Ainda sobre o tema do ódio nas massas digitais, Postigo (2022) procura responder a uma indagação proferida por Jacques Derrida no ano 2000 (*apud* Postigo, 2022) sobre quais seriam as formas inéditas de crueldade que um psicanalista deveria interpretar em nossos dias. A autora indica que a resposta para tal questão passa pela análise da crueldade nas redes sociais virtuais, o que seria, segundo ela, o novo coliseu, no

qual há a reunião das massas para odiar e liberar sua crueldade, o que daria vez a linchamentos virtuais, *haters* e cancelamentos, todas expressões que traduzem a lógica da violência virtual. A crueldade seria uma faceta do ódio na qual o desejo de fazer sofrer é gratuito, o ato cruel expressa o prazer psíquico no mal pelo mal e as redes sociais são propícias à externalização de todo tipo de crueldade isenta do medo de ser punido.

No decisivo texto sobre o mal-estar na cultura – decisivo por encerrar a questão quanto à disposição humana para o mal, maior obstáculo à civilização – Freud (2010g/1930) indica que o que impede o humano de tornar ato sua disposição maléfica é, originariamente, o medo da perda do amor do seu cuidador, do que também adviria a perda de proteção e o castigo pelo malfeito. Nas redes sociais, o risco do castigo é minimizado e a crueldade pode se apresentar de forma nua. O anonimato das redes permite que as pulsões mortíferas não sejam renunciadas, abrindo espaço para *haters e trolls*. Nas redes, os “odiadores” viram fenômeno, podendo, conforme Postigo (2022), mobilizar e provocar o assassinato virtual de alguém a partir do cancelamento em massa, outro fenômeno possível no ultra contemporâneo território das redes.

O Coliseu romano era um anfiteatro onde se assistia a lutas entre homens e entre homens e animais, e a plateia, o clamor da massa, influenciava na decisão do imperador sobre quem deveria morrer. Postigo (2022) aponta que no coliseu das massas digitais ressurgem os espetáculos, agora em versão virtual, onde a crueldade assume uma potência contagiante, dando à arena atual uma dimensão infinita na qual *likes* e *dislikes* decidem sobre a vida e a morte digital do outro. Morte digital e, ainda pior, morte real. Suscitamos o caso do influencer digital russo que, recentemente, em uma interação com o público, sem a segurança do anonimato, atendia a pedidos dos seguidores, estes sim, minimamente protegidos da exposição, uma vez que podiam se esconder em avatares. Um deles pediu que o influencer colocasse a namorada para fora de casa, no frio do inverno russo. Ao trazê-la de volta para dentro de casa, a moça morreu de hipotermia. Com o cadáver no sofá, o influencer continua sua interação com os seguidores. Está nas redes para que todos se horrorizem, ou se identifiquem, com o ato. Tais fenômenos são repercussões do avanço do neoliberalismo e da sociedade do consumo, que jogam com os limites

entre civilização e barbárie.

Esta é a questão colocada por Lacan quando propõe avançar do discurso do mestre ao discurso do capitalista. Para entendermos como ele constrói tal discurso, é necessário acompanharmos como desenvolveu a ideia de laço social, sempre concernido em um dos discursos por ele identificados, tendo partido do discurso do mestre e o significante primordial, S1, como agente. O discurso seria, então, escrito como um aparelho com quatro posições que definiriam, inicialmente, quatro discursos. Tendo como início o discurso do mestre, a partir de um quarto de giro dos lugares propostos inicialmente, dar-se-iam os demais. Lacan (1992/1969-70) explica começar pelo discurso do mestre, pois é a forma que se enuncia a partir do significante que representa um sujeito ante outro significante, tendo o sujeito sempre obedecido inconscientemente a tal discurso, sendo ele o regente das relações humanas desde sempre (Strauss, 2016). Os outros discursos inicialmente existentes seriam o discurso da histórica e do universitário, esse último aparecendo mais tarde. Os três discursos coexistiram por muito tempo e determinaram os lugares do mestre, do escravo, do aluno e da histórica.

Por ora, vamos nos ater ao discurso do mestre e sua transformação em discurso do capitalista. Quando abordarmos a clínica proposta nos últimos seminários de Lacan, teremos oportunidade de esmiuçar os outros discursos, sobretudo o discurso do analista. Lá, retornaremos ao discurso do capitalista e abordaremos as repercussões possíveis na clínica a partir do discurso do analista. Mas agora pretendemos compreender como o discurso capitalista propicia as desventuras nas quais estamos enredados como sociedade. Para isso, partimos das quatro posições do discurso, que são, tomando o exemplo do discurso do mestre:

Figura 3

Os lugares dos discursos

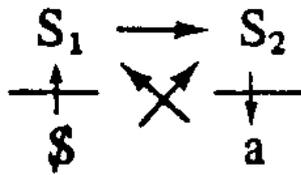
o agente	o outro
-----	-----
a verdade	a produção

Fonte: Lacan, 1985/1975, p. 27.

No discurso do mestre, temos:

Figura 4

O discurso do mestre



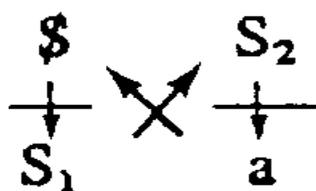
Fonte: Lacan, (1972, “Conferência de Milão”, inédito)

Ou seja, o agente do discurso é o significante mestre, S1, que se faz representar e demanda ao outro significante, S2. A verdade é o que funda o discurso, sendo inacessível, inconsciente. No caso do discurso do mestre, a verdade recalcada, abaixo da barra, é a sua divisão, o fato de ser sujeito barrado pelo significante. O mestre esconde sua divisão. Esta verdade recalcada, da divisão do mestre, permite ao outro do discurso produzir no mundo um objeto de gozo, a.

Ocorre que, para Lacan (1972a), muito embora o discurso do mestre sempre estivesse mudando conforme o mestre mudasse, em nossa época a mudança teria sido muito mais radical, pois um novo discurso passa a nos dirigir e a ele somos assujeitados. É o que chamou de discurso do capitalista ou discurso da ciência, cujo surgimento coincidiu com o discurso do analista (Strauss, 2016). Sua escrita é a seguinte:

Figura 5

O discurso do capitalista.



Fonte: Lacan (1972, “Conferência de Milão”, inédito)

O que nos diz tal discurso e sua escrita do laço ao outro inserido na ordem da linguagem? Nele, à esquerda, vemos representado o sujeito que se aliena ao significante mestre. À direita, temos o escravo de um mestre dividido, que não pode dizer o que quer. O saber do mercado faz, então, suplência a este não saber do mestre e impõe ao sujeito seu objeto de desejo. O sujeito é feito sujeito pelo objeto (Strauss, 2016), o qual, atualmente, apresenta-se pela via dos objetos que Lacan denominou *latusas*, “feitos para causar o desejo de vocês, na medida em que agora é a ciência que o governa” (Lacan, 1992/1969-70, p. 172). Rosa (2010) esclarece que, no discurso do capitalista, os *gadgets* ocupam o lugar da produção, *a*, objeto mais-de-gozar, deixando o sujeito à mercê dos objetos.

É o que Debord (1997) denuncia ao caracterizar a sociedade do espetáculo, na qual os produtos são oferecidos à devoção das massas, pois feitos em número suficiente para um consumo maciço e, tão logo chegam ao lar do consumidor, chegam às casas de todos os outros, perdendo seu caráter prestigioso e passando a um objeto vulgar. A pobreza essencial do *gadget* se revela tarde demais. No entanto, logo aparece um outro objeto que comporta a justificativa do sistema e a exigência de reconhecimento. A satisfação acaba por revelar-se uma impostura na medida em que os produtos mudam e a excelência anunciada se mostra um descaramento, uma mentira. Na esfera pública ocorre algo semelhante pois cada queda de figura de poder totalitário revela uma comunidade ilusória que a aprova.

A incapacidade do mestre em apontar o que quer, como dissemos, essa degenerescência de S1 e sua capacidade de ordenar a cadeia significativa, transforma a relação entre S1 e S2. S1 é o significante ao qual o sujeito recorre ao saber que não sabe, em que o enigma o convoca a uma resposta. Prudente (2016) aponta que o resultado de tal degenerescência é a alteração da função do nome do

pai, havendo um “nomear-para” que substitui aquela função. Tal substituição provoca consequências no narcisismo, pois, se na relação ao outro semelhante o sujeito se remete ao Outro barrado enquanto origem do enigma de seu desejo, agora há uma relação na qual este Outro não mais barrado possibilita uma confirmação narcísica, mediando de forma precária a castração, o que enfraqueceria o nome do pai.

A consequência disso é a necessidade constante de confirmação da imagem especular na relação ao outro, cujo único propósito é sustentar o encanto de uma imagem enfraquecida em apelo à confirmação do Outro. Disso resultariam a instabilidade identitária e a universalização do sujeito. A instabilidade identitária se reagrupa via objetos e saberes cuja finalidade é homogeneizar os modos de gozo propostos pela ciência e pelo mercado. Daí o surgimento do sujeito universal, cujas singularidades são apagadas. O gozo do Outro como diferença é silenciado por saberes que produzem identidades, classes, grupos, comparações das quais decorrem a desqualificação da alteridade, redundando em segregação.

A segregação da diferença parte da tentativa de “unaridade” própria do fato de sermos todos filhos do discurso. Lacan (1985a/1975) confere ao Um a natureza de uma miragem que o sujeito acredita ser, muito embora haja tantos Uns quanto se queira. Mas o que está colocado desde que o sujeito é fundado na linguagem é que o princípio do discurso é justamente a diferença, fazendo do Outro um íntimo exterior, estranho, êxtimo. O ódio, segundo Prudente (2016), visa justamente a unaridade complexa do Outro e, diante da degenerescência do significante-mestre, abre-se caminho para a produção de Uns convenientes, eliminando a diferença. Esse ódio traduz-se no apagamento do ser do outro, não sem o fascínio imaginário em relação ao gozo desconhecido desse outro. Situando a fonte do próprio mal-estar no outro, o sujeito constrói imaginariamente um alvo para o ódio. Na construção de um inimigo externo constrói-se a fraternidade baseada na submissão voluntária aos desígnios do Um, cujas partes compartilham a cumplicidade com práticas que manifestam o exercício de poder do grupo. Mas conceber a realidade apenas entre iguais faz com que o não idêntico se coloque como elemento que fura a política e retorna por meio dos restos, o que faz com que tais restos compareçam como ameaça devendo, pois, ser eliminado, evitando o estremeamento da realidade dos

iguais.

Este contexto contemporâneo faz com que o ódio seja uma problemática atinente à clínica, mas que avança sobretudo para o campo da política, instalando-se na economia psíquica e no laço social, conforme indicam M. D. Rosa *et al.* (2018). Esses autores entendem que há uma escolha ético-política a ser feita e que, na busca por saídas, há de se evitar o apego a sentidos imaginários e se apegar à busca da verdade, a qual permite localizar feridas e elaborar as dores, não devendo ser considerada traumática. Uma via apontada pelos autores neste sentido é aquela proposta por Dias (2012), o qual articula que, na clínica, podemos atrelar o ódio à separação. O ódio moveria o sujeito, separando-o das identificações imaginárias seguindo em direção convicta, mas desejanste, o que possibilita emancipar o sujeito da demanda do Outro. Isto pode ser realizado ao permitirmos que o sujeito destaque elementos do seu próprio ódio que, uma vez escutados, poderiam permitir-lhe deles se valer para mudar de posição frente ao Outro.

Neste ponto consideramos importante revisitarmos a obra de Nathalie Zaltzman, que nos confere um olhar bastante lúcido quanto à questão do ódio, abordado por ela, como esclarecemos na introdução da pesquisa, como o mal, precisamente o espírito do mal, nome da obra na qual se debruça sobre o assunto. Zaltzman (2007) entende que a maior dificuldade encontrada pelo trabalho da civilização é a de construir uma representação para o mal que suplante a ideia de atentado ao sagrado, pois esta não impede que ele surja corriqueiramente na forma de violência. A maldade seria um ponto umbilical do psiquismo humano, repetindo-se sem passar por transformação, sendo necessário, para isso, considerá-la como um operador clínico, delineando sua relação com o psiquismo e suas instâncias. Zaltzman é uma autora incisiva na consideração de que o mal deve ser situado como um dado central do psiquismo e que ignorá-lo como estrangeiro ao campo analítico seria estabelecer um tabu metapsicológico nas práticas que pretendem mudar a vida psíquica.

A análise permitiria, freudianamente falando, a passagem do pensamento do Isso ao Eu, o que poderia transpor o mal, uma vez trabalhado em análise, à linguagem comum, compartilhável, permitindo por tal via a transformação do programa psíquico da espécie. Criar, na experiência da psicanálise, condições para

que o ódio compareça, seguindo a visão da autora, permitirá que tal afeto seja compartilhado e se possa fazer com ele algo para além de atos violentos e práticas que visem a destruição do outro. Ao traduzir o afeto em palavras, tornamos possível a separação do sujeito das identificações imaginárias permitindo o que Dias (2012) propõe, que é oferecer ao sujeito convicção em sua caminhada rumo ao desejo. Se pensarmos que o tratamento adequado do ódio é uma responsabilidade coletiva, o papel da psicanálise seria anunciar ao mundo que a transformação coletiva só é possível, conforme nos propõe Zaltzman (2007), a partir da transformação individual. Tal visão concede privilégio e importância determinante ao singular na transformação de nossa condição de humanos. E Zaltzman nos fala de uma posição estritamente freudiana. Quando ainda vislumbrava perspectivas futuras da terapia psicanalítica, Freud (2013a/1910) escreve um ensaio com este mesmo título, no qual propõe que, em uma análise, a “comunicação do segredo terá atacado o ponto mais sensível da equação etiológica de que se originam as neuroses” (p. 298). Naquele momento, o tratamento se compunha de duas partes, sendo uma delas o que o analista percebe e fala ao paciente e a elaboração a cargo deste último. O analista oferecia as ideias antecipatórias conscientes cuja semelhança com o conteúdo inconsciente permitia ao paciente encontrá-lo. Através deste auxílio intelectual se oferecia ao analisando um auxílio na superação das resistências entre consciente e inconsciente, técnica que acompanhava a transferência.

Os exemplos que Freud nos traz quanto a isto são: o caso de um doente cujos atos obsessivos constituíam recriminações por maus propósitos e medidas preventivas contra eles. Neste caso, sabendo que seu sintoma estava relacionado a tais maus propósitos, tomar ciência de tais propósitos redundaria no fim da produção da doença.

Outro exemplo nos remete ao neurótico cujo sintoma consistia em uma angustiada ternura excessiva cujo propósito era esconder seu ódio. Ao revelar ao paciente, por meio do auxílio na tradução do seu inconsciente, que o sintoma que comparecia na forma de uma ternura excessiva e angustiada queria esconder seu ódio, o resultado foi o fim da produção desse sintoma. Neste sentido, já nos primórdios da teoria, a via para lidar com o ódio era sua revelação, apreensão. Assim, as verdades mais incisivas podiam ser escutadas e reconhecidas após os

interesses do sujeito terem sido por ela feridos e os afetos terem sido despertados. Temos aí o prenúncio do que iremos perseguir nos capítulos adiante. Quando o analista se propõe a antecipar conscientemente algumas indicações que levarão o sujeito a escutar e reconhecer verdades, está, conforme veremos Lacan propor, encaminhando para o ponto em que não há mais resposta, sendo esta a verdade última com a qual ele deverá se haver, o fato de não haver resposta. Mas o sujeito só alcança tal ponto após esgotar os interesses feridos por essas verdades e os afetos por elas despertados. Esgotar não implica dar fim, mas repassar com palavras, reconhecer e esvaziar esses interesses e afetos. Estamos dizendo que é preciso esgotar o ódio para que a verdade por trás dele surja. Neste mesmo movimento, o ódio perde sua força, uma vez que a verdade por trás do afeto foi revelada, muito embora reconheçamos não haver uma verdade última que não seja a de que não há uma verdade definitiva, havendo um vazio como fundamento do mal-estar, vazio chamado real.

E esta estratégia da revelação se repete no nível coletivo, o que também aparece nesse mesmo texto. Nele, Freud (2013a/1910) estabelece que, se no lugar do indivíduo neurótico colocarmos a sociedade inteira, teremos o reconhecimento geral e não apenas a aceitação individual da solução, de modo que o êxito que a terapia pode ter com a pessoa sucederá igualmente com a massa. Tal revelação do ódio talvez seja o trabalho mais importante que podemos fazer a nível coletivo. Ao encerrar o texto em questão, Freud afirma que, ao penetrarmos nos segredos das neuroses, não proporcionamos apenas tratamento aos neuróticos mas contribuimos para o esclarecimento das massas. Ele acreditava numa abrangente profilaxia das neuroses pela via indireta da autoridade social. Tal autoridade, nos dias de hoje, pode ser exercida pela própria sociedade, ocupando espaços onde o ódio pode se enraizar, nos discursos, nas redes, nos coletivos, nas instituições. Um exemplo que podemos considerar uma tentativa de enfrentamento através da autoridade social e política é uma recente portaria do governo federal, a portaria 129, de fevereiro de 2023, que institui um grupo de trabalho para a apresentação de estratégias de combate ao discurso de ódio e ao extremismo, do qual participam representantes de grupos minoritários, autoridades e intelectuais que se dedicam ao tema. São ações práticas que, se bem conduzidas, podem movimentar o atual estado de hostilidade

que inundou o país e que se mostra uma preocupação para o governo que venceu as eleições ao final de 2022.

Não se pode temer falar do ódio: é preciso revelá-lo a todo momento onde possa vir a dar sinais. Este, como nos diz Freud, é o melhor meio de profilaxia tanto do adoecimento neurótico quanto do próprio ódio, que se esvazia ao ser falado. Freud (2010g/1930) propõe que o sentimento de felicidade derivado da satisfação de uma pulsão selvagem, não domada pelo Eu, é incomparavelmente mais intenso do que o derivado da satisfação de uma pulsão já domada. Então, se – como propõe Zaltzman (2007) – traspor o pensamento do Isso ao Eu permite a transformação, esta é no sentido do esvaziamento de força e a satisfação do ódio domado pode se dar por vias não violentas e até mesmo lúdicas, criativas, rivalizações não estremadas ou produzindo apenas afastamentos, desligamentos, o que não implica qualquer tentativa de impedir o outro de viver conforme lhe aprouver. No capítulo seguinte, propomos desenvolver mais precisamente questões relativas à experiência psicanalítica em torno do ódio considerando as relações, brevemente antecipadas aqui, entre ódio e o real.

6

O ódio na experiência da psicanálise

Em um de seus últimos ensaios, “Compêndio de psicanálise”, Freud (2018b/1940 [1938]), ao recapitular as aquisições da análise, nomeia dois grandes obstáculos: a necessidade de estar doente, que remete ao sentimento de culpa inconsciente que exige a infelicidade, porção da pulsão de morte “amarrada” pelo supereu e, em seguida, a pulsão de morte ao retornar para o próprio sujeito em forma de destruição ou agressão. Para ele, os meios de combate a este último obstáculo eram muito insatisfatórios. Entre os neuróticos, existiriam pessoas nas quais a pulsão de autoconservação foi praticamente revirada. Elas parecem ter como objetivo apenas prejudicar e destruir a si mesmas. Considera que talvez pertençam a este grupo os indivíduos que levam a cabo o suicídio. Freud supunha que em tais pacientes tenham acontecido extensas disjunções pulsionais, em virtude das quais foram liberadas imensas quantidades de pulsão de destruição voltada para dentro. Tais pacientes não suportariam a ideia de recuperação pelo tratamento analítico, opondo-se a ele de toda maneira.

O autor já apontava em “O Problema econômico do masoquismo” (Freud, 2011c/1924, p. 292): “Qual a importância das pulsões de morte que escapam a este domínio adquirido pela ligação aos aportes libidinais, nós não podemos adivinhar atualmente”. A culpa inconsciente, o gosto pela infelicidade e a autodestruição se opunham à cura definida como possível através de um processo analítico. São processos que o sujeito vivencia ante a impossibilidade que a cultura estabelece em descarregar seus impulsos pulsionais. A descarga em forma de agressão e violência externalizadas seria uma via de liberação para o sujeito, mas o custo disso é a impossibilidade de se viver em sociedade. Por tudo já visto, a única possibilidade encontrada para que a vida humana persistisse foi a repressão tanto de Eros quanto de seu revés mortífero, impulsos que querem a gratificação como um fim em si mesmo a qualquer momento. A culpa do sujeito, mesmo sem ter agido, é sinal de que os impulsos, sexuais ou mortíferos, estão sempre em atividade. Mas o que a psicanálise pode oferecer mesmo tendo Freud enunciado os obstáculos à cura por um lado e frente à ameaça à civilização no caso da livre descarga, por outro?

Neste capítulo da pesquisa nosso objetivo será apresentar, a partir das perspectivas clínicas lacanianas em diferentes momentos de seu percurso teórico, as respostas que encontramos para a pergunta acima, a possibilidade de avançar mesmo frente aos obstáculos anunciados, buscando entender o lugar que podemos conceder ao ódio neste processo. A partir disso, propomos ampliar a investigação ao considerar a experiência psicanalítica, seja ela um percurso de análise ou uma intervenção, qualquer que seja, que considere o discurso analítico como seu princípio e a transferência como ferramenta. O que se pode pretender, quanto ao ódio, em tais experiências? Eliminá-lo? Dissolvê-lo? Ou considerá-lo como partícipe do trabalho e do cumprimento dos objetivos pretendidos pela análise? Já trouxemos algumas pistas ao final do capítulo anterior quando nos remetemos a Dias e a Zaltzman. Agora, a partir da teoria laciana, vamos avançar um pouco mais quanto à experiência da psicanálise frente ao ódio.

6.1

Reconhecendo o protagonismo do real, dimensão do impossível

Já demarcamos até aqui não ser possível abordar o ódio na experiência da psicanálise sem relacioná-lo ao real como dimensão da subjetividade humana. Ao propor o inconsciente freudiano como uma estrutura de linguagem, Lacan (1986/1953-54) relaciona a pulsão de morte, conceito ao qual Freud atribui, em sua derradeira teoria pulsional, o quinhão hostil do humano, ao registro do real. Este nos remete a algo a mais na relação do sujeito com o mundo, não comportado na noção de realidade. Considera, para tal, a dicotomia entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, sendo a realidade psíquica o além do princípio do prazer, direcionado sempre ao Outro e ao real implicado nessa relação (Chaves, 2006). Trata-se, portanto, de algo que sempre escapa à apreensão e à simbolização, não estando sob controle do sujeito, um resto, um dejetivo, algo de irrealizável.

A partir do Seminário VII (Lacan, 1988/1959-60), o real passou a ter mais privilégio na clínica proposta por Lacan, a qual deixou de se sustentar na via eminentemente simbólica. Como vimos ao tratarmos do ódio como paixão situada no nó borromeano, não se trata de conferir maior importância à dimensão real da realidade psíquica, sendo as três sempre equivalentes. No entanto, a consideração

pelo real, antes preterido, leva a uma nova perspectiva clínica em que o sentido dá lugar ao gozo. A ética da psicanálise lacaniana se centralizou, então, no real – e não mais no ideal e na busca de sentido – como o impossível de ser simbolizado, não por remeter a algo que não possa sê-lo, mas porque, assim como a relação sexual, “não para de não se escrever” (Lacan, 1985a/1975, p. 127). Lacan remete essa demanda impossível de ser satisfeita a *das Ding*, a Coisa Freudiana, objeto que se perdeu de uma vez por todas, de modo que “jamais [...] será reencontrado” (Lacan, 1988/1959-60, p. 69). Observemos que, como o próprio Lacan adverte, não há criação de nada além do que Freud já estabelecera, tratando-se muito mais de uma retomada do texto freudiano em suas consequências mais genuínas do que a criação de uma nova teoria.

Toda a pesquisa freudiana estaria, em verdade, apontando para o real, para o que se encontrava por trás da fantasia, onde se situa o sujeito do inconsciente (Lacan, 1985b/1964). Esse escapa de qualquer definição ou apropriação. Fruto da linguagem, toma o sentido do real, o qual, por isso, redundando no ódio daquele que busca uma certeza, uma convicção acerca de si, a reintrodução de uma parte da qual jamais se apropriou (Gori, 2006). O real seria, assim, efeito do ingresso do ser humano na ordem da linguagem, sendo “sujeito tomado numa divisão constitutiva” (Lacan, 1998b/1966, p. 870), pois uma vez apreendido, já não é, apontando para algo a mais, a realizar-se, o que Lacan nomeia falta-a-ser.

O sujeito, originado do Outro, aspira, desde o início de sua constituição, ao Ser do Outro, de modo que possa definir a ele próprio, dar consistência, o que lhe é impossível. “O que é assim dado ao Outro preencher, e que é precisamente o que ele não tem, pois também nele o ser falta, é aquilo a que se chama amor, mas também são o ódio e a ignorância” (Lacan, 1998c/1958, p. 633). Essa impossibilidade que o Ser do Outro estabelece faz com que, ao sujeito, só reste a tentativa de destruí-lo. Em uma análise, podemos então pensar, a intervenção no ódio do e no sujeito é relativa ao manejo de sua relação com o impossível. Esta seria a via pela qual o manejo do ódio pode contribuir no processo de análise do sujeito e no avanço de qualquer experiência que considere o discurso analítico e a transferência como ferramentas. E, para a psicanálise, é fundamental que o sujeito se depare com este ponto de impossível. Se, em seus trabalhos finais, Freud

considerava que “a verdadeira realização da terapia analítica seria a correção a posteriori do processo de repressão original, correção que dá fim à preponderância do fator quantitativo” (Freud, 2018a/1937, p. 290), para Lacan o objetivo seria justamente produzir uma ruptura da unidade imaginária, “a função da *tiquê*, do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso” (Lacan, 1985b/1964, p. 60). Nesse processo, é preciso que o sujeito admita que a demanda ao Outro articulada pela linguagem é, de saída, frustrada pelo simples fato de ser infindável, ser sempre demanda de Outra coisa. Logo, sendo supostamente atendida, terá sido a realização de uma decepção, motivo pelo qual, conforme esclarece Costa-Moura (2010), o campo da psicanálise poderia ser entendido como fundado pelo recolhimento do fracasso da satisfação que a demanda pretende alcançar.

A demanda constitui o sujeito pela própria condição de falante e como aposta de que o Outro possa oferecer-lhe respostas. Mas o que se encontra é sempre a opacidade, o vazio, posto que há nele, nesse Outro, algo que desconhecemos, “o que não é outra coisa senão o que se chama seu desejo” (Lacan, 1999/1957-58, p. 488). O desejo do Outro possui outra direção, não coincide com o que o sujeito demanda. Ao se deparar com a impossibilidade de que sua demanda dirigida ao Outro seja atendida, pode ser que, em vez de acatar o impossível, o sujeito se reduza à impotência (Costa-Moura, 2010), permanecendo impedido de articular o próprio desejo. Butler (2005) ratifica a acuidade da proposta de uma clínica que suporte a dimensão do real ao criticar determinados círculos e práticas analíticas que visam oferecer ao sujeito a possibilidade de formar uma história sobre si mesmo, permitindo alguma coerência acerca de seu Eu, engajando-se na possibilidade de uma satisfação da vontade em conhecer a si próprio. Este seria, em sua concepção, um equívoco acerca do que uma psicanálise pode e deve fazer. A autora defende a ideia de um inconsciente que não pode pertencer a alguém, sendo o outro que o interpela, sobretudo o analista, enigmático, inescrutável, sem respostas, que encaminha o inconsciente por meio de uma exterioridade. O propósito da transferência não seria construir e reconstruir uma história do sujeito, mas encenar o que não pode ser narrado, experimentando uma despossessão de si ao ser interpelado pelo outro.

Isso significa que, na análise, o que vemos desenhar-se e repetir é o horizonte da não resposta do Outro, pois o “analista surge unicamente como o lugar da fala, um ouvido que escuta e não responde” (Lacan, 1999/1957-58, p. 489), o que possibilita algum encontro com o desejo, reconhecendo-o sempre evanescente. Se o ódio surge justamente pela impossibilidade de o Outro responder sobre o desejo do sujeito e dele próprio, na análise o que vai se confirmar é exatamente que o Outro não dispõe de resposta alguma e cabe ao sujeito se haver com isto. O desejo, para Lacan, “é aquilo que se manifesta no intervalo cavado pela demanda aquém dela mesma, na medida em que o sujeito, articulando a cadeia significante, traz à luz a falta-a-ser com o apelo de receber seu complemento do Outro, se o Outro, lugar da fala, é também o lugar dessa falta” (Lacan, 1998c/1958). Ao longo de uma análise, o impossível de suportar deve ser sempre relançado de um significante a outro da cadeia, nunca encontrando um último que determine o desejo como uma integralidade. Mas, ao se colocar no rastro do desejo, uma análise acaba por isolar, em cada um, sua diferença absoluta, a causa do desejo em sua singularidade. O horizonte dessa busca é o real, o qual o sujeito dirige ao analista que, do seu lado, deve suportá-lo, sem recurso a ilusões ou supondo deter qualquer solução (Costa-Moura, 2010). É neste rastro do desejo que devemos situar o interesse do analista pelo ódio do analisando. Não pretendemos eliminar o ódio, como já dito, mas colocá-lo a serviço desta busca, permitindo, a partir desta paixão odienta ou deste ódio ao ser, avançar para o encontro com o real, o que permitirá ao sujeito desejar por suas próprias vias.

6.2

Saber sobre o ódio: rumo ao real

No seminário que Lacan dedica ao desejo encontramos várias formas de explicitar o de que se trata na definição deste termo, a começar pela afirmação de que o Outro é o lugar do desejo do sujeito (Lacan, 2013/1958-59). É no discurso do Outro que o inconsciente se estrutura e nesse discurso algo falta. O que falta no nível do Outro é justamente o que permitiria ao sujeito se identificar como sujeito do discurso, mas, sendo tal discurso o discurso do inconsciente, o sujeito nele desaparece. Para se designar, então, necessita pagar o preço para se localizar

“mesmo enquanto fraquejante, [...] introduzido assim na dimensão sempre presente cada vez que se trata do desejo: ter de pagar a castração” (Lacan, 2013/1958-59, p. 394). Toda vez que o desejo se manifesta, a castração está envolvida, ou seja, algo real que o sujeito domina numa relação imaginária se eleva à função de significante. Assim, o sujeito se relaciona com o significante. Uma vez que não pode se designar como sujeito, paga com sua pessoa essa falta. Este sujeito pressiona o Outro demandando uma garantia, mas a única coisa que se realiza é a falta situada no Outro enquanto lugar da fala.

Os dons e as recusas do Outro real estarão sempre à margem da falta fundamental no nível do significante, onde é preciso se situar para ser reconhecido como sujeito. Marcado por essa falha, a não garantia no nível do Outro, o sujeito institui um objeto, *a*, submetido à condição de expressar sua tensão última, “aquela que é o resto, aquela que é o resíduo, aquela que está à margem de todas essas demandas e que nenhuma dessas demandas pode esgotar” (Lacan, 2013/1958-59, p. 399-400). Tal objeto, este algo que o sujeito elege, está destinado a representar a falta como tensão real do sujeito, aparecendo como contrapartida ao fato de não ser possível se situar no desejo sem se castrar. Esta relação do sujeito, barrado pelo significante, com *a*, constitui o que Lacan propôs com a fórmula da fantasia fundamental ($\$ \diamond a$), que garante sua estrutura mínima ao suporte do desejo ao mesmo tempo em que é por ele confrontada. Nesta fórmula, está expresso que é na medida em que o sujeito está privado de alguma coisa dele mesmo que tomou valor do próprio significante de sua alienação (esta coisa é o falo), ou seja, na medida em que está privado de alguma coisa que se prende à sua própria vida, que um objeto particular se torna objeto de desejo.

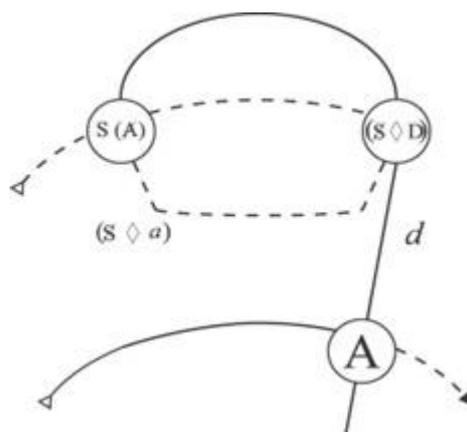
Ao formular suas primeiras demandas ao Outro, aquilo que era uma pura necessidade passa a ser demanda de amor dirigida a este outro, primordialmente a mãe, que pode situar este que demanda como um sujeito, uma vez ser essa mãe marcada pela linguagem. Nesta relação primitiva, o sujeito se interroga até onde pode contar com o Outro, confiar nele, esperar que cumpra suas promessas. Nestes questionamentos “se instauram os princípios de sua história, motor do que se repete no nível mais profundo de seu destino, aquilo que rege a modulação inconsciente de seu comportamento” (Lacan, 2013/1958-59, p. 403). Contar com um Outro, ou

não, determina a modulação inconsciente do sujeito. Na relação com este Outro da fala, o sujeito se constitui também como falante, que interpreta a boa ou má-fé do outro com relação a ele. O “Isso”, tópica do sujeito freudiano que se constitui antes do “Eu”, nasce neste tempo, como uma questão dirigida ao Outro: É?

Nessas demandas endereçadas ao Outro, a resposta é desencontrada do que é demandado, impondo a tarefa de dar o passo que é instituir o objeto a , representante da falta de um significante que o represente como sujeito. Como sujeito barrado, ele segue em busca da resposta, mas só encontra no Outro um buraco, vazio articulado por Lacan (2013/1958-59) como a não existência de Outro do Outro, não havendo nada no nível do significante que garanta a cadeia significante. O autor chega a apontar ser este o grande segredo da psicanálise. “O grande segredo é: não há Outro do Outro” (p. 322). No seminário sobre o desejo, onde podemos acompanhar a montagem do grafo do desejo, vemos nos primeiros momentos já demonstrado este vazio.

Figura 6

A cadeia significante inconsciente



Fonte: Lacan (O seminário, livro VI, p. 306).

Quando, no segundo pavimento, o A comparece como ~~A~~ Outro barrado, quer dizer que no Grande Outro, lugar da fala, onde repousa o conjunto do sistema

dos significantes, a linguagem propriamente dita, alguma coisa falta – e o que falta só pode ser um significante. Trata-se da função enigmática que apresentamos como falo. O falo é este algo sacrificado, este significante faltoso, indisponível no Outro e que de modo algum vem garantir a significação do discurso do Outro.

Não há no Outro nenhum significante que possa, conforme o caso, responder pelo que sou. E, para dizer as coisas de uma maneira transformada, a verdade sem esperanças de que lhes falava agora há pouco, essa verdade que é aquela que encontramos no nível do inconsciente, é uma verdade sem rosto, uma verdade fechada, uma verdade que pode se dobrar em todos os sentidos. Sabemos disso muito bem, é uma verdade sem verdade (Lacan, 2013/1958-59, p. 322).

Ante esta falta de respostas, o sujeito se suporta no objeto *a* que, embora se estabeleça como objeto causa do desejo, não se coopta a ele. Tal objeto, como podemos ver no esboço do grafo, participa da fantasia, suportando o sujeito quando ele se evanesce frente à ausência de significante no Outro que responda por ele. É em suplência ao significante faltante que nomeia o sujeito no discurso do Outro que surge o elemento imaginário correlato à fantasia, suporte quando ele tenta se indicar enquanto sujeito no discurso inconsciente. É aí que podemos situar o comparecimento do ódio, sempre atrelado à fantasia, à história que o sujeito constrói para dar sentido ao mal-estar que o acomete. Estando o sujeito em análise, se, em algum momento, provocado pela transferência, se autoriza a comparecer pela via do ódio – dirigido ao analista ou como relato, confissão e de algum modo se questione sobre tal afeto – está dada a condição na qual é possível interrogarmos sobre a relação entre o ódio e o saber. É essa relação que nos propomos compreender doravante, pois com ela especificaremos de que se trata quanto ao ódio na prática da psicanálise.

Pensamos em tal relação partindo de uma asserção que encontramos no capítulo sobre o saber e a verdade, do Seminário 20, quando Lacan (1985c/p. 122) lamenta desapontar seus ouvintes ao dizer que não se conhece nenhum amor sem ódio e segue: “Muito bem, se esse conhecimento nos decepciona, que foi fomentado pelo curso dos séculos, e se precisamos renovar hoje a função do saber, é talvez porque o ódio nele não foi, de modo algum, posto em seu lugar”. Mais à frente, no

mesmo capítulo, o autor propõe que a presunção da análise é de que se possa constituir, por sua experiência, um saber sobre a verdade. Podemos inferir, a partir de tais recortes, que, na experiência da análise, em sua tentativa de se constituir um saber sobre a verdade, o ódio deva ocupar seu lugar.

Concordamos com Mandil (2012) quando considera a questão da existência do desejo de saber no ódio uma indicação clínica fundamental. Parece se tratar justamente disso o posicionamento de Lacan. Desde o Seminário 1, o ódio aparece como uma das vias de realização do ser. E o termo “via” é ressaltado, pois, como as outras paixões, trata-se tão somente de uma via e não a realização em si. Isso ocorre porque, primeiramente, o ser, como já dito, jamais se realiza, não está em lugar algum a não ser nos intervalos, no corte. Depois, e aqui está a questão fundamental, o ódio não realiza o ser, o saber quanto ao ser, pois a operação analítica não guia o sujeito em um saber, mas sim nas vias do erro, mostrando ao sujeito que ele fala mal, fala sem saber (Lacan, 1986/1953-54), engajando-o em uma contínua operação dialética. Para isto, necessário se faz que o analisando esteja situado, assim como o analista, na dimensão da ignorância. O sujeito precisa querer saber sobre seu ódio, entendê-lo, o que dará acesso a algo para além do ódio em si. Tal endereçamento se dá pela via da transferência, que se depara com a cristalização imaginária, devendo se juntar a ela e operar em torno dela.

No início de seu ensino, Lacan (1986/1953-54) considerava que o investimento imaginário desempenhava papel pivô na transferência e a palavra traria a revelação de certos pontos cruciais do encontro falado com o outro, o analista, abrindo o sujeito ao equívoco. Nessa perspectiva, “o sujeito desenvolve no discurso analítico o que é sua verdade, sua integração, sua história” (p. 322), restando, contudo, buracos, onde se produz o que foi rejeitado. Ao falar da sua história, o sujeito se engaja na via da realização do imaginário truncado, fechado ao acesso, só se abrindo por meio da verbalização. Esta é a transferência compreendida por meio da dialética entre imaginário e simbólico, estando o real fora do processo. Na análise, tal fenômeno de investimento imaginário é o pivô da transferência e é a partir daí que o sujeito se depara com a hiância em relação à realidade.

A partir do momento em que o real é ressituaado na experiência analítica, o que sustenta o processo é a ausência de resposta do Outro, o encontro com o real,

ponto de impossível, perspectiva que, conforme J. A. Miller (2011), caracteriza aquilo que se convencionou entre os analistas lacanianos como a segunda clínica proposta por Lacan. Trata-se de uma clínica que sustenta a impossibilidade de tudo se dizer, de se dissolver o sintoma completamente, restando sempre um elemento que não pode desaparecer, permanecendo constante. Seria, esta aposta clínica, uma teoria do incurável (J. A. Miller, 2011), que não pretende recompensar a falta fundamental do psiquismo tampouco reduzir sua inadequação radical, mas de fato sustentar este elemento que nunca desaparece, o qual Lacan denominou, restituindo a ortografia antiga, *sinthoma* (Lacan, 1975-76). Neste sentido, a psicanálise não se estabelece como uma terapêutica, a qual busca enquadrar o sujeito na norma estabelecida pelo discurso do mestre, padronizando o desejo na esfera dos ideais comuns. O desejo comporta um à parte, tratando-se do mais fundamental e não do que se considera secundário. Isto que fica à parte aponta em direção ao real, havendo sempre um além que não pode ser dito. Nossa hipótese aqui é a de que, sempre que o ódio é trazido no discurso do sujeito, ficando sem resposta, aponta para este além. Por isso, cabe ao analista conter seu *furor curandis* quanto às tendências hostis do analisando, permitindo-o se haver com a não resposta.

O que Lacan (2003c) reconhecia como verdadeira psicanálise se assenta sobre a consideração dos efeitos da linguagem no adoecimento do ser falante e não se reduz a uma prática “cada vez mais organizada de pedagogia corretiva” (Lacan, 2003c/p. 178), colocando-o nos trilhos que o levam ao encontro daquilo que a sociedade espera, sugestão social com a finalidade de assujeitar. O que o autor propõe como falsa psicanálise, na qual o analista é um empreendedor social, volta-se, por exemplo, a fazer com que as pessoas que odeiam, amem, aportando o discurso do mestre mais que o discurso analítico. Tal perspectiva desconsidera a primazia do real, o fato de a todo momento a linguagem o colocar em questão, drama no qual se situa a neurose. A psicanálise se desenvolve no conflito entre princípio do prazer e princípio da realidade, de modo que a tentativa de promover uma esfera terapêutica sem conflito desvirtua esta prática para fins de sugestão social e assujeitamento psíquico.

Já a verdadeira psicanálise seria despreocupada em trazer o sujeito de volta à norma, estando comprometida com a explicitação do desejo. A via concebida para

tal é o ato analítico que, distinto de qualquer ação ou fazer, consiste em autorizar o fazer do lado de lá, do sujeito. É, como propõe J. A. Miller (2011), praticar um corte no discurso, amputá-lo de qualquer censura. É liberar a associação, a palavra, do que a limita, permitindo a ela que se desenvolva em rota livre. Só assim pode também o ódio comparecer em palavra, permitindo que o sujeito, conforme defende Zaltzman (2007), depare-se com sua dimensão maléfica, propensão a agir causando dor e sofrimento a outros. Para esta autora, uma das pretensões da análise deveria ser a de tornar inteligível isso que se apresenta, em cada sujeito, como opaco. Em todo caso, ao privar-se de dar respostas, a cada vez, o analista faz ato. Ao colocar o inconsciente em jogo, possibilita um novo começo para o sujeito (Lacan, 1967-68). Se há um objeto inicialmente perdido, aquele que o sujeito busca ilusoriamente reaver, o que se encontra ao longo de uma análise é justamente a falta do objeto. É esse objeto, que já apontamos como sendo o *objeto a* nas formulações de Lacan, que funciona como causa da divisão do sujeito, apontando para o irrecuperável de si.

O analista ocupa o lugar de *objeto a* ao convocar a divisão que dá causa ao sujeito constituído como consequência da perda e onde é preciso que se coloque, se situe. É ele quem, neste processo, suporta a transferência no lugar do sujeito suposto saber, de onde cai ao final da análise. Não por acaso este percurso parte da “transferência negativa, que é o nó inaugural da análise” (Lacan, 1998a/1948, p. 110), quando o analisando direciona seus impulsos agressivos ao analista. Se há amor e suposição de saber, também há hostilidade, sendo que a operação que se desenrola é a de perda, de modo que no final de uma análise o que se percebe é que o sujeito suposto saber “não está aí”, o que “é característico do próprio inconsciente, e que esta descoberta faz parte da mesma operação da verdade” (Lacan, 1967-68/p. 90-91). A opacidade do Outro que se revela na análise indica que, em vez de amor, o que há do outro lado é “amuro” (Lacan, 1985a/1975), que porta vida tanto quanto morte. Por trás do muro, o real, a despeito da luta dos homens pelo que desde sempre esteve perdido, afinal, como enunciou Flanzer (2006), o que nunca houve foi qualquer promessa de felicidade.

Esta preocupação em não pautar o tratamento pela via da norma deve estar posta não apenas no âmbito da psicanálise, mas das práticas “psis” de modo geral e

outras que se dediquem à subjetividade de alguma forma. Parker (2022) propõe um olhar crítico sobre a psicologia ao considerá-la parte de uma rede de práticas estruturadas por interesses políticos e econômicos, subordinada à psiquiatria e seu modelo médico de aflição. Neste sentido, funciona como retransmissor de prescrições de drogas psiquiátricas recomendadas pelos profissionais da psiquiatria que trabalham em associação com as indústrias farmacêuticas. A busca por saúde e a preocupação em fazer com que as pessoas se responsabilizem por ela estão atualmente embutidas na desregulamentação neoliberal e na privatização de serviços de saúde. A psicologia da saúde, segundo Parker (2022), é um autogerenciamento neoliberal enraizado em um sistema econômico que faz cada indivíduo responsável pelo gerenciamento de seu corpo e sua mente. Na cultura psicológica da atualidade, as pessoas são encorajadas a sentir que são vulneráveis, em risco, mas com o intuito de sair dessa posição, e qualquer reflexo de infelicidade deve ser considerado sinal de que algo está errado com elas, havendo sinais patológicos que devem ser apagados. Neste mesmo sentido, podemos pensar quanto aos sentimentos de hostilidade, frente aos quais, nestas abordagens, o sujeito não pode ter outra saída que não os eliminar, muitas vezes lançando mão de medicamentos, o que de modo algum alcançará a finalidade de extirpar a hostilidade do sujeito.

Freud (2010b/1915), encerrando suas “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, já nos advertia da necessidade de darmos à morte o lugar que lhe cabe tanto na realidade quanto em nossos pensamentos. Este passo atrás, colocar mais a mostra nossa atitude inconsciente ante a morte, teria a vantagem de levar mais em conta a verdade, tornando a vida novamente suportável. Este seria o primeiro grande dever dos vivos, suportar a vida através da consideração da morte. Nesse sentido que Lacan (1988/1959-60) propõe que a ética da psicanálise implicaria o sujeito na dimensão do real da existência, não havendo nenhuma promessa possível de felicidade ou qualquer tipo de bem-estar. Este sujeito se refere ao outro como alguém que vive em equilíbrio, sempre mais feliz que ele próprio, miragem que redundava em uma inveja em relação a esse outro, o qual participa imaginariamente de uma superabundância vital, uma forma de gozo à qual o sujeito nunca consegue ascender. O ódio ao ser do Outro se atualiza, a cada vez, em ódio invejoso. Assim

é que se dedica ao ciúme, chegando à necessidade de destruir o que ele não é capaz de apreender por vias intuitivas.

Sendo o ódio primordial o ódio real, entendemos que, ao acompanharmos o sujeito a falar do ódio ou mesmo atuar na transferência com demonstração desse afeto, a direção da análise pode fazer comparecer a verdade não como uma enunciação, uma resposta, uma certeza, mas na forma de demonstração da impossibilidade, um saber sobre a não relação sexual. Esta direção, conforme aponta Danziato (2015), é ética e política ao considerar não haver saber que cubra a falha que descaminha a verdade, não sendo possível abarcá-lo como totalidade. No mesmo sentido, Ramírez (2019) considera que, na experiência psicanalítica, a assunção da castração permite apreender o que está em jogo para cada sujeito em sua relação com a falta. Encontrar em sua própria experiência a inconsistência do Outro pode levar o sujeito a invenções múltiplas. Quando a inexistência do Outro como lugar da resposta pode ser demonstrada, o sujeito está em vias de sustentar seu ponto de singularidade absoluta, fora da norma, seu *sinthoma*. Subjetivar a falta no curso de uma experiência psicanalítica significa, assim, fundar uma posição ética e política, uma vez que a psicanálise está se situando frente à subjetividade de sua época, promovendo intervenção no funcionamento do laço social. Não recuar frente ao ódio, considerá-lo na experiência ao ponto de apontar a singularidade absoluta de cada um que a ela se submete é, portanto, também um ato político do psicanalista.

Talvez uma análise propicie ao sujeito se deparar com o fato de que o Outro, logo, o outro semelhante, também é incompleto, não possui respostas, participa da condição universal da humanidade, e um dos efeitos do percurso, como propõe Flanzer (2006), poderá ser levar o sujeito a se deparar com o fato de que não há a quem odiar, embora deste ódio não consiga se desvencilhar. Então, que destino para o ódio podemos pretender?

7

O ódio na clínica e para além da clínica

Para pensarmos sobre os destinos do ódio na clínica, vamos partir do fato de o analista, ao permitir que se opere o ato analítico, faça-o a partir do desejo do analisado, desejo este que não se trata de uma vontade de fazer, uma intenção, mas da suspensão de suas demandas. Isso implica que não se trata de pretender, o analista, um destino ao ódio, mas insistir para que tal afeto, sendo constitutivo, possa comparecer e tomar parte na *via crucis* do sujeito rumo ao próprio desejo. Neste sentido, Lacan (1988) adverte que o analista paga com sua pessoa ao ocupar a função analista, pois dela é despossuído pela transferência. O desejo do analista é um desejo precavido e, ao acolher a demanda do analisado pelo bem supremo, sabe que ele não existe, o que constatou no seu processo de análise. O analista portaria um desejo que se relaciona fundamentalmente com a morte, morte que o autor considera uma segunda morte, levada a cabo pelo significante, que produz ruptura com vislumbres de qualquer essência existencial ou de um ser total. Uma análise avança no sentido do desejo quando encontra esse limite e qualquer realização de si mesmo só é possível a partir dessa constatação, marcação do impossível na própria carne. Se o ódio se coloca justamente quando o sujeito se vê impedido do acesso ao que entende ser o seu bem, impedimento do qual participa o Outro, operar com o ódio implica utilizá-lo justamente para clarear ao sujeito a impossibilidade da efetivação do bem esperado.

Para Betts (2014), o desejo do analista é o desejo de que surja a diferença e a diferença se produz pelo real que não se inscreve, fazendo fenda entre dois significantes. A presentificação da psicanálise no mundo é o que faz surgir o desejo no laço social, o que resulta na inscrição de uma falta no Outro, processo singular para cada sujeito. O analista aponta o impossível onde as identificações imaginárias o recobrem por meio da alienação, da exclusão e do domínio, mecanismos que submetem, rejeitam, alienam e forçam o sujeito do desejo. Não se demanda que o analisado ame o semelhante ou que seja bom e decente, mas apenas que fale tudo o que vier a cabeça e só a partir de sua fala poderá ser inscrita a falta no Outro. Com isso se obtém, ao longo de um percurso, aquilo que há de mais singular, permitindo ao sujeito isolar o que o diferencia, “[...] assumi-lo e dizer: Sou isso, que não é legal,

que não é como os outros, que não aprovo, mas é isso” (Miller, 2011). Esta diferença absoluta, que se revela por um trabalho de redução em análise, não se relaciona a uma pureza, mas, ao contrário, está contaminada com o discurso do Outro e é repelida, dela nada querendo saber.

Este foi um dos primeiros motivos que nos levou ao interesse em pesquisar o ódio na experiência da psicanálise. Um dos aspectos do funcionamento psíquico que os analisandos evitam a todo custo é sua dimensão odienta. Assumir o ódio e, mesmo não o aprovando, entender que “é isso!” e poder disso construir a diferença é algo que, para muitos, pode demorar anos, quiçá nunca chegando “lá”, sobretudo em análises que, por diversas circunstâncias, duram curtos períodos. Neste processo de construção da diferença, a baliza a ser seguida é precisamente a singularidade alheia. Exercer a própria singularidade não significa gozar conforme melhor aprouver como se não existisse o outro, mas exige a não imposição violenta sobre a singularidade alheia, de modo que todos possam exercer sua singularidade. Nisto aproximamos a psicanálise da política, conforme veremos em capítulo posterior. Quanto ao seu viés hostil, muitas vezes o sujeito sabe, mas, em função de uma reserva mental – “isso não é necessário dizer, aquilo o analista não vai gostar de ouvir” – não fala. E por mais que fale, assuma, há sempre um irreduzível não-sei, tratando-se do fato de o real escapar. O sujeito mente ao parceiro amoroso, mente ao analista, mentiras que se traduzem no axioma lacaniano de que o real só pode mentir àquele a quem se dirige o discurso, jamais sendo dito com verdade. Fazendo frente ao não-sei característico do discurso histericizado, aquele que dirige a dúvida ao mestre para depois apontar seu furo, conforme quem ingressa efetivamente na análise, surge a obsessionalização (J. A. Miller, 2011) do discurso na tentativa de encontrar, por meio de recapitulações, adições, o ponto de início daquilo que falhou, a causa mais autêntica de todo o processo, jamais encontrando-o. Tal artifício lhe serve para adiar a satisfação.

O sujeito entra em análise com uma questão, uma dúvida, um não-sei e, no meio do processo, procura evitar, adiar o acesso ao objeto último, deparando-se sempre com novas questões e insatisfeito com o que encontrou. Frente a estes sujeitos, o analista pode se colocar de duas maneiras, duas posturas clínicas, lembrando que não se trata de sobrepor uma a outra. Acompanhando o ensino de

Lacan e o que seus comentadores propõem, podemos afirmar que a última clínica proposta por ele, a clínica do *sinthoma*, efetiva-se acrescentando-se às outras (clínica lacaniana clássica e clínica freudiana, reformulada pela primeira em termos linguísticos).

Se pensamos na experiência analítica na perspectiva do sintoma, em sua concepção primeira na obra de Lacan, o analista é aquele que segue na tentativa de decifrar o sintoma e as formações do inconsciente, além de revelar, no sintoma, o gozo presente no sofrimento. Interroga quanto ao desejo do sujeito e sua fantasia, atravessando-a na direção de uma contingência, na possibilidade de um acontecimento, um “pode ser que...”. Já considerando o *sinthoma*, remetemo-nos ao modo singular de o sujeito gozar, tratando-se de um conceito desestruturante que apaga as fronteiras entre sintoma e fantasia e, a partir do qual, o analista busca outro modo de proceder e, em vez de interpretar, busca a manipulação, a cirurgia dos nós (J. A. Miller, 2011). A explicação: nesta clínica, considera-se a amarração borromeana dos três registros onde um terceiro vem atar os outros dois. Lacan (1975-76) considera que o suporte do real pelos outros dois registros confere sua existência, sua parada, produzindo o efeito real decorrente do nó e equivalente ao *sinthoma* na neurose. Isto permite que figure a falta no nó, figure o que não há (Guerra, 2017), o irreduzível do real. Interessa, na clínica, localizar o modo de amarração que o sujeito constrói e a partir disso pensar como uma intervenção pode alcançar um saber-fazer com o real e com o gozo decorrente de seu tratamento. O corte, neste sentido, é o que aponta direto para o real, sem passar por explicações, apontando para uma radicalidade da sessão analítica. Deste modo, o *sinthoma*, ao ser alcançado no processo de redução da verdade do sujeito, não é abordado pela via da questão, do questionamento, mas do corte, uma vez que não cabe questão quando o modo de gozo percebido não varia.

Žižek (2017/2005) concorda haver uma mudança entre a última fase do ensinamento lacaniano e as fases anteriores no que diz respeito ao sintoma. Para ele, podemos considerar que, antes, o sintoma era uma formação patológica e sinal de que o sujeito, em alguma medida, teria cedido de seu desejo. A interpretação analítica visava dissolver o sintoma por se tratar de deficiência da lei simbólica que impede o sujeito de desejar. Tal sintoma era um sinal de mal funcionamento medido

pela integração à lei simbólica, a qual estaria remetida ao Outro. Na outra perspectiva, a do *sinthoma*, que compunha o universo do Seminário 20, nenhuma lei simbólica garante a conexão entre dois lados, sujeito e Outro, já que a integração se coloca como impossível e *sinthoma* seria a possibilidade de alguma coordenação, ainda que frágil e limitada, entre dois domínios. Dissolver um sintoma, nesta leitura, não resgataria o sujeito de um estado patológico, trazendo-lhe a capacidade de desejar novamente. Longe disso, poderia dar lugar a uma “catástrofe psicótica total, à dissolução do universo inteiro do sujeito” (Žižek, 2017). Segundo seu raciocínio, não haveria um Outro que pudesse garantir alguma consistência do universo simbólico habitado pelo humano, havendo apenas frágeis pontos de estabilidade contingencial.

Nesta perspectiva, o dispositivo analítico, enquanto empuxo-à-verdade, abalaria os semblantes, visaria ao des-ser, ao ponto no qual o sujeito experimenta a contingência própria, o que tem de mais fortuito. Quando se respeitam os semblantes, na tentativa de permitir ao sujeito circular no social, pratica-se terapia (J. A. Miller, 2011), sem a intenção de tocar a verdade. Ao longo da análise, muitas vezes operamos no nível terapêutico, chegando a construir semblantes junto ao paciente. E concordamos que tal recurso é necessário em alguns momentos da experiência do falante. Moderamos a potência do ato analítico em prol de certa sociabilidade, o que não significa prescindir dele. Ao evitar o ato, mantemos os semblantes e as defesas em riste e não tocamos a verdade, logo não visamos o des-ser, o sujeito barrado e sua experiência com a contingência.

O ato analítico, conforme proposto por Lacan (1967-68), está sempre relacionado a um começo, institui um começo e isto diz respeito a cada intervenção do analista com valor de ato, trazendo algo novo ao discurso do sujeito, como à própria formação do analista, cujo ato de levar a termo sua análise o torna analista. Assim, pode começar uma nova jornada caso aceite analisar outros que queiram vivenciar tal experiência. Ao encerrar uma análise, há a suposição de que se efetivou uma operação da verdade, e o sujeito instalado em um falso-ser realiza a falta, que se traduz pelo que, conforme já desenvolvemos anteriormente, chama-se castração e cuja essência no homem é o que nomeamos desejo.

A verdade, no discurso analítico, é ocupada pelo saber (S_2) e se refere ao ser do sujeito que se define pelo des-ser. Tal proposição se insere e só se torna possível no contexto dos discursos propostos por Lacan, que renova a ideia de estrutura em psicanálise. A estrutura diz respeito ao modo como organizamos nosso discurso desde que nos constituímos como seres falantes. Na análise, ao falar em associação livre, o discurso se ordena de uma dada maneira que aquilo que é vivido ao modo da contingência, do puro acaso, institui uma ordem, uma organização, uma estrutura. Fatos que se repetem acabam forjando axiomas (J. A. Miller, 2011), de modo que a contingência leva a uma articulação significativa que produz um efeito de sentido. Esta explicação que o sujeito formula é vinculada à sua história, sendo transmitida por um outro, um ente familiar ou alguém que fazia tal função. Na análise tem lugar a elaboração dessa trama, a sistematização do acaso. Tal sistematização permite a apreensão da estrutura.

J. A. Miller (2011), em sua dedicação a decifrar o que chamou de último ensino de Lacan, propõe que tal ensino tem início com a clivagem entre essa estrutura e os elementos que a antecedem, quando ainda são da ordem do acaso, mas acabam por ser encaixados na estrutura, constituindo-a, produzindo significados. A análise passa, a partir de então, a retornar à trama do destino da estrutura aos elementos que a antecedem, reconduzindo o sujeito aos elementos absolutamente separados de sua existência contingente. Interpretar, então, não seria mais propor novos sentidos ou desvelar um sentido escondido num giro do sentido manifesto. A interpretação passa a visar o desfazimento da articulação significativa, mirando o fora-de-sentido, sendo operação de desarticulação. Nesta operação se depura o *sinthoma*, conceito pivô desse momento final do ensino de Lacan.

O *sinthoma*, apresentado por Lacan em seu Seminário 23 (Lacan, 1975-76), surge inspirado no caso James Joyce, do qual Lacan, embora não tenha analisado, inferiu uma clínica. Lacan propunha que Joyce era desabonado do inconsciente, uma vez que sua obra não deixou pistas de uma estrutura, não podendo ser lida como um sintoma ou qualquer outra formação do inconsciente. Frente a isso, Lacan sugere que Joyce não tinha relação com o inconsciente, no sentido de que a relação entre os quatro termos do discurso não se aplicava a ele. Em vez de uma articulação em discurso, a escrita de Joyce inventa algo inédito, incompreensível, sem sentido,

o que Lacan nomeou *sinthoma*, conceito que suplanta a existência do inconsciente, sendo seu negativo. Mas sendo um conceito que cabe onde não há inconsciente, seria válida sua aplicação aos sujeitos “abonados” do inconsciente? J. A. Miller (2011) acredita que o *sinthoma* porta um ensinamento para os abonados do inconsciente na medida em que Lacan extrai da obra de Joyce um produto que vale apenas para o singular, fora da classificação, tratando-se de um singular absoluto. O autor indica que, mais que isso, haveria em cada um algo absolutamente singular e desabonado do inconsciente, que seria o seu *sinthoma*. Joyce teria ensinado a Lacan a existência de um singular onde o comum se antecipa em construir sentido, em abonar-se do inconsciente. Cobrimos o *sinthoma* por camadas de sentido em prol do convívio, da manutenção do laço social, ficando a singularidade encoberta por nossa trama, nosso destino. Já Joyce encarna o *sinthoma* e nos mostra algo que a clínica não alcançava.

Na clínica do *sinthoma*, sintoma e fantasia não se distinguem, não se pretende um avanço tampouco encontrar saída, mas apenas girar em círculos. O conceito de *sinthoma* surge quando Lacan percebe que os deslocamentos da libido metonimicamente encadeados, que ele nomeou desejo, eram insuficientes para dar conta de um resto de fixidez da libido, quando nomeia o gozo. O gozo aponta para um mais-além, excesso que perturba a homeostase, podendo implicar, diferentemente de prazer, dor e sofrimento. Em um próximo passo, indica J. A. Miller (2011), Lacan renuncia à lógica do mais-além, substituindo a transcendência que orienta a lógica do desejo por uma imanência. O prazer, então, é reabsorvido pelo gozo, quando significante e substância gozosa se opõem como diferentes níveis. A razão de ser da ordem significante é o gozo do corpo, e o *sinthoma* é condicionando por lalíngua, e não pela linguagem, como o é o sintoma, estando aquele aquém de qualquer articulação e designando a substância gozosa, enquanto este só se articula na cadeia. O gozo está, neste novo enunciado, relacionado ao corpo vivo e a palavra não se dispõe a compreender e oferecer sentido, mas gozar, o que nos remete ao campo pré-discursivo e tudo aquilo que escapa à cadeia de significantes.

Quanto à lalíngua ou alíngua, a depender do tradutor, trata-se de um conceito inaugurado no texto “O aturdito” (Lacan, 2003a) e desenvolvido, a partir

do Seminário 20, ao longo da parte final do ensino de Lacan, sendo formado a partir da junção, no francês, do artigo *la* com a palavra *langue*, que permite uma fala que nada diz, diz o que não sabe, sendo uma forma de satisfação independente do significado. *Lalangue* precede a linguagem, sendo dela uma forma rudimentar. É o modo de expressão do *infans* e das mães no exercício da maternagem e, enquanto a linguagem é considerada uma forma de defesa contra o real, a língua, por outra via, possibilita veicular o real capturando o gozo ao retirar da linguagem sua perspectiva comunicacional. É o que Lacan estabelece ao afirmar que “o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento, não queira saber de mais nada” (Lacan, 1985c/p. 143).

Lalíngua permite compreendermos que “o modo de gozar absolutamente singular é, como tal, irredutível, é um resto absoluto, não pode ser reduzido mais além” (Miller, 2011). Embora soe paradoxal, Joyce é o paradigma do que esperar do final de análise, a encarnação, a identificação com o *sinthoma*, ponto a partir do qual não é mais possível qualquer transformação ao lançar mão do significante. No Seminário 23, Lacan (1975-76) propõe introduzir uma corda a mais no nó borromeano que daria conta de estruturas complexas como a de Joyce. Isso pode ser explicado porque Joyce não se adequa à amarração do nó em que os registros se mantêm juntos, ficando instável e em risco de desfazer o nó. Essas falhas de nodulação exigem que, em tais casos, um quarto elemento faça a função de manter o nó coeso. Este quarto elemento seria o *sinthoma*, construído, no caso dos analisandos, no processo de análise. Em Joyce, o *sinthoma* se constituiu através da escrita, artifício pelo qual o escritor restituiu o nó borromeano. Considerar o *sinthoma* é saber que há algo do sujeito que não mudará e a análise persegue esse incurável, possibilitando a cada um se haver com o seu modo de gozo absolutamente singular e fora do sentido, o qual não resolve mais o enigma do seu gozo. O singular não se parece com nada, resiste à semelhança, ex-sistindo ao que é comum.

O próprio inconsciente, afirma J. A. Miller (2011), sendo estruturado como linguagem, seria uma defesa contra o gozo e sua ausência de sentido. Desde a metáfora paterna, como retranscrição linguística da travessia do Complexo de Édipo, o sujeito ingressa em uma máquina significante que busca dar conta de como

o sentido chega ao gozo. Ao substituir o significante do desejo da mãe pelo nome do pai, o ser falante atribui sentido à presença/ausência materna. O sentido do gozo enigmático da mãe é o sentido fálico, sendo o nome do pai o operador que permite dar sentido ao gozo materno. O que é significado para o sujeito a partir do significante do desejo da mãe é o falo, emblema do sentido. Por outra via, o gozo próprio do sintoma exclui o sentido, não se resolve pela significação fálica, mantendo a completa opacidade. Inconsciente e sintoma constituem, nesta perspectiva, duas ordens não homogêneas, de modo que paralelamente ao inconsciente explorável pela via do sentido do sintoma e das formações do inconsciente, decifráveis, há o singular do sintoma, onde isso não fala. Não significa, insistimos, em substituir uma clínica por outra, mas considerar que a exploração do inconsciente tem um limite, interrompendo-se no fora do sentido do gozo, alcançando o que Lacan concebe como acontecimento de corpo, não o corpo especular, mas corpo substancial, cuja consistência é de gozo, não redutível a um saber, ficando este excluído do acontecimento. Abordar o sintoma exige que o analista se afaste de uma postura exclusivamente de escuta e exige uma participação mais ativa, pois em vez de interpretar o material inconsciente, o que se propõe é que se construa o sintoma. Nisto aproximamos esta última abordagem de Lacan aos pós-freudianos que investigamos nos primeiros capítulos, relação que vamos propor mais detidamente nas considerações finais.

Falar em duas clínicas nos remete a posturas diferentes do analista, uma vez que mudam as perspectivas dessa experiência que é a análise. Sem perder de vista nosso horizonte de pesquisa, o problema do ódio, propomos delinear, no ensino de Lacan, duas formas de abordar o ódio na experiência psicanalítica. Uma delas é a via do sentido, na qual, ao comparecer o ódio, a interpretação busca percorrer a cadeia significante em busca de um sentido para essa forma de gozo, para resolver o gozo do ódio. O ódio, nesta perspectiva clínica, “se resolve” sendo remetido ao sentido, vertendo-se, como já vimos, à significação fálica. Não se trata, como esclarece Dias (2012), de emprestar significado ao ódio, mas fazer dele elemento para relançar questões. A que questões o gozo sequestrado do sujeito o remete? Se, frente a manifestações de ódio, o analista busca recobri-las de sentido, denuncia sua intolerância ao ódio, impossibilitando a inclusão dessa paixão na dinâmica da

transferência. Por outra via, se permite que o ódio seja uma forma de relançar questões convocando o sujeito a comparecer enquanto desejante, está tal analista sustentando o tratamento pela via do sentido sem, no entanto, fechar o problema recorrendo a explicações e busca de sentido. Parafraseando J. A. Miller (2011, p. 110), cada vez que [odiamos]⁴, o falo está no lance, sendo o emblema do sentido comum. Por outra via, não em substituição a esta primeira, mas em momentos diferentes, quando remetemos o ódio a um gozo que exclui o sentido, estamos no contexto da clínica do *sinthoma*.

No Seminário 21, acompanhamos Lacan (1973-74/p. 207-208) esboçar o que vem a ser esta sua última perspectiva clínica. Assim ele nos diz: “Talvez, se, se rasparmos todo o sentido, teríamos uma chance de aceder ao Real. É mesmo por isso que estou tentando lhes ensinar. Que o que nos importa não é o sentido da queixa senão o que poderíamos encontrar mais adiante, definível como Real [...] só que para limpar o sentido não poderíamos esquecê-lo, pois do contrário produz rejeição”. Vemos que, mesmo tendo em conta haver um real para além do sentido, é preciso considerar este último até o ponto em que não seja mais possível avançar. Desde aí passamos a considerar o saber comportado no real e “o saber de que se trata [...] não é dessa ordem de saber que leva sentido ou, mais exatamente, que, pelo sentido, é levado” (Lacan, 1973-74/p. 215). Diversas passagens dos derradeiros seminários de Lacan especificam este saber. Juntando proposições podemos compor, pela via da palavra, do recurso simbólico, uma ideia sobre este saber no real, saber impossível de ser sabido.

O inconsciente, afirma Lacan (1973-74), é alguma coisa no real. Quanto àquele, trata-se de um saber não providencial, dramático, feito de algo que parte de um defeito em ser, uma desarmonia entre pensamento e mundo. É o saber que está no cerne do que temos abordado como a *ex-sistência*, insistente como exterioridade perturbadora. É um saber que não pode ser atribuível a um sujeito a presidir a ordem das coisas. Pois bem, o saber inconsciente joga com as bordas do real, porque, quanto a esse, apenas a escrita o suporta, só nela podemos, dele, dar testemunho. O saber inconsciente é definido pela conexão de significantes, dá-se por meio da cadeia onde um significante se liga a outro. Em uma análise, o analisando é

⁴ No original: nos emocionamos.

convocado a elaborar esse saber inconsciente, saber sem sujeito, saber que não é um conhecimento, mas que surge tão somente da conexão entre significantes. Através da exploração do inconsciente em análise, pode-se fazer uma aposta para fazer o real aparecer. Pela via do inconsciente desarmônico, podemos ir além da realidade do fantasma e alcançar o que seria o puro real. A esta altura nos interrogamos como é possível acessar esta dimensão real se estamos tratando justamente daquilo que não cessa de não se escrever. Que tipo de acesso seria este? Como isto se efetiva em um processo de análise e como o ódio participa deste processo? Vamos tentar desvendar tais questões nos próximos tópicos.

7.1

Ódio, o real e a lógica

Para respondermos às perguntas acima, acompanhamos as vias propostas por Lacan tanto para o reconhecimento desta dimensão do espaço habitado pelo falante denominada real quanto para o seu acesso. E a via vislumbrada pelo autor para tal empreendimento foi a lógica. Ele afirma que a lógica é a ciência do real, quanto à qual não conseguimos avançar senão pelo escrito, um escrito que se lê decifrando. Cardoso (2010) explica que a lógica é a ciência do real, pois determina de modo formal o lugar do real imanente ao simbólico e, mais precisamente, do real enquanto impossibilidade manifesta nos paradoxos lógicos. Em “Radiofonia”, Lacan (2003d) considera que o real não se conhece mas apenas se demonstra por uma escrita em forma de matema, indicando que o real depõe a possibilidade de o conhecer. Não é nossa intenção, nesta pesquisa, aprofundar o campo da lógica conforme proposto por Lacan, mas não podemos deixar de indicar as coordenadas básicas do uso que o autor fez do campo lógico para entendermos como é nele que o real pode ser demonstrado.

E o que, da lógica, demonstra a dimensão real do espaço psíquico do ser falante é justamente o limite que a lógica encontra no seu exercício de formalização, os impasses colocados para tal exercício. Daí a proposta de Lacan de formalizar justamente o impasse. Se há um limite, um impasse para se formalizar a lógica, o autor busca formalizar tal impasse e aí ele situa o campo do real. Lacan avança até o limite, o ponto de perturbação da lógica mostrando haver um real que se depõe a

conhecer, o qual ele intenta demonstrar. Neste sentido, a psicanálise daria atenção àquilo que escapa à lógica, ao que a lógica tenta domesticar. É no ponto de escape que Lacan demonstra a insistência do real em não se escrever, o que é determinante no destino de todo sujeito que habita o universo dos falantes.

Nossa tentativa de compreender como o real é demonstrado pela via da lógica não pretende considerar as diversas lógicas no campo da ciência da Lógica, mas se ater a uma questão elementar quanto ao surgimento da lógica, o que Lacan (2009/1971) nos apresenta como sendo o fato de ela só se constituir pela via do escrito, o fato de “só existir questão lógica a partir do escrito” (p. 60). O escrito não é a linguagem, mas a única possibilidade de interrogá-la, muito embora, por outra via, só se fabrica a escrita em referência à linguagem. Embora a escrita só seja possível em momento posterior ao acesso do sujeito falante à linguagem, sem o escrito não é possível questionar os efeitos da linguagem, da ordem simbólica, o lugar do Outro da verdade, pelo fato de não ser possível, se não pela via do escrito, estabelecer qualquer relação entre dois elementos. “O essencial da relação é uma aplicação, *a* aplicado sobre *b*, [...] isso não quer dizer que não ocorram coisas no real” (p. 60). O que depreendemos disso é que, na dimensão do real, se passa alguma coisa que o falante não acessa, que remete ao impossível de dizer, à verdade que só pode ser semidita e o acesso a tal dimensão só é possível ao se alcançarem os impasses da lógica, tratando-se justamente de tais impasses. Este impossível, conforme Cardoso (2010/p. 129), “não é outra coisa senão a forma modal que Lacan utiliza para designar o modo de presença da insistência pulsional no seio da ordem simbólica”. Neste sentido, se o real ex-siste ao simbólico, não havendo nenhuma linguagem possível para ele, podemos demonstrá-lo através de fórmulas, o que significa mostrar a verdade de alguma coisa a quem ignora.

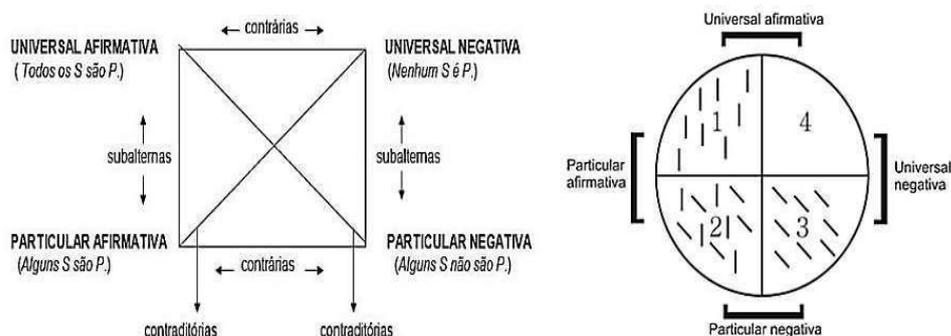
Para entendermos como tais impasses se colocam e como, a partir deles, é possível o acesso à modalidade do impossível, daquilo que não cessa de não se escrever, vamos abordar a leitura que Lacan estabelece da lógica modal e como ele busca, a partir dos impasses de formulação encontrados, formular justamente tais impasses partindo do fundamento de que o que não cessa de não se escrever pode ser cifrado. A cifra é a escrita de letras das quais, por si próprias, não se extrai um sentido mas a partir delas é possível “isolar na lógica o incompleto do inconsistente,

o indemonstrável do refutável, ou até acrescentar-lhe o indecidível, por não conseguir excluir-se da demonstrabilidade” (Lacan, 2003a/p. 451-452). Torna-se possível de se escrever, se demonstrar, pela via daquilo que o autor propõe como matema o qual, conforme Roudinesco (1994), constitui-se em forma transmissível do saber inefável que, contudo, não pode fazer a vez de uma integral formalização, pois supõe sempre um resto que lhe escapa. O próprio Lacan (1998i/1960, p.830), ao caracterizar o matema, considera-o um “algoritmo que rompe o elemento fonemático constituído pela unidade significante, até seu átomo literal [...] não são significantes transcendentais; são os índices de uma significação absoluta”.

A articulação lacaniana na qual nos detivemos como forma de aferir a existência da dimensão real parte do quadrado lógico ou tábua das oposições, no qual Aristóteles estabelece suas quatro proposições lógicas e as relações que cada uma pode estabelecer com as outras. Em referência ao quadrado lógico, Lacan (2008/1968-69) considera a releitura que Peirce propõe à lógica aristotélica e sua demonstração de que não haveria contrariedade necessária entre proposições universais afirmativas e proposições universais negativas. Enquanto Aristóteles afirmava que, ao serem contrárias, duas proposições não poderiam ser, ao mesmo tempo, verdadeiras, Peirce, em sua construção lógica, demonstra que ambas as proposições poderiam ser verificadas como verdadeiras. Vejamos a comparação entre o quadro lógico aristotélico e o esquema lógico proposto por Peirce na figura seguinte:

Figura 7

Comparação entre o quadrado lógico e o quadrante de Peirce



Fonte: Silva (2019).

A novidade trazida pela construção lógica de Peirce é que, em seu esquema, as proposições universais “todo traço é vertical” e “nenhum traço é vertical” estão logicamente garantidas pelo quadrante 4: “não há traço”. Por não haver traço ali, é logicamente possível que, ali, todo traço seja vertical ou nenhum traço o seja. Assim, o esquema peirciano permite mostrar que toda articulação de oposição universal, particular, afirmativo e negativo, toma por base o fato de repousar sobre o não traço (M. L. Silva, 2019). Em se tratando do sujeito, está colocado que ele pode ser ou não ser vertical, por exemplo, podendo não estar presente enquanto existência, mas como ausência de traço (Torres, 2013).

Lacan (1967-68) se remete à tal leitura do esquema de Peirce ao propor o traço unário. Este seria uma marcação, um traço que, ao mesmo tempo que fundamenta logicamente o significante, falta, de modo que a construção do universal depende de uma falta, uma exceção interna, condição que tornaria admissível a inscrição do sujeito no real e, por conseguinte, o tratamento do real pelo simbólico. O “não há traço” poderia ser pensado como revelador da dimensão real do espaço habitado pelo ser falante que, por não se escrever, só pode ser demonstrado justamente neste ponto de impasse da lógica clássica aristotélica para a qual Peirce vem propor uma saída. Conforme Lacan (1967-68/aula de 07/02/1968), “[...] que o sujeito possa funcionar como não sendo, é propriamente o que nos fornece a abertura esclarecedora graças à qual poderia reabrir-se um exame do desenvolvimento da lógica”.

Insistimos não ser nosso interesse, nos limites dessa pesquisa, aprofundar questões relativas à lógica. Buscamos apenas introduzir elementos que nos permitam nos situarmos quanto ao uso que Lacan fará da lógica para avançar com suas proposições em relação à psicanálise e o conceito de real. O recorte acima foi necessário para compreendermos como tal conceito é definido e demonstrado como um limite à formalização lógica ou o próprio paradoxo lógico. Lembremos que, ao nos interessarmos em conhecer como o ódio pode ser apreendido pela psicanálise e qual manejo com ele é possível, nós nos deparamos com o fato de se tratar ou de uma paixão que deve ser traduzida como a imaginarização do real ou algo mais radical como ódio ao ser, que se situa na relação simbólica, da qual, neste caso, o real é o operador. Sendo assim, conhecer melhor esta dimensão do espaço psíquico

do falante e o modo como é elevada à categoria central na clínica proposta por Lacan nos pareceu a via mais adequada para uma articulação posterior entre ódio e real e como tais conceitos se encontram na experiência analítica. Estamos fazendo a travessia, neste ponto da pesquisa, das elaborações que nos trarão clareza acerca do conceito de real e sua emergência na clínica. A forma de demonstrá-lo foi abordando alguns impasses da formalização da lógica.

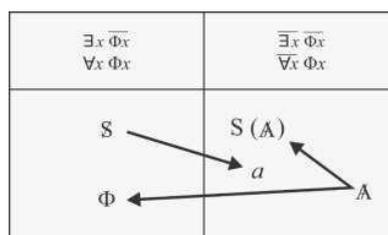
7.2 Odiamos o impossível da relação sexual

Mas, se pela via das proposições lógicas e suas contradições apreensíveis por meio da escrita, é possível demonstrar o real, como especificar o modo de se alcançar tal instância no laço social, a partir de uma experiência psicanalítica que se pretenda orientada pelo real?

É ainda seguindo o caminho da lógica que avançaremos neste percurso. Como vimos, são os limites da escrita lógica que despertam em Lacan o interesse em avançar com a psicanálise a partir de tais limites. Para isso, por meio dos matemas, ele pretende situar, naquilo que constituiu como sua tábua da sexuação, a escrita dos limites do escrito da ciência. Ao reescrever a lógica formal, via matema, reestabelece as quatro proposições lógicas inicialmente proposta por Aristóteles, quais sejam, universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa e particular negativa. Mas, ao estabelecer tais posições, consegue inscrever também o limite da escrita científica. Vejamos como ele propõe a sua tábua da sexuação conforme apresentada no Seminário 20:

Figura 8

A tábua da sexuação (Lacan, 1972-73/1985, p. 105)



Fonte: Lacan (1985/1972-73, p. 105)

Com as fórmulas da sexuação presentes na tábua, Lacan pretende formalizar o que abordamos anteriormente como sendo a “não relação sexual”. O que vemos é um desdobramento lógico do significante organizando a lógica da castração. O significante subverte a natural relação entre os sexos, a determinação biológica e instintual e interpõe entre homem e mulher um canal que permite transitar de um lado a outro ao mesmo tempo que estabelece uma barreira que obriga a ambos se haver com outra modalidade de satisfação, um gozo linguageiro denominado gozo fálico (Lebrun, 2009). Fálico, porque referido ao falo como o significante destinado a designar os efeitos de significado, o que possibilita a significação. Ao mesmo tempo, este gozo linguageiro determina a impossibilidade de uma comunicação adequada, fazendo com que homem e mulher se situem frente a esta assimetria introduzida por ele, cada um com seu modo de experimentar a falha na relação sexual.

Lacan propõe que todo ser falante se inscreve em um dos lados nos quadrantes de cima da tábua. A linha inferior esquerda indica que o homem, como todo, toma inscrição pela função fálica, havendo um limite, no entanto, que é um x para o qual a função fálica é negada, inscrito na linha esquerda superior. No lado direito, temos a inscrição da parte mulher dos seres falantes. Aquele ser falante que se inscreve nela não permite universalidade, sendo não-todo, mas podendo se atribuir ou não a função fálica. Vale insistir no fato de que não há equivalência entre anatomia ou atributos da masculinidade ou feminilidade e a posição ocupada pelo sujeito. Qualquer falante pode ocupar não importa qual posição bem como estas são as únicas definições possíveis para as partes *homem* e *mulher* dos seres que habitam a linguagem.

Para o homem, temos as seguintes proposições:

- 1) Existe ao menos um x para o qual não se aplica a função fálica.
- 2) Para todo x é verdadeiro que se aplica a função fálica.

Sendo assim, o homem toma inscrição nas fórmulas proposicionais pela função fálica, havendo, no entanto, uma exceção, um limite, que é a existência de um x para o qual a função fálica é negada.

Do lado das mulheres, as fórmulas proposicionais indicam que:

1) Não existe ao menos um x para o qual não se aplica a função fálica a x .

2) Para não-todo x é verdadeiro que a função fálica se aplica.

O que Lacan indica com tais proposições é que há um ser que, ao se inscrever do lado direito da tábua da sexuação, não permitirá nenhuma universalidade. Notemos que, diferentemente do quadrado lógico proposto por Aristóteles, no qual as proposições universais estão acima das particulares, na tábua da sexuação de Lacan as particulares estão acima das proposições universais. O motivo para isso pode ser compreendido no enunciado seguinte: “O todo repousa portanto, aqui, na exceção colocada, como termo, sobre aquilo que, esse Φx , o nega integralmente” (Lacan, 1985c/p. 107). Neste sentido, o que Lacan aponta é que a exceção faz a regra, ou seja, existe pelo menos um, tal que a função Φ (fálica) não se aplica, havendo pelo menos um que não está submetido à ordem fálica. Tal exceção vai levar o restante ao universal, ou seja, todo o restante está submetido à ordem fálica.

É um retorno que Lacan faz ao mito da horda primeva que Freud apresenta em “Totem e tabu” (Freud, 2012/1912-13) pela via das proposições lógicas. O pai primevo é a exceção que submete todo o restante da horda. No lado da mulher, o fato de haver a proposição “não existe ao menos um que não esteja submetido à ordem fálica” e “não-todo x (mulher) está na ordem fálica”, propõe que, se os homens estão todos submetidos à castração, mas as mulheres não estão, então não há relação sexual, no sentido de que não há reciprocidade, não há paridade no que identifica o homem e a mulher. Além disso, no lado da mulher não existe universal “para toda mulher”, existindo, na verdade, o “não-toda mulher”. Temos, assim, que há universal para o homem, mas não há universal para a mulher. A mulher, o universal da mulher, não existe (\forall). Neste sentido, ao abordar os mitos no Seminário 17, Lacan (1992/1969-70) afirma que eles não teriam outro sentido a não ser o enunciado do impossível, enunciado que ele teria reduzido à forma do matema. A redução de que se trata é justamente a redução lógica, a transcrição dos mitos nas formas dos matemas. É isso o que vemos na tábua da sexuação, as fórmulas da mitologia freudiana.

A referência fálica é o que orienta as fórmulas da sexuação, pois, conforme estabelece Lacan (1985c/1972-73), a experiência analítica dá testemunho de que

tudo gira ao redor do gozo fálico e, ainda, de que a mulher se define pela posição não-toda no que se refere a tal gozo. E é exatamente em função dessa posição não-toda da mulher em relação ao gozo fálico que dizemos ser impossível colocar-se a relação sexual. “O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro como tal” (Lacan, 1985c/1972-73, p. 18). O caráter fálico aponta para o fato de o falo ser a potência que poderia preencher a falta, mas acaba por ser o significante de uma perda primordial, como já vimos antes. A impossibilidade de se colocar a relação sexual é o que escora os avanços do discurso analítico e possibilita a ele determinar o estatuto dos outros discursos.

Segundo Žižek (2017/2005), a proposta da não relação sexual se refere, nomeia, um impasse, uma questão aberta que resiste às tentativas de simbolização. As tentativas de traduzir simbolicamente a diferença sexual fracassam, pois é justamente a impossibilidade de nomear essa diferença que está em jogo. O que se exclui do sistema hegemônico atual não é o que de fato está barrado. Por isso, temos assistido a uma multiplicação de classificações de gênero, mas que nunca dão conta da totalidade, pois o real se impõe e escapa de qualquer classificação. O real, afirma Žižek (2017/2005) é o X renegado pela visão humana distorcida da realidade, mas que, como uma espinha na garganta, contamina os ideais simbólicos, trazendo a eles inconsistência e forçando-os à contingência. Não existiria, neste sentido, nada que escapasse da contingência das práticas simbólicas, ou seja, não contamos com um Outro que garanta total consistência de uma prática simbólica qualquer. Não se trata, o real, de um termo técnico que designa o limite da conceituação. Para o autor, o próprio campo social se constitui pela exclusão do real. E uma das tentativas de excluir o real é criar imaginariamente um inimigo ao qual se possa atribuir a culpa pelo próprio infortúnio. Mesmo a celebração da diversidade multicultural de estilos de vida estaria baseada no Um subjacente, obliterando a diferença e as lacunas antagônicas entre sujeitos.

7.3 O social (im)possível

A mesma prescrição de impossibilidade em fazer Um que a linguagem estabelece para homem e mulher, assinala Lebrun (2009), pode ser deduzida para o

coletivo. Pelo fato de falarmos, há uma muralha que nos mantém juntos como *falasseres*, e nos separa, a um só tempo, não havendo possibilidade de complementaridade. A repartição do quadro da sexuação indica as duas possibilidades de laço social. A primeira delas é a maneira dos homens entre si, que constitui o universal, havendo um elemento que escapa, o que ocorre quando há um chefe, o ao menos um, exceção, de um lado, e o restante do outro. Por outro lado, compondo um conjunto sem chefe, como as mulheres entre si, supõe-se a ausência de exceção e o não-todo que se segue. Por não haver exceção também não há, do lado direito, conjunto fechado, não havendo a classe mulher, mas apenas uma a uma mulher.

O primeiro poder, como vimos em “Totem e tabu”, funcionou de acordo com o modelo da esquerda do quadro da sexuação, havendo um chefe da horda, o pai primevo. Modelos de funcionamento de coletivos e sociedades conforme a parte direita do quadro só surgiram com a modernidade e as democracias, o que também deu vez ao surgimento de regimes totalitários. Isso se deu porque, ao viver coletivamente sem uma exceção, abriu-se uma dialética entre aqueles que vivem do lado homem e os que vivem do lado mulher, sendo o lado homem interpelado pelo modo de vida que se passa entre as mulheres. Este “perigo” para quem ocupa o lugar da exceção exigiu uma estratégia de conjugação do feminino, em silêncio até então. O totalitarismo ideológico foi a estratégia eleita, na qual, em vez de um poder tirano, houve o convencimento de que o que ele diz é conveniente para se fazer o Um. Foi o período em que ascenderam os regimes totalitários, como o nazismo.

Nos dias atuais, o que vivemos com a mutação dos laços sociais é o totalitarismo do Outro, o que Lebrun (2009) também chama de *entodamento*. Para o autor, a mutação atual do laço entre os humanos pode ser lida como uma passagem de um funcionamento ao modo do lado esquerdo da tábua da sexuação para um outro conforme o lado direito, dessolidarizado com o lado esquerdo. Isso significa a passagem de um mundo incompleto, logo, regido pela lei do desejo, e consistente, visando o coletivo, para outro não marcado pela exceção, que se porta como se fosse completo, orquestrado pelas modulações do gozo, e inconsistente, preocupado tão somente com o particular. Enquanto o totalitarismo orquestrado por um líder pode ser visto como totalitarismo do Um, o que temos agora é um totalitarismo do Outro,

um laço social que pretende se livrar da divisão, funcionando em um regime do um por um, lado direito da tábua lacaniana. A divisão que outrora se inscrevia apenas no lado esquerdo, separando o *ao-menos-um* dos demais, estabelece-se de outro modo, entre os dois lados, marcando a irredutibilidade da divisão. Isto implica dizer que a parte superior das fórmulas da sexuação propõe uma ordem lógica do limite ao qual se submete o laço social. A linguagem comporta uma inadequação incontornável, unidade impossível sem conter um fora, uma alteridade irrevogável, vício de estrutura irredutível (Lebrun, 2009), obrigando os seres falantes a se encaminhar para o Um sem jamais alcançá-lo, visto que o Outro impede que tal unidade se efetue. “Estamos, aqui, perante aquilo que aparece como a própria fundação do laço social: uma divisão irredutível e originária, prescrita por nossa aptidão à linguagem” (Lebrun, 2009/p.153).

Quando a sociedade se pretende livre da exceção, livre da divisão entre um e os demais, depara-se com o fato de, na ausência da exceção necessária, não haver conjunto fechado possível, não havendo, por conseguinte, possibilidade de exceção contingente, a qual precisa do conjunto constituído para se excluir. Para Betts (2014), é inevitável que todos que compartilham uma língua participem de um laço social em que a violência simbólica estabelece o que deve ser excluído e a diferença passa a ser alvo da hostilidade e do ódio. Recusar tal violência fundadora de uma cultura ou atribuir-lhe a outra, estrangeira, implica cada vez mais intolerância e violência real. Assim, ao se considerar cada vez mais afeita à singularidade, ao não admitir a exceção, uma sociedade não permite que a exceção contingente, o singular, possa comparecer. Do ponto de vista da lógica, a exclusão da exceção contradiz a pretensa autonomia adquirida de imediato, sem passar pelo trabalho de separação entre o um e todos os outros. Pretender se livrar do *ao-menos-um* condena o singular a uma eterna busca por reconhecimento identitário, sem dispor do que torna tal identidade possível.

Lebrun (2009) propõe que as fórmulas da sexuação permitem que façamos uma leitura do político, sendo este definido como aquilo que permite a convivência social. A linguagem, como repetidamente enunciamos, impõe a todos uma perda, mas a forma como cada um é afetado por esta perda, que consiste na castração, é única, obrigando a todos a conviver com esta diferença, tarefa impossível pois

inesgotável. Daí Freud (2018a/1937) ter considerado governar um dos ofícios impossíveis. Impossível, explique-se, pois, como psicanalisar e educar, lida com o limite do sujeito na ordem da linguagem, alcança o real que faz com que tais ofícios permaneçam sempre insuficientes, parciais e limitados.

Na história, inicialmente tivemos a vida regulada conforme o lado esquerdo da tábua da sexualidade, havendo subordinação e hierarquia na organização da vida coletiva, ficando a exceção no lugar privilegiado, o que permitia a existência do político. Atualmente, como já dito, a sociedade parece funcionar no modelo do lado direito, não havendo verdadeiro laço social, mas um funcionamento ao modo do um por um. Isto permite que se elimine o funcionamento do político, conforme o modelo do ao-menos-um, existindo apenas a política, no modelo do um por um.

Antes tínhamos a exceção como necessária e determinante, a qual permitia o singular comparecer. Tal comparecimento é possível quando o ao-menos-um aponta para a incompletude, sendo esta necessária para que cada um busque o singular. É esta exceção que se coloca como ponto de apoio para que a exceção contingente, que dá lugar ao singular, compareça. Hoje a exceção muitas vezes é desnecessária, o que impede até mesmo que os sujeitos acessem o singular. Interessante seria se pudéssemos manter a exceção como necessária, podendo o sujeito se excetar, assentando sua singularidade.

A não prevalência do modelo da exceção faz o político sair da posição determinante, instituída, e se situar na dimensão instituinte. Permanece atuante, mas permite um questionamento da existência de um projeto coletivo, flertando com sua prescindibilidade. Essa posição do político é compatível com a possibilidade de os sujeitos estabelecerem suas próprias vias, sua singularidade, mas há o risco de se entender que o político se tornou obsoleto por não encarar mais sua tarefa como impossível. Acredita-se na política na qual tudo é possível. Isto inclui pensar poder livrar-se da disparidade entre o singular e o coletivo, ilusão grosseira na qual o impossível desaparece. O não reconhecimento da disparidade entre as duas categorias, para Lebrun (2009), é o evitamento do impossível, evitamento do confronto com o real na esfera política, coletiva.

Um fenômeno observado recentemente, nestas sociedades não mais ordenadas pelo Um da exceção, nos trouxe Ramírez (2019) e aponta para as

consequências dessa tentativa de prescindir do ao-menos-um. Trata-se do fenômeno da autossegregação, no qual se concretiza a tentativa de ofertar felicidade a determinadas comunidades através do isolamento, do afastamento da presença do Outro, sob a insígnia da fraternidade. O autor considera que o século XXI é o século da fraternidade, mas a custo do sacrifício das singularidades e da segregação daqueles que ficam de fora. É a atualização do enunciado de Lacan (1992/1969-70), ao nos dizer que não há outra origem para a fraternidade que não seja a segregação. Tal cenário deságua na questão do real irreduzível e marca da incompletude e nas tentativas humanas de reduzir as dificuldades da convivência coletiva. Por mais que a sociedade tenha reduzido as interdições ao gozo e se tornado mais hedonista, não há, paralelamente, uma redução da insatisfação. O mal-estar é impregnado de um real sem lei que não se deixa capturar por pactos simbólicos, impedindo qualquer discurso de furá-lo. Assim a civilização se depara com momentos críticos nos quais o ódio e a pulsão de destruição podem se disseminar.

Aí é que a psicanálise, como experiência, pode ocupar seu lugar e assumir sua responsabilidade em reconhecer os sinais de que caminhamos pelas vias do ódio. A começar pela análise pessoal, onde cada um pode abordar sua dimensão real, percebendo como a subjetividade se ordena entre identificação e pulsão (Ramírez, 2019). Ao retrazar como se deram as suas identificações, localizar os significantes mestres que lhe forjaram e que regem seus modos de gozo e seus circuitos pulsionais, cada sujeito se faz responsável por suas próprias vias de gozo, podendo abandonar a vontade de regular o modo como o Outro goza e que é inconveniente para ele. Fazendo vacilar as identificações, o estatuto do Outro se modifica, fazendo deste Outro inconsistente, revelando a miragem do Um unificador. A análise permite ao sujeito perceber que a verdadeira figura do Um porta a marca do real e é Um-só.

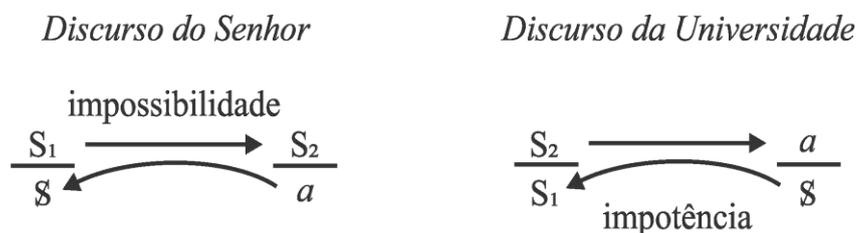
7.3

O discurso do analista interroga o ódio

Os discursos são diferentes maneiras de o sujeito lidar com a instância do impossível, do real. Vamos agora retomar os discursos propostos por Lacan

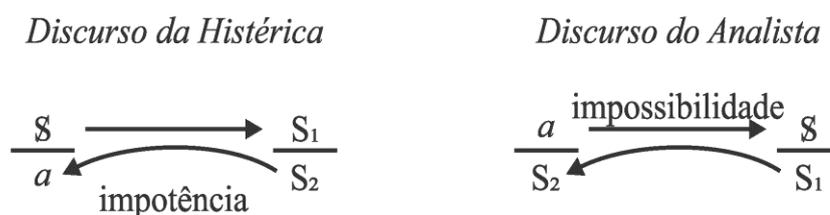
buscando evidenciar a particularidade do discurso analítico no que diz respeito ao impossível. Em seguida, propomos retomar o discurso capitalista em sua relação ao ódio, como também já apreciamos em outro capítulo, mas agora com a intenção de mostrar como o discurso analítico pode fazer furo inclusive no discurso capitalista, o que se mostra, por consequência, uma via de compreensão da abordagem do ódio na experiência analítica. No Seminário 20, os discursos aparecem da seguinte forma:

Figura 9

Os quatro discursos

- se esclarece por regressão do:

- se esclarece por “progresso” no:



Fonte: Lacan, 1985/1975, p. 27

Sendo que:

Figura 10

Os lugares e termos dos discursos

Os lugares são de:

o agente
a verdade

o outro
a produção

Os termos são:

S_1 , o significante (sê-lo) mestre

S_2 , o saber

$\$$, o sujeito

a , o mais-gozar

Fonte: Lacan (1985/1975, p. 27)

Estando suficientemente delineado o de que se trata o real enquanto impossível, vamos agora entender porque o discurso analítico é aquele que, dentre todos os outros, conta com o real impossível, sendo o discurso que, conforme Silveira (2013), inicia-se dando ao real uma posição privilegiada, apontando para uma falta de saber no Outro. Isto ocorre porque, diferentemente dos outros discursos, o discurso psicanalítico parte de um agente, a , que demanda perda de gozo do outro, o dominado no discurso, lugar ocupado pelo sujeito barrado, marcado pela falta.

O analista no lugar de dominante do discurso enquanto objeto a , requer que o outro perca gozo, logo, produza o a-mais-de-gozar, extorsão de gozo em função da impossibilidade de tudo simbolizar (Dias, 2017). A impossibilidade colocada entre analista enquanto agente dominante e analisando enquanto outro dominado do discurso é a não exclusão da necessidade de gozo do sujeito, não podendo este ser curado de seu gozo. Partir do real é a política do discurso do analista, política do objeto a , causa de desejo. Isto faz o discurso analítico ser o avesso do discurso do mestre, avesso à dominação, insistindo sempre na falta de saber do Outro que possa completar o sujeito.

A impossibilidade não é uma exclusividade do discurso do analista. Todo discurso é atravessado pelo impossível. No discurso do mestre, o impossível se coloca entre S_1 (agente) e S_2 (outro), indicando ser impossível ao significante mestre dominar todo saber do outro. No discurso da histórica, o impossível se coloca entre $\$$ (agente) e S_1 (outro), significando que o agente demanda do outro um saber que dê conta de sua falta, mas que o outro é incapaz de preencher. No discurso universitário, o impossível diz respeito ao fato de o agente S_2 propor um saber ao sujeito que o adapte aos ditames da sociedade, o que, visivelmente,

fracassa, dando azo ao avanço do capitalismo de produção. Quanto ao discurso do capitalista, já o abordamos anteriormente, de modo que vamos nos deter agora ao discurso do analista, como propusemos naquele momento da pesquisa.

A diferença do discurso analítico, como apontamos acima, é contar com o real impossível desde seu início. Mas o que isso quer dizer, precisamente? Quer dizer que o agente do discurso psicanalítico, o analista, convoca o sujeito a se haver com o impossível, enquanto os outros discursos insistem em buscar ou dar uma resposta, preencher o impossível. Enquanto o discurso analítico provoca o impossível, os demais buscam tornar possível o impossível, recusando a preservá-lo. Todavia, é uma tarefa inócua, uma vez que o impossível persiste, mantendo a impossibilidade de uma realização plena. O discurso analítico pressupõe a incompletude e “coloca o pior em pauta, e por isso possibilita fazer furo” (Dias, 2017/p. 70). Betts (2014) aponta que o laço social contemporâneo é marcado por uma violência organizada pelo discurso capitalista e pelo discurso da ciência. O discurso capitalista considera o sujeito do inconsciente ou sujeito do desejo tão somente um consumidor manipulável pela via de sua potência fálica, alienado no gozo consumista dos objetos que o mercado oferece. A ciência e seu discurso se fundam sobre a forclusão do sujeito do desejo ou sujeito da enunciação. Apenas o discurso do enunciado é reconhecido, não havendo possibilidade de comparecer furado. O discurso do analista possibilita recolhermos o sujeito do desejo foracluído pelo discurso universalizante da ciência ou mercantilizado pelo discurso capitalista.

Não vamos avançar na análise dos discursos segundo Lacan, pois nosso interesse ao abordá-los foi compreender como o discurso analítico pode pretender uma abordagem lúcida do ódio, não tentando, como outras vias, eliminá-lo. Neste sentido, sempre que o ódio comparece, abertamente ou camuflado nos sintomas, nos atos, as vias eleitas pelo analista são sempre as da não resposta em vez da tentativa de encontrar um sentido. Mesmo que atue na via da clínica do sintoma, o questionamento visa sempre a escanção do discurso e nunca o encontro de uma resposta, compreensão quanto ao ódio do sujeito. Vimos, no início da pesquisa, que o ódio primordial, seu endereçamento, é ao vazio em que implica a fala (Lebrun, 2008). Agora, podemos afirmar que o discurso analítico sustenta justamente o limite imposto a todo ser falante. Em vez de remeter o sujeito a uma verdade sobre seu

ódio, o analista questiona as possíveis verdades e o efeito disto pode ser a perda do vigor dessa paixão, uma vez que as certezas do sujeito vão sendo quebradas, não havendo mais em que apoiar ou justificar seu ódio, o que é diferente de eliminá-lo, tarefa impossível.

Vimos também, em nossos apontamentos introdutórios, como Lacan (1986/1953-54) nos propõe compreender a paixão odienta como resultado da ausência da barra entre significante e significado do signo linguístico por ele subvertido do campo da linguística, propondo que o sujeito vivencia as experiências decorrentes do ódio como certeza, estando descartada qualquer referência à impossibilidade – pois o que ocorre no discurso psicanalítico é colocar em xeque esta verdade, única via possível para que algo novo possa surgir. Lacan (1992/1969-70, p. 184) assim se manifesta: “[...] estarmos sempre às voltas com a dimensão do amor à verdade, dimensão que nos faz deixar escorregar completamente por entre os dedos a impossibilidade do que se mantém como real [...] eis o que necessita a referência ao que o discurso analítico felizmente nos permite vislumbrar”.

Interessante destacar que a produção do discurso analítico é S_1 , dominante no discurso do mestre. Isso significa que o discurso analítico produz o discurso do mestre? Sim, mas com uma configuração diferente, uma vez que, como Lacan (1972b) propõe em sua “Conferência de Milão”, o discurso analítico faz um pequenino melhor uso de S_1 , justamente por, no processo experienciado pelo sujeito, a verdade ser questionada, dando lugar a algo novo. Uma verdade, podendo sempre ser questionada, propicia ao sujeito uma descrença quanto à lei à qual está alienado. Um relato paradigmático quanto a isto e que nos remete ao que vimos antes como o corte no ato analítico foi trazido por Suzanne Hommel em documentário dirigido por G. Miller (2011). Suzanne, nascida em 1938, viveu os horrores do holocausto e da guerra, o que a impôs extremo sofrimento. Tendo se tornado paciente de Lacan, dirige a ele, desde o início de sua análise, apelo pelo fim desse sofrimento, o que desde os primórdios do trabalho constatou ser impossível. Em uma sessão, ela conta um sonho e relata que acordava todos os dias às 5:00 da manhã, acrescentando que era neste horário que a Gestapo invadia as casas à procura de judeus. “Nesse momento, Lacan se levantou como uma flecha de sua poltrona, veio na minha direção e me fez um carinho muito doce no rosto”, contou Suzanne já trazendo o

entendimento que lhe veio: “*geste a peau*”. O ato de Lacan transformou a Gestapo em gesto carinhoso. Embora a paciente não tenha se livrado da dor, pode fazer um “pequenino melhor uso de S1”, traduzido, no caso dessa paciente, em um apelo à humanidade proferido pelo analista.

Conforme Žižek (2017/2005), o horizonte final da ética lacaniana não deve ser visto como uma dívida sem fim para com uma alteridade inalcançável. O ato analítico seria correlato a uma suspensão do Outro como aquele que nos interpela e ao qual temos que responder como quem deve. Neste ponto, devemos retomar o que trouxemos no capítulo sobre o ódio na subjetividade contemporânea e avançar a partir do que ali desenvolvemos fazendo relação com o que investigamos quanto ao discurso do analista, cuja relação com o impossível, acreditamos, tenha sido suficientemente explorada no que diz respeito ao nosso interesse nesta pesquisa.

No momento atual da história, temos o discurso do capitalista como dominante na constituição dos laços sociais. O ódio, por sua vez, está imbricado neste contexto, no qual o gozo do Outro como diferença é silenciado por saberes que produzem certa identidade. Tal identidade é fomentada, na via do discurso do capitalista, pela ciência que, “em seu funcionamento cego, abre caminho para o ódio, para a segregação” (Vieira, 2001/p.180). Mas o que o discurso do psicanalista pode pretender, frente ao discurso do capitalista? Ao partir do real, do impossível, o discurso do analista faz frente ao discurso capitalista que, lançando mão de suas latusas, objetos capturadores do desejo, procura tamponar a dor de existir e o ódio inerentes à falta enquanto condição do falante no mundo. Ao estabelecer, enquanto produção, um S1 atravessado pelo impossível, temos o que Lacan considera um melhor uso de S1, no qual a verdade é questionada. Betts (2014) considera que a função do psicanalista é apontar o impossível, abrindo caminho para a simbolização da falta, o que permite ao sujeito do desejo ocupar seu lugar e reduzir as ilusões com que o laço social procura recobrir a falta. Este caminho é sempre singular, pois cabe a cada um recortar os significantes que delimitam as bordas do impossível a partir da repetição sintomática.

O discurso do analista, ao questionar a verdade da lei, que em nossa sociedade é a lei do capitalismo, provoca uma descrença no sujeito quanto a esta lei que o aliena, criando uma margem de liberdade que possibilita furar qualquer tipo de

totalitarismo, tanto do discurso capitalista quanto dos outros discursos. Neste sentido, se o ódio ao ser e sua captura pelo ódio nosso de cada dia, o ódio invejoso, é uma tentativa imaginária de sobreposição ao real, consistindo exatamente nisto uma forma de totalitarismo, tentativa de eliminar a diferença e o impossível da não relação, o discurso do psicanalista só pode furar tal tendência totalitária, elucidando ao sujeito o fato de o real fazer limite ao simbólico, levando-o a experimentar, a viver, o impossível, elevando-o, nas palavras de Bousseyroux (2012), à categoria de experiência possível de se viver. Ao evitá-lo, o sujeito permanece na impotência. Quanto à impotência, Lacan (1992/1969-70) a situa na parte inferior dos discursos, relacionando o lugar resultante do trabalho, a produção, e o lugar da verdade. Afirma-se com isso que o que se produz com o discurso é sempre impotente em mostrar a verdade de tal discurso, não havendo, assim, relação entre produção e verdade. Neste sentido, evocar o ódio na análise é permitir que o sujeito, ao implorar certezas que a linguagem não proporciona, se coloque mais próximo do real, o qual, conforme Gori (2006), só poderia ser renunciado caso se repudiasse a ex-sistência.

8

Ódio e desamparo

Se o sujeito faz “um pequenino melhor uso do S1” como resultado do submetimento ao discurso analítico, é porque está atravessado pelo impossível, na via de afirmação do real. Com isso, em vez de se fazer inconformado e impotente, odiando ainda mais, poderá se haver melhor com esta condição de todo ser falante, a incompletude, a ausência de resposta, a não relação sexual, o que implica operar pela via da impossibilidade em vez da impotência. E, neste mesmo percurso, encontra vias para lidar com esta dimensão odiosa a qual, quanto mais é reconhecida, menos exige formas violentas de satisfação. Propomos aproximar este avanço no sentido do real como forma de o sujeito se ressituar frente ao desamparo sem dele se proteger, pois, como bem aponta Zaltzman (2007), é na tentativa de se proteger do desamparo que os humanos, muitas vezes, cedem à barbárie. Neste mesmo sentido, Zizëk (2002) aponta que assistimos atualmente a um certo flerte da sociedade com o real mas que, no fundo, trata-se de uma tentativa de se livrar dele. Sendo assim, a identificação com gestos heroicos daqueles que assumem a obscenidade do poder, travando lutas contra o inimigo – o terrorista, o imigrante, o comunista, o favelado, o menor infrator – se trata de um fundo de ódio que ressurge no combate à ameaça daquilo que se apresenta como antagônico, fora do Um conveniente. O autor propõe, por outro lado, opor a esta paixão reacionária ao real uma outra, progressista, que possa operar com o real e não insistir na tentativa de eliminá-lo. Mas como podemos pensar em tal empreitada a partir da perspectiva da psicanálise?

Lacan (1988/1959-60), ao abordar a dimensão trágica da experiência psicanalítica, nos remete à personagem Antígona, de Sófocles, cujo desejo de realizar o funeral do irmão, proibido pelo rei Creonte, levou-a até as últimas consequências, sendo ela mesma, por isso, condenada a morrer. A vida de Antígona só é abordável, só pode ser vivida a partir do limite em que ela já perdeu a vida, estando para além dela mesma, mas de onde pode vê-la e vivê-la sob a forma do que se perdeu. Antígona é a representação do que seria operar com o real. A personagem ilustra a relação do ser humano com aquilo de que é portador, o corte

significante, podendo a partir dele, contra tudo e contra todos, ser o que é. Ao se opor às leis da cidade e se orientar pela lei do seu desejo, a heroína leva às últimas consequências a responsabilidade pelo próprio desejo. Neste sentido, Lacan (1988) estabelece que o desejo humano permanece em relação fundamental com a morte. A relação com a morte trata de se relacionar com o corte, a falta do significante, o impossível de dizer. O término da análise, para ele, deve levar o sujeito a se confrontar com a realidade da condição humana. Nesta relação consigo mesmo que é a própria morte, no sentido da morte significativa, o homem não deve esperar a ajuda de ninguém. Conforme aponta Safatle (2016), trata-se de forjar corpos produzidos pelo desamparo, em contínua despossessão e desidentificação, sem eu comum e unicidade, marcado por contingências que desorganizam normatividades. É uma apreensão do desamparo enquanto produtor de corpos em errância, desprovidos da capacidade de estabilizar o movimento próprio aos sujeitos, sempre reinscrevendo partes de uma totalidade. Esta é a morte com a qual nos relacionamos enquanto sujeitos desejantes, acatando o fato de não haver estabilidade possível, sendo esta alcançável apenas quando da morte primeira, morte do corpo a partir da qual o homem já não pode nada dizer. Para seguirmos com tal perspectiva, reconheçamos inicialmente como o desamparo foi teorizado por Freud.

8.1 **Que desamparo é este?**

O *Hilflosigkeit* aparece desde os primeiros textos freudianos. Embora não tenha sido elevado a conceito metapsicológico, inscreve-se como fundamental na estruturação do psiquismo. É no “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1969b/1895) que o termo comparece como expressão da total dependência da criança em relação ao *Nebenmensch*, o “humano ao lado”. O estímulo endógeno – precursor teórico das pulsões – do bebê necessita de descarga, cessando apenas mediante certas condições realizadas no mundo externo e que ele próprio não tem condições de cumprir. Sendo assim, é o outro que realizará esta ação específica, marcando a condição do aparelho psíquico de se apoiar em um elemento estrangeiro ao próprio sistema. Ao ser ajudado por um outro que executa a ação específica, o *infans* desamparado fica em posição de executar no interior do seu corpo a atividade

necessária para remover o estímulo endógeno, sendo a totalidade deste evento a experiência de satisfação (Freud, 1969b/1895). Contudo, seguida a esta experiência, quando o aparelho recebe novamente uma quantidade de estímulo e reaparece o estado de urgência ou desejo, o bebê reconstitui o objeto de satisfação alucinatoriamente, ao que se segue uma ação reflexa que produz um desapontamento. A ajuda alheia, no primeiro momento de satisfação, está relacionada à urgência do humano frente a algo que não consegue resolver nem se desvencilhar. Este seria, conforme Torres (2011), o ponto zero do humano, associado ao desamparo primordial. Ao choro do desamparado, o outro atribui um sentido e erige uma demanda. Os eventos posteriores, alucinatórios, decorrem do funcionamento do aparelho desencadeado a partir da experiência primordial. Depois disso, na presença do que Freud (1969b/1895) chamou de desejo, o que se visa é reencontrar o objeto a cada nova experiência, ou seja, desejo como reevocação da experiência de satisfação. Não se trata de encontrar um objeto que corresponda ao representado a partir dos primeiros trilhamentos, mas se convencer de que o próprio objeto será encontrado, que de fato ele estará lá (Freud, 2011a/1925).

Aprofundando a noção de ação específica do “Projeto” freudiano, Torres (2011) esclarece que a alteridade, este outro que auxilia o sujeito, ainda é uma presença bastante difusa, de modo que podemos falar em uma constituição do sujeito e do objeto neste momento inaugural. Por não haver ainda, de fato, um objeto, Lacan (1988/1959-60) assimila esta alteridade a *Das Ding*, ponto de extimidade que encarna a vivência de uma satisfação, não se tratando de um endereçamento, mas a origem do Outro e do sujeito, Outro ao qual esse sujeito quer retornar a cada experiência de satisfação, não sendo, como já enfatizamos, jamais reencontrado. Logo, o objeto visado pela ação específica não pode ser encontrado em objetos empíricos, o que expõe a inadequação de tais objetos ao desejo. Daí Lacan (1988/1959-60) nos esclarecer que os trilhamentos que produzem vias de facilitação, *Bahnung*, só poderem desencadear satisfação alucinatória. Cria-se, assim, uma percepção falsa da realidade, estando o humano predestinado a repetir tal evento, de modo que a ação específica é incapaz de encontrar o objeto adequado, estando sempre aquém do esperado, o que justificaria o princípio da repetição

freudiano. O fato da dependência em relação a um outro humano, primordialmente a mãe ou quem estiver no exercício da função materna, para a execução da ação específica seria a fonte, para Freud (1969b/1895), de todos os motivos morais, o que implica uma ligação absoluta ao outro, quase sempre em sua dependência. No entanto, mesmo quando um outro humano se coloca a executar a ação específica, é possível que também este outro seja impotente para conter o risco de morte e o sofrimento (Costa, 2007).

Se, após o nascimento, é o outro que garante a sobrevivência do humano, essa garantia não é perene, mas o desamparo, sim. As respostas que este humano próximo oferece ao sujeito são sempre incompletas, sendo ele próprio, este outro, apenas parcialmente assimilável, restando sempre algo fora, de modo que a apreensão da realidade é marcada, desde a origem, entre o que pode se inscrever como traços mnêmicos, representações, e o que permanece fora, núcleo em torno do qual vão se assentando tais representações, o que leva Lacan (1988/1956-60) a criar o neologismo *êximo* para falar de algo que é o mais íntimo do sujeito mas ao mesmo tempo está no exterior.

Julien (1996) destaca, no texto freudiano de 1895, as duas vertentes dessa alteridade constituinte do psiquismo humano. Inicialmente há o Outro, com o qual lidamos desde os primórdios, o qual Freud nomeou *das Ding*, e além dele há o próximo, este *Nebenmensch*, nosso outro semelhante. O primeiro se impõe como estrutura constante, unido como coisa, não passível de apreensão, enquanto o outro pode ser compreendido por um trabalho de recordação. O autor propõe que essas duas faces do Outro podem ser pensadas como semelhante e próximo. O semelhante é o meu outro, suposto como passível de me compreender e ser compreendido. Já o próximo está fora do significado, estranho e estrangeiro a mim mesmo, incompreensível, que não posso circunscrever. Esta segunda face compareceria sob o signo do capricho, do arbítrio, na total falta de crença ou moral que possa conferir alguma garantia. O semelhante permite ao sujeito guiar-se na vida segundo o princípio do prazer-desprazer, sendo o bem do outro e o dele próprio uma coisa só. Eu e o outro queremos o bem reciprocamente, estando ambos reunidos sob o mesmo bem. Já o próximo, o Outro, o real da coisa, é sem referência, de modo que nunca se sabe o que quer de mim. Aí estaria situada a questão freudiana, quando “o sujeito

se depara com o enigma do gozo do Outro – não do prazer, [...] mas daquilo que Freud denomina mais além do princípio do prazer, ou seja, em bom português, o gozo” (Julien, 1996, p. 43). Freud (2010f/2019) desenvolve essa dualidade ao nos apresentar a ideia do *Unheimlich*, o inquietante ou estranho, que causa uma sensação perturbadora justamente pelo fato de remeter a algo já conhecido, familiar, porém estranho. O mesmo objeto que se apresenta como íntimo pode comparecer com nuances assustadoras, reascendendo o estado de desamparo frente ao desconhecido, “*Unheimlich* seria tudo que deveria permanecer secreto, oculto, mas apareceu” (Freud, 2010f/1919, p. 338), ou seja, algo recalcado, que se alienou do psiquismo, mas retorna e impõe ao sujeito lidar com aquilo para o que não estava preparado.

Por outro lado, Freud (2014b/1926) também afirma que, sempre que se depara com situações em que precisa se separar do outro, há um retorno no sujeito da angústia mais primordial do nascimento que decorre do desamparo. Tal condição é inelutável e aponta para a total falta de garantias do funcionamento do psiquismo, o que o humano tem de enfrentar ao se livrar de todas as ilusões protetoras (Freud, 2010g/1930), encarando o fato de que seu desamparo não pode ser remediado. Tudo isso nos remete à asserção de que o desamparo é estrutural, faz parte do psiquismo, que sempre se há de suportar situações para as quais não se está preparado para lidar. Destas situações, que podemos chamar de formas de mal-estar apontadas por Freud (2010/1930), e que o sujeito deverá enfrentar ao longo de toda vida, a fragilidade do próprio corpo, as catástrofes da natureza e a relação com os outros carregadas de violências e insatisfações, esta última é a que, inevitavelmente, nos defronta com situações permanentes de desamparo frente às quais a cultura e os laços sociais são insuficientes para evitar.

O desamparo, para Freud (2010/1930), é o protótipo das situações traumáticas que o sujeito vivencia ao longo da vida, pois sempre que o adulto passa por tais situações há o surgimento da angústia, fazendo-o defrontar-se com a impotência do desamparo infantil originário. Neste estado primordial em que o bebê depende de um cuidador, temos a constituição do sujeito inserido no laço social, o qual só é possível em função da linguagem que se coloca como o Outro entre o sujeito e seu semelhante, relação que se dá imersa na cultura. Assim, a cultura,

conforme Rassial (2006), substitui a função materna quando o sujeito se depara com o desamparo, oferecendo vias simbólicas e imaginárias para que ele se reconheça e estabeleça uma identidade. No entanto, afirma Betts (2014), a cultura também herda o supereu parental e seus deveres. Além disso, herda a função paterna que permite sermos criativos diante do impossível, uma vez amparados pela função materna. Isso permite ao humano a invenção de novas formas de viver. Desse modo, o desamparo é a experiência em torno da qual o sujeito e o laço social se constituem estruturados em torno do impossível.

8.2 Afirmando o desamparo

Neste sentido é que precisamos pensar na experiência da análise não como promessa de restituição do objeto perdido, oferta de respostas à indagação do sujeito sobre si e sobre o outro, mas permitir a ele se reposicionar frente ao seu mal-estar e ódio a partir do desejo oriundo do encontro com o Outro. Este encaminhamento nos permite seguir na tentativa de compreender o que seria afirmar o desamparo.

Nosso intento se apoia em uma longa discussão que encontramos no trabalho de Safatle (2016) o qual, a partir dos mesmos textos freudianos que trouxemos para situar a noção de desamparo, traz sustentação ao ponto de vista que defendemos. O autor entende ser transformador, a partir de Freud, compreendermos o desamparo como um afeto político central. Da afirmação do desamparo adviria a emancipação, sendo aquele um afeto “contra o qual não se luta, mas algo que se afirma” (Safatle, 2016, p. 18). Em vez de transformar o desamparo em medo, angústia social, seria possível partir dele para afirmar a contingência e a errância, dispositivos potentes para se pensar uma transformação política. O que estaria contido em tal proposição é a ideia de que há um aprisionamento do desamparo na lógica da neurose ao apelar por reparação, demanda de cuidado. Seria preciso retirar o desamparo dessa prisão como via de emancipação.

Apostar no desamparo é tomar o sentido da criação de vínculos que ultrapassem a demanda por amparo, abrindo-se a afetos que despossuam o sujeito de predicados que o identifiquem. É permitir-lhe assimilar que o Outro não dispõe do significante que responda à sua questão acerca de si próprio. É confrontá-lo com

a impotência como expressão de desabamento de potências que produzam sempre os mesmos atos. Trata-se de construir um corpo sem eu, sem unicidade, marcado pela contingência. Safatle (2016) nos aponta um horizonte antipredicativo, sendo os predicados de um sujeito aquilo que se pode dele proclamar. Estamos voltando o olhar, neste sentido, ao que não se pode dizer de um sujeito, ao corte que abordamos anteriormente, à indiferença não enquanto desafeção mas como zona de indiscernibilidade, confrontando-o com um tipo de reconhecimento que abole predicados, desdobrando-se com vínculo inconsciente, com sua temporalidade inconsciente, estranha à visibilidade consciente, distinta do princípio de causalidade própria à consciência enquanto modalidade de presença. “Em outras palavras, por mais sacrificada que ela seja, o Outro não devolve a sua vida ao sujeito. O Outro lhe responde: S (A)” (Lacan, 2013/1958-59, p. 323).

Estamos nos aproximando, com tais asserções, daquilo que constitui a própria ética da psicanálise. A estratégia psicanalítica, conforme Bispo (2014), é fugir de tudo que encaixe o sujeito em categorias necessárias e pré-definidas. É uma ética da contingência, lógica que permite que aquilo que não pode ser padronizado, ou impossível de se escrever, encontre soluções circunstanciais. Mesmo que não sejam soluções que sirvam para todos, devem ser escutadas e aventadas como possibilidade para todo aquele que padece. É permitir ao sujeito que se autorize a lançar mão de suas soluções singulares para lidar com seu mal-estar, sem, no entanto, tornar tais soluções necessárias, escravizando-se a elas.

A contingência é aquilo que é possível, mas não é necessário, não se escrevendo algumas vezes, outras sim, mas não cede do desejo em nome de uma segurança. Abre para possibilidades sem pretender torná-las universais. Torna possível o que antes era impossível. Entendemos que as manifestações de ódio e hostilidade daqueles que escutamos na clínica devem ser manejadas neste sentido, permitindo ao sujeito encontrar suas próprias vias desejantes. E essas vias estão para todos aqueles com os quais nos encontramos na experiência da psicanálise ao ocuparmos a função analista. Os dramas que, para alguns, possam ser banais, para determinado sujeito é uma vida que não está podendo ser vivida e os afetos que o tomam devem ser considerados na experiência e agora reconhecemos que a via para os considerar deve seguir no sentido da afirmação do desamparo.

Lembro o exemplo de um analisando que, tendo que se haver com o fato de não conseguir sucesso em conquistar mulheres, não agenciando ao menos encontros sexuais, expõe todo seu ressentimento com o mundo por não lhe permitir a satisfação sexual desejada. Não se sentia homem. Sua identidade de homem era abalada sempre que suas tentativas fracassavam. Filho de uma família bastante religiosa, não encontrava saída para seu mal-estar, sendo sempre dispensado quando visto pelas mulheres com que flertava nos aplicativos de encontros. Até que começa a aventar a possibilidade de contratar uma prostituta. Como analista, o acompanhei nas elaborações quanto a isto, sem desencorajar nem encorajar, mas sempre escandindo para os ganhos e perdas de tal escolha. Até que ele se decide por, de fato, contratar uma garota de programa. Do ódio que nutria pelo mundo por não lhe trazer o bem desejado, avança até uma saída para o seu problema, quando chega à conclusão de que aquela solução “é o que tem pra hoje!”. A partir de tal experiência, passou a conhecer melhor seu corpo, suas possibilidades, ajustar novos encontros e reconhecer que a avidez pelo sexo era mais uma expressão de desespero por cumprir um papel social do que realmente a sustentação de seu desejo.

Outra paciente, já idosa, busca atendimento em virtude de crises de pânico surgidas no contexto da pandemia. As angústias do isolamento passam a tomar a forma de ressentimento com os amigos, parentes e até mesmo profissionais que pretendia contratar, quando não se dedicavam a ela conforme ela mesma se disponibilizava a eles. No início, dizia sempre desistir de seu objetivo quando não recebia pronta resposta daqueles a quem demandava. Questionada se essa era a única possibilidade, desistir, se só existiam aquelas pessoas a quem procurar, começa a se abrir para o fato de que poderia buscar outras pessoas, entender que aqueles que não a atendiam tinham outras justificativas que não apenas relacionadas ao não interesse por ela. Passou a insistir mais, buscar novos encontros e profissionais que pudessem lhe atender, ao mesmo tempo em que compreendia que às vezes não era possível que fosse imediata a resposta. Um dia admite que, mesmo já idosa, parecia uma criança mimada e que aos poucos estava aceitando que o mundo não girava ao seu redor, ao mesmo tempo que reconhecia como estava impregnada desta dependência de reconhecimento do outro. Conta que esta sua forma de exigir do outro não era algo recente e que se repetia com muita frequência,

o que nos faz reconhecer que sua estrutura, seu lugar nas relações com os outros estava sendo desvelada ao mesmo tempo que novas possibilidades eram vislumbradas. Ela não entendia o sentimento que a tomava toda vez que se percebia preterida pelo outro, mesmo já tendo elaborado persistentemente a questão. Racionalmente, dizia ela, era fácil compreender que o outro pode ter interesses que não a contemplem, mas a fúria que a tomava toda vez que o olhar do outro se desviava dela, não conseguia compreender. O fato de ter sacado tal funcionamento já lhe permitia conduzir a situação de outro modo, sem “soltar os cachorros” no outro, como dizia fazer antes de se escutar em análise.

Afirmar que orientamos a clínica em direção ao real é sustentar isso que nossa paciente não “conseguia compreender”, pois, afinal, não há compreensão possível, permitindo apenas fazer bordas com os significantes de que dispomos. É aquilo que está fora da cadeia significante e insiste em comparecer. Em uma sessão disse que, quanto mais entendia esse seu funcionamento, mais percebia como estava espalhado em todas as relações e como era difícil se livrar dele. Um dia me conta que, empolgada por estar indo encontrar uma amiga que há tempos não via, ouviu do porteiro do prédio da amiga que ela disse estar indo para o banho e pediu que esperasse. Naquele momento, disse ela, o mesmo sentimento de ódio a toma. Peço que fale de tal sentimento e ela diz que na hora queria mesmo era “soltar os cachorros” para cima da amiga, que aquilo não era coisa que se fizesse com ela, que quase foi embora, mas pensou no que vinha trabalhando na análise e considerou outras possibilidades que justificassem a atitude da amiga.

Dizer que o trabalho se orienta no sentido do real não significa que o sujeito ficará na deriva total, sem nenhum ancoramento. Por outro lado, também não se trata desse real só operar ao final do processo analítico. A cada intervenção, ao longo da experiência, um ponto de não resposta se apresenta, mas novos contornos são dados frente às impossibilidades. Estes dois casos acima não consideramos graves, mas são recortes que nos remetem a esta direção da clínica que possibilita, a partir do desamparo que está para todos, a insistência do sujeito na via desejante.

Outro jovem, este já bastante comprometido psicicamente, com ideias suicidas, nos procura alegando de antemão não ser a ideia suicida o que o levava ao tratamento, mas que buscava apenas um laudo que o habilitasse à realização de

uma cirurgia bariátrica. Esta cirurgia seria a grande solução dos seus problemas. Interessou-nos o modo como ele pode trazer seu mal-estar, nesta forma da negação, o que nos fez redobrar a atenção àquele ponto. Ao longo dos encontros, estimulado a justificar sua escolha pela cirurgia, manifesta todo ódio frente àqueles que, agora, considerava ex-amigos e que se afastaram dele, pois, para ele, consideravam-no feio, sem “padrão de beleza e de grana” para compor com eles um grupo. A grana poderia servir para compensar o corpo “bizarro”, conforme ele considerava o seu próprio, mas dela ele também não dispunha. Para ele, ou ficava magro e bonito, podendo novamente sair, encontrar garotas, fazer novos amigos, ou podia dar fim à vida, quando a questão suicida volta à cena.

O trabalho possibilitou que se equivocasse em diversos aspectos. Cada vez que falava de seu ódio por aqueles que o abandonaram conseguia escutar que poderia ter sido ele mesmo a se excluir, que ser gordo não era impedimento para ter amigos nem para encontrar com mulheres, que ele também poderia abrir mão do orgulho e procurar as pessoas, que, mesmo não sendo padrão de beleza para algumas mulheres, outras podiam gostar justamente daquela sua forma física. Assim é que o real sustenta a cadeia significante do sujeito. O corte aponta sempre para um além, aquilo que é o ser do sujeito, o real anterior a qualquer significante. No caso deste paciente, mesmo se ninguém o desejasse amorosamente, o que era pouco provável, seria preciso tocar a vida como fosse possível. Mesmo ainda incomodado com seu corpo, pôde encontrar vias para esse “tocar a vida”, estabelecer laços. Ao mesmo tempo aceitou o fato de que emagrecer poderia não o deixar mais belo, que outros problemas poderiam advir, que podia ficar “pelancudo”, fazendo referência à flacidez decorrente da cirurgia. Enfim, resolveu adiar a decisão e seguir por mais um tempo na análise. Parecia estar seguindo o caminho de se haver com seu desamparo.

Outra vinheta que achamos pertinente apresentar é de uma analisanda de 40 anos que busca análise em função das difíceis relações que mantém no trabalho. Acha-se menos capaz que os outros profissionais de sua área e isso a leva a desconfiar que todos a consideram uma má profissional. Em função disso, estabelece relações conflituosas, chegando a discussões e trocas de ofensas durante o serviço. Ao longo da análise, faz a ligação entre essa sua visão depreciativa a seu

respeito e o modo como seu pai, já falecido, a tratava desde a infância. Era um pai que, mesmo oferecendo algum afeto, constantemente a colocava em situações que a faziam se sentir uma incapaz. Nunca conseguia falar do sentimento que nutria por ele, podendo apenas se vitimizar e atribuir ao pai a culpa por ela ser uma pessoa tão fraca, modo como enxergava a si própria. Um dia conta um episódio em que, anos após o pai ter morrido, ela vai a um encontro de família em que uma das mulheres é insultada, tal qual ela era, pelo pai. Conta que sentiu culpa por ter, naquele momento, tido um alívio pelo pai já estar morto e ela não ser a próxima vítima de humilhações. Corto com uma pergunta: mas por que você não pode sentir esse alívio, se ele te fazia mal nestas situações? Ao que ela responde que não gosta de pensar que sentia raiva do pai. No que insisto: por que não pode admitir sua raiva? E ela diz: “é, não tem jeito, né? Era isso que eu sentia quando ele me humilhava”.

Nas sessões seguintes, foi possível considerar melhor o ódio que sentia ao pai, ver que seu sentimento por ele não se resumia a este e que seu pai não era apenas um pai que a depreciava e humilhava, mas também a acolhia, ofertava afeto e por vezes fazia apostas. O trabalho segue com a paciente se desligando desse lugar de incapaz que o pai lhe dava e descobrindo que ela era muitas outras coisas além de uma filha depreciada. Se haver com seu ódio ao pai a permitiu escandir questões e neste momento já trabalhamos na zona de abandono do sentido, permitindo que ela se depare cada vez mais com aquilo que a caracteriza, mesmo ela não gostando. Abandona algumas coisas, mas outras apenas reconhece não ser possível abandonar.

Pensamos que positivar o desamparo, lidar com a contingência é se apropriar do possível, acatando o impossível. Conforme Bispo (2014), a ética da contingência implica a valorização subjetiva daquilo que é sutil e imprevisível, mas marca a causa do desejo de cada um. Trata-se de uma ética que não exclui a salvação pelos dejetos, tampouco os torna necessários, ou seja, não fixa o sujeito no lugar de dejetos. Contingência, como vimos, se vincula aos aspectos não essenciais das coisas, acidentais, que não necessariamente se afirmam, mas podem se afirmar.

As vinhetas são oportunas também para circunscrever como o discurso analítico só pode intervir no laço social ao abrir-se para a emergência do sujeito para além do seu corpo biológico. Se nos apoiamos em cálculos utilitários e

biopolíticos, excluímos de cena as dimensões contingentes mais sutis concernentes ao sujeito, apoiando-se no discurso do mestre, avesso do discurso analítico. Se há um risco de, como aponta Safatle (2016), ao potencializar o viés transformador do desamparo, abrir portas a um certo elogio à violência, então é preciso reconhecer que há de fato uma violência produzida pela vida pulsional manifesta quando nos abrimos à contingência, à indeterminação. No entanto, uma sociedade cujos sujeitos estão fechados a tal violência se divorcia das vias que lhe permitem se mover, afinal nem toda violência se traduz em destrutividade.

O desamparo não pode ser apontado tão somente como demanda de amparo e cuidado, mas também enquanto exercício de liberdade, consistindo na não sujeição ao Outro, mesmo porque o Outro não tem o falo que o sujeito busca, não dispõe de um Outro a lhe trazer respostas. Não se sujeitar também não pode ser confundido com autonomia em relação ao outro, mas deixar causar-se por aquilo que também despossui esse outro de si mesmo, o desampara também, implicando-o em sua transformação.

O caminho a ser percorrido para alcançar tal empreitada certamente é espinhoso. Pereira (2000), ao relatar sua experiência como psiquiatra e psicanalista no atendimento a pacientes em crise de pânico, lança a hipótese de que tal crise seria a maneira desesperada de o sujeito fazer face à insuperável condição de falta de garantias inerente à existência de todo humano, incapacidade em aceitar o desamparo fundamental proposto por Freud (1969b/1895; 2010g/1930; 2014b/1926) desde os primórdios de seus trabalhos. Constatar a verdade dura, radical e incontornável de que não há um fiador onipotente que assegure a estabilidade benfazeja do mundo, aponta o autor, causa desespero e terror para muitos sujeitos.

O excesso constituído pelo movimento pulsional escancara o limite de nossa capacidade de simbolizar e perlaborar. Ao analista compete acompanhar o sujeito na revelação de uma verdade excessivamente dura, mas necessária, sem lançar mão de álibis e permitindo ao sujeito extrair consequências para sua própria existência psíquica (Pereira, 2000). Não que não haja, no período de acolhimento, uma etapa de elaboração de uma espécie de fábula pessoal até que se estabeleça o enigma que convoca o sujeito a elucidar a própria subjetividade. Mas a partir daí a análise passa

a funcionar segundo as modalidades mais convencionais. Assim se inicia o trabalho cujo horizonte se orienta no sentido do que Lacan (1988/1959-60) estabelece como o desamparo na experiência do final de análise. É a afirmação do desamparo, para ele, a condição para a resolução de uma experiência analítica. “Ao término da análise didática, o sujeito deve atingir e conhecer o campo e o nível do desarvoramento absoluto, no nível do qual a angústia já é uma proteção [...]. A angústia já se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto que não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit*” (Lacan, 1988/1959-60, p. 364).

A aposta no desamparo se consolida ao apontarmos a função política deste afeto. Trata-se, conforme Safatle (2016), de superar um modelo de “psicologização” de demandas sociais nas quais exigências políticas se transformam em busca por formas de *care*, expressão muito em voga atualmente. O risco que se corre ao aderir, as práticas psi, à entrega de amparo seria o bloqueio de qualquer possibilidade em considerá-las uma prática política que não se limite a participar do “balcão universal das reparações por danos sofridos” (Safatle, 2016, p. 54). A leitura que estamos propondo, com estes autores, considera que a afirmação do desamparo, desde Freud (2010g/1930; 2014b/1927; 2014c/1926), está inscrita no contexto de uma insegurança ontológica, articulando gênese individual e estrutura de relações de reconhecimento. Em “O Futuro de uma ilusão” (Freud, 2014c/1927), o desamparo é abordado não como um momento do funcionamento psíquico, mas uma condição que o sujeito carrega por toda existência, não podendo ser remediado. Não havendo remédio que aplaque o desamparo, o que podemos fazer é agir sempre sobre este fundo de insegurança ontológica. Não se trata, como bem adverte Safatle (2016), de uma aceitação resignada do desencantamento de nossas expectativas quanto ao laço social, tampouco aceitação “madura” da inexistência de providências que possam guiar nossos destinos, o que equivaleria a uma melancolia social, esfriamento das paixões de ruptura e acomodação à finitude da potência de agir.

O que temos em conta é certa compreensão do desamparo como condição para o desenvolvimento de uma coragem afirmativa frente à violência decorrente da natureza despossessiva das relações e a irredutibilidade da contingência como

fundamento do acontecimento. É, ainda seguindo Safatle (2016), ao considerarmos que estar desamparado é estar diante de situações que ultrapassam nosso possível, não tomar a via de produção de colapso do potencial de reação, mas se engajar na transfiguração dos impossíveis em possíveis, abandonando a fixação à situação anterior. “A compreensão de tal produtividade do desamparo permite que, dele, apareça um afeto de coragem vindo da aposta na possibilidade de conversão da violência em processo de mudança de estado. Algo dessa coragem anima a experiência analítica” (Safatle, 2016, p. 55).

A última vinheta que trazemos nos pareceu exemplar para demonstrar esta possibilidade de conversão. Ruan busca atendimento por se sentir sem ânimo para tocar a vida. Relata que durante a pandemia se afastou dos amigos e, sozinho, não sabe como retomar algumas atividades que fazia sempre na companhia deles. Dentre outras questões que o levaram ao isolamento, reporta que o afastamento de alguns dos amigos se deveu a uma questão que lhe traz enorme sentimento de culpa: querer, com alguma frequência, se relacionar eroticamente com as namoradas deles. Tomá-las dos amigos, mais precisamente. As vezes isso acontece após o término do namoro, mas em outras situações realmente “rouba” a mulher do outro.

Com o passar das sessões, o paciente foi entendendo melhor que, na verdade, a questão das mulheres era muito mais uma forma de fomentar a rivalidade que mantinha com os amigos do que desejo por elas, afinal existiam muitas outras possíveis. Um de seus melhores amigos, inclusive, era também a pessoa com quem disputava em determinadas situações, como na profissão, nos estudos, mesmo sem o amigo saber dessa disputa imaginária. A direção do tratamento, no caso de Ruan, tem sido convocá-lo a lidar cada vez mais com essa dimensão rivalitária, que aparece em quase toda sessão. Com relação ao melhor amigo, o sentimento de culpa emerge sempre que se refere à vontade de ser como ele, de ter a mesma desenvoltura social, de se relacionar tão bem com as mulheres quanto ele. Em casos como este, o mais difícil é que o sujeito admita seu lugar de inveja e hostilidade em relação ao outro e, quando admite, é sempre carregado de culpa. Mas a cada vez que ele consegue trazer a questão, mostra-se mais aliviado na sessão seguinte. É como nos disse J. A. Miller (2011), com relação ao fato de o sujeito ter de lidar com o “é isso o que sou” e o que é possível fazer a partir disso que se é, restando sempre um

incurável. Ruan parece tirar algum proveito da rivalidade, conseguiu passar em concurso público muito cedo, possivelmente em função da dedicação ao estudo como forma de superar o outro.

Mas o que está em questão neste momento de sua análise é lidar com a impossibilidade de se desvencilhar desse gozo invejoso que é o que tem de mais seu e ao mesmo tempo o que mais recusa de si, esta estranheza familiar da qual ele não consegue se libertar. Ao avançar a análise, vai percebendo que a questão das mulheres é secundária em relação ao seu maior incômodo, que é realmente a rivalização com outros homens. O interesse na mulher do amigo decorre, na verdade, da vontade de vencê-lo de alguma maneira, sendo esta a via que mais traria o louvor da vitória. Por ter um gosto elevado por arte e literatura, acessa obras de autores, inclusive Freud, que despertam nele ainda mais curiosidade por entender o que ocorre consigo mesmo, afinal que propensão a rivalizar seria esta da qual não consegue se livrar? Um dia chega à sessão contanto ter visto um filme no cinema, “O homem do norte”, que o remeteu à sua questão e que mostrava como este é um drama que atravessa gerações. Perguntei a ele: “E você quer se livrar fácil assim do seu drama? Talvez seja melhor fazer algo com isso em vez de querer se livrar, o que acha?”. Não espero resposta e encerro a sessão.

E assim são as sessões com Ruan, apontando sempre para uma impossibilidade com a qual ele precisa se haver. Não há resposta tampouco solução para o seu problema, mas é possível fazer outras coisas com isso em vez de insistir no “roubo” de mulheres de amigos. Quando se compara ao ex-melhor amigo, cujas qualidades ele não consegue ter, tento convocá-lo a perceber que não precisa ter as qualidades daquele e encerro a sessão com um quase clichê: “Porque não olha para as suas qualidades em vez de querer as dele?”. E, no encontro seguinte, retorna desse ponto a partir do qual quer relatar seus avanços: suportou ficar ao longo de horas em uma festa conversando com a namorada de um amigo e, embora encantado com a moça, suportou ter apenas sua amizade. Não extirpou o desejo pela moça, não eliminou o questionamento “como pode esse cara ter uma *mina* assim? Ela é muito mais minha cara”, mas pode ter a liberdade de escolher o que fazer com tais sentimentos e pensamentos. Escolheu fazer dois novos amigos em vez de um inimigo e uma possível paquera.

Outra forma que encontramos, bastante curiosa e matematicamente elaborada, de expressar o que está sendo dito encontramos em uma proposição de Miller (2000). O autor convida a pensarmos o acontecimento de uma análise situando-o em um ponto de uma linha em direção ao infinito. Um ponto no infinito é um ponto que não cessa de não se escrever, sendo um ponto impossível. Ocorre que, na interpretação analítica, como acontecimento imprevisto, o ponto infinito cessa de não se escrever, daí o impossível não se tratar de algo que não possa ser. O ato analítico, então, só se dá enquanto acontecimento imprevisto, só se inscrevendo sobre um fundo de impossível e nunca do possível, o que deixaria de ser um acontecimento, um ato.

Um acontecimento é aquilo que não poderia ocorrer e ocorre, sendo este o sentido que Lacan atribui à contingência (Miller, 2000). Por se produzir na modalidade da surpresa, a contingência possui valor de real. Há um status próprio da contingência ligado ao impossível e que é condição do acontecimento como real. Neste sentido afirmamos que, em uma análise, o sujeito suporta o real. O ato analítico suscita um acontecimento da ordem do impossível e “O impossível não é tranquilo, não é o que deixa vocês em paz. Ao contrário, ele é o que está no princípio do que há de mais real” (Miller, 2000, p. 61). Betts (2014) propõe que o recorte significativo promovido pelo ato analítico também promove a desconstrução de identificações imaginárias que dão sustentação às certezas do sujeito. Do mesmo modo, desconstrói significados estabelecidos culturalmente aos fatos e o modo como se definem os costumes que regulam as relações sociais através das quais se procura recobrir o impossível.

Como indica Bispo (2014), a experiência da psicanálise – seja no consultório, na instituição, nas ruas das cidades, em qualquer espaço social – não pode se render a um exercício profissional aproximado ao de um trabalhador social, cuja visada é fornecer amparo ao sujeito atendido. A experiência original (Lacan, 2003b/1967, p. 251) da psicanálise se desvia de qualquer tipo de terapêutica, apostando na dimensão ética de seu discurso na medida em que formaliza os impossíveis e os paradoxos da relação entre sujeito e alteridade (Bispo, 2014).

Para encerrarmos este tópico, vamos retornar ao texto freudiano e mostrar, a partir de um de seus casos mais emblemáticos, como nele, desde os primórdios,

encontramos o nascedouro desta perspectiva que positiva o desamparo. Trata-se do caso do pequeno Hans (Freud, 2015a/1909) e as saídas que o garotinho encontrou ao se haver com o desamparo. A análise, conduzida pelo pai do pequeno orientado por Freud, conseguiu encaminhar a um bom termo a fobia que se instalara na criança. Hans desenvolve medo de cavalos, o qual surge como conteúdo ideativo que deforma e substitui a hostilidade com relação ao pai. Esta hostilidade ainda esconde a lascívia em relação à mãe, pontos que vão sendo elucidados no decorrer do trabalho de análise. Em Hans, estas tendências inicialmente recalçadas nunca haviam sido manifestadas de forma desinibida e os sentimentos hostis-ciumentos em relação ao pai e os sádicos, relativos a vagas intuições do coito relacionado à mãe, não encontravam saída. Ao buscar irromper tais tendências, fortalecidas frente à privação e à exaltada excitação sexual, elas rebentam a luta fóbica, o que Freud (2015a/1909, p. 274) considera “um miserável sucesso”, a saída encontrada por Hans para as correntes pulsionais. A essência da enfermidade está ligada aos componentes pulsionais rechaçados, hostis em relação ao pai e sádicos em relação à mãe. Em nota de rodapé acrescenta em 1923 Freud se vê obrigado a admitir uma pulsão de agressão, preferindo chamá-la pulsão de morte, conforme propunha desde 1920.

Ocorre que Freud nos adverte de que as únicas consequências de tornarmos, na prática da psicanálise, os “maus instintos” conscientes é, como ocorreu com Hans, a cura. Ao acessar sua hostilidade ao pai, algo se transforma. O pequeno não mais receia cavalos e passa a tratar seu pai em tom camarada. A análise não desfaz o *efeito* do recalque, permanecendo os impulsos recalcados em outra época, recalcados. Mas a análise alcança o efeito do recalque por outra via, substituindo o processo de recalque, que é automático e excessivo, por um controle moderado e mais adequado com a ajuda das mais elevadas instâncias psíquicas, “substitui a repressão por condenação” (Freud, 2015a/1909, p. 280). Com isso, as fantasias finais de Hans, com as quais completa seu restabelecimento, acatam a castração e promovem a superação do medo da castração. Em “Inibição, sintoma e angústia” (Freud, 2014b/1926), a angústia de castração é relacionada diretamente ao desamparo, estando assinalado que ficar privado do objeto significa ficar desamparadamente exposto a uma tensão desagradável, decorrente do impulso

pulsional sem escoamento. E as saídas de Hans apontam justamente para um acatamento do desamparo, submetimento à castração, quando “em vez de matar o pai, torna-o inofensivo, promovendo-o a noivo da avó” (Freud, 2015a/1909, p. 266) e ainda, “a perda que a irmã lhe trouxera, ele compensa com a fantasia de ele próprio ter filhos [...] seu afeto encontrou desafogo suficiente.” (Freud, 2015a/1909, p. 267). Por fim, em sua solidão, Hans invoca as brincadeiras das férias e uma regular satisfação autoerótica pelo estímulo do genital em atividades masturbatórias. Desde Freud, o desamparo não foi considerado algo a ser eliminado, mas acatado. Ao sujeito cabe curvar-se ao desamparo que é o seu destino e fazer algo novo a partir dele.

8.3 Uma experiência no serviço público

Dissemos, desde o início, que abordaríamos o ódio na experiência da psicanálise. Mas até aqui ainda não estendemos as ilustrações de nossas experiências para além do consultório. Faremos agora contando uma experiência que foge da perspectiva clínica praticada no consultório. Trata-se de um trabalho que desenvolvemos no serviço público que se distanciou completamente daquilo que fazemos no *setting* tradicional. O que se manteve, no entanto, foi a insistência no discurso analítico.

Quando falamos da psicanálise exercida no âmbito do serviço público, geralmente a situamos na área da saúde, sobretudo da saúde mental, mas também em hospitais, residências terapêuticas, estendendo-se a escolas e, mais recentemente, acompanhamos trabalhos em abrigos para refugiados, campo no qual a escuta analítica tem se inserido e trazido enormes contribuições. Mas entendemos que o discurso analítico pode vigorar em qualquer espaço onde surja alguma forma de mal-estar e quando este mal-estar assume contornos de hostilidade é urgente uma intervenção comprometida em encontrar vias para lidar com tal dificuldade.

A experiência que se segue parte de um lugar diferente de todos estes que citamos, dando-se no âmbito da segurança pública, o que nos serviu como mais um fomento para nosso interesse por esta pesquisa. Há alguns anos trabalho

coordenando um serviço denominado “Central de Atendimento de Emergência – CAE”, que funciona dentro do Centro Integrado de Operações de Defesa Social, centro vinculado à Secretaria de Segurança Pública do Estado do Espírito Santo. Trata-se da porta de entrada via teleatendimento de urgências e emergências no campo da segurança pública e defesa social, de onde são filtradas as solicitações e despachados os recursos para atendimento. São, atualmente, 170 trabalhadores que se revezam em uma escala ininterrupta atendendo a chamados telefônicos oriundos das linhas de emergência 190, 193, 191, das polícias e do Corpo de Bombeiros.

Quando lá chegamos, uma das demandas que nos foi passada ao assumirmos a coordenação foi a necessidade de reduzir a níveis toleráveis o alto índice de reclamações com relação aos atendimentos, dos quais a população se queixava, muitas vezes, de um tratamento grosseiro, agressivo, sem cuidado dos profissionais em entender a demanda do cidadão. Eram constantes os impropérios, chegando as vezes ao ponto de serem proferidas ofensas ao solicitante do serviço. Por outro lado, os trabalhadores reclamavam que o cidadão não conseguia, muitas vezes, transmitir sua necessidade a fim de ser encaminhado o socorro. Percebíamos, enquanto circulávamos pelo serviço, que realmente os atendentes muitas vezes eram rudes com o cidadão, tratando-o com desrespeito, dando bronca, discutindo e muitas vezes encerrando o chamado sem considerar a dificuldade do cidadão em responder aos questionamentos feitos.

A primeira questão que procuramos ajustar foi a condição de trabalho. Os funcionários cumpriam uma escala exaustiva, com poucas folgas e sem horário para o que convencionamos chamar, inicialmente, de treinamento. Propomos uma alteração das escalas incluindo um dia exclusivo para o “treinamento”. Era a via possível para convenceremos de que o serviço melhoraria. Aprendemos, trabalhando em órgão público e na área da segurança, que o discurso do mestre tem total privilégio, quase exclusividade. Todo o serviço que exercemos é regulado por protocolos rígidos e apresentação de resultados, de preferência numéricos, para o convencimento necessário dos escalões superiores e dos usuários dos serviços. Mesmo as práticas “psi” devem ser pautadas por avaliação de resultados e a inserção da psicanálise em tais espaços às vezes encontra resistência. Betts (2014) aponta que situar a função do operador da psicanálise que atua em instituições

implica perceber como o discurso analítico se situa com relação aos outros discursos ali vigentes bem como questionar o posicionamento do analista frente às regras da instituição. Quando a instituição reconhece os significantes que representam o sujeito operado pelo discurso analítico, ocorrem questionamentos que desorganizam, de modo salutar, as regras institucionais, o que oxigena o laço social e provoca descontinuidades importantes no funcionamento.

A estratégia que formulamos para fazer vigorar em alguma instância o discurso analítico foi trabalhar em duas frentes nestes “treinamentos”. Uma delas dedicada ao que se aproximava da ideia de um treinamento, em que o saber do mestre se colocava como modelo para ser seguido, por meio da transmissão e repetição de protocolos. A outra frente foi a que permitiu que o discurso analítico efetivamente operasse rompendo com verdades tão consolidadas entre os profissionais. É sobre ela que falaremos agora.

Nos encontros, após um primeiro momento “pedagógico”, com transmissão de rotinas de procedimentos, regras, legislações, abríamos espaço para a fala dos profissionais, no exercício de uma verdadeira escuta flutuante de nosso lado e de um “fale o que vier à cabeça” da parte deles. Como este “fale livremente” nunca vai muito longe daquilo que mais faz questão para os sujeitos e os grupos, assistíamos sempre, inicialmente, a uma avalanche de queixas, passando por questões salariais, instalações, até que surgiam as falas que remetiam ao incômodo no atendimento aos solicitantes do serviço, que não se portavam como os atendentes gostariam, não sabiam responder às perguntas feitas, não formulavam corretamente as demandas, mostravam-se muitas vezes exasperados ou em pânico.

Aos poucos os “treinamentos” viraram espaço de fala, até que alteramos o nome para “formação continuada” e o momento em que os profissionais eram os protagonistas do encontro passou a se chamar “roda de conversa”. Orientados pela escuta psicanalítica, insistíamos ao máximo para que o discurso analítico operasse. Sempre que surgiam queixas quanto ao fato de o cidadão não saber formular sua demanda, não saber o endereço onde se encontrava, não saber se expressar, trazer demandas que não deviam ser atendidas na central de emergências, não procurávamos encontrar saídas para o problema ensinando, por exemplo, técnicas para conseguir extrair a informação do cidadão de uma maneira adequada. Ao

contrário, mantínhamos o silêncio e deixávamos o vazio comparecer ou devolvíamos a questão ao grupo. Quando muito, indicávamos haver uma impossibilidade em adequar o cidadão aos seus anseios de atendente. O que difere o discurso analítico dos outros discursos, em qualquer espaço em que vigore, é justamente o modo como lida com a instância do impossível, mantendo a impossibilidade sempre a frente, sem recurso a ilusões e soluções fáceis.

Com o passar do tempo, ficava nítida a percepção dos profissionais de que o cidadão não respondia adequadamente, pois não era possível para ele, que quase sempre as reclamações que o cidadão proferia não eram direcionadas ao atendente, mas à situação em que se encontrava, às dificuldades que ele enfrentava. O mal-estar do cidadão não era com o atendente e isso muitas vezes não ficava claro, causando desentendimento no chamado. Ademais, em situação de emergência, a pessoa fica sem condição de responder ao que lhe é questionado e a situação dela é que exige intervenção, estando em estado de pânico, medo, tensão, sob coação, violência, agressão, ou ainda ferida, desorientada, absolutamente desamparada.

Utilizávamos os áudios das ocorrências atendidas por eles próprios e a partir desse material iniciávamos a discussão. Como um ouvinte externo à situação, o atendente percebia que o calor do momento o tomava e acabava por atender de forma inadequada ao cidadão, não reconhecendo a dificuldade em que o outro se encontrava. Alguns encontros eram dedicados a estudar casos nos quais o atendimento ao cidadão não era considerado adequado e ali discutíamos quais os motivos que tinham levado o atendimento a ser conduzido daquela maneira. E o mais relevante que percebemos, mas que parecia uma questão tabu, era que o incômodo maior se localizava na situação de desamparo do cidadão. Escutar a tragédia constantemente obrigava os trabalhadores a criar formas de resistência aos afetos advindos da escuta do outro em precariedade e sofrimento. E uma das vias era o embrutecimento, devolvendo ao cidadão o mal-estar que acolhia a todo momento. Se não fosse a via do endurecimento, a escolha poderia ser cair em prantos, como quando uma atendente, mãe, escutou uma outra mãe desesperada, pois sua filha havia sido estuprada pelo seu enteado. Como mãe, a atendente se sensibilizou ao ponto de ter que transferir o atendimento a outro profissional e sair da sala de operações, desolada.

Uma questão que contribuía muito para as dificuldades do trabalho era o engessamento dos protocolos de atendimento. Como já dissemos, em serviços na área de segurança pública somos obrigados a todo momento a transitar pelo discurso do mestre e o estabelecimento de protocolos rígidos é tido como a garantia de que o serviço será bem realizado. Contudo, entendemos com a experiência do serviço que não existe qualquer predeterminação, definição que possa ser consultada em manuais, que dê conta de responder por todas as dificuldades apresentadas pelo serviço. Esta foi outra mudança que ajustamos com o passar dos encontros. Embora não desconsiderássemos o protocolo, sendo este o pilar do atendimento ao cidadão, expandíamos a possibilidade de o atendente ser protagonista do atendimento e não um mero cumpridor de protocolos. Acompanhamos Betts (2014) quando diz que há um paradoxo na posição do operador da psicanálise inserido no contexto institucional, pois, ao mesmo tempo que reconhece e legitima a ordem instituída, sustenta o efeito sujeito de desejo implicado no ato analítico e a ruptura dele decorrente.

Buscamos no campo da ergologia saberes que pudessem se somar ao campo psicanalítico para lidarmos com questões relacionadas ao trabalho e justificassem nossas investidas naquele ambiente sem, contudo, renunciar ao referencial psicanalítico como eixo. Conforme estabelece Schwartz (2016), é preciso que o trabalhador tenha seu trabalho não como mera execução de uma tarefa, mas como “uso de si”, ou seja, fazer uso de suas capacidades, de seus recursos e de suas próprias escolhas para acertar naquilo que está fazendo. Existe em toda execução um vazio de normas que o trabalhador precisa preencher. Mas, para isso, é preciso que esteja preparado. Ou seja, é preciso ter uma bagagem suficiente de normas, protocolos, saberes já instituídos, para, ao fazer uso disso, poder lançar mão de suas habilidades pessoais, seu *know-how*, sua história já vivida no trabalho, para responder àquilo que foge à possibilidade de normatizar. E, com a escuta pela via psicanalítica, pretendíamos que o discurso avançasse margeando o impossível, a partir do qual era preciso inventar modos de lidar com os problemas do trabalho, sem soluções dadas de antemão.

Junto às mudanças na gestão do trabalho, criamos condições para fazer vigorar o discurso analítico, o qual permite ao sujeito se deslocar no sentido até um

ponto de encontro com o não sentido, onde precisa lidar com o fato de haver algo para além dele mesmo, como a exterioridade, a diferença, a não completude, a castração, que, no campo simbólico, remete à impossibilidade de se constituir como integridade, sempre faltando algo, constituído como des-ser. Este é o encontro do sujeito, mesmo em um trabalho coletivo, com a dimensão real do problema, o que abordamos a partir do ensino de Lacan. É o desamparo do trabalhador cuja atividade é acolher o desamparo do outro. Real, pois sem via possível de simbolização, ponto limite de encontro com o não-sentido. Nossa intenção era a de que o tipo de escuta que a psicanálise propõe, o discurso que vigora no dispositivo analítico, pudesse vigorar naquele trabalho institucional, embora respeitando as especificidades do tipo de atividade, ou seja, conduzir o sujeito, o nosso sujeito-atendente, a deslocar o sentido até poder minimamente se deparar com o não sentido, com a falta de resposta, com a condição do seu serviço, que é lidar com pessoas em estados emocionais críticos, com dificuldade de expressar sua necessidade de modo concatenado em um discurso coerente, sem saber dizer exatamente onde está, o que ocorreu. Só acatando o impossível era possível tomar decisão. Se esperasse respostas advindas dos protocolos, ficaria paralisado. Para chegar a tal ponto, percorremos por muito tempo o campo do sentido, restando sempre algo não acessível, a partir do qual era preciso ser inventivo e criar vias para resolver as demandas.

Trabalhos como este nos desafiam a enxergar a experiência da psicanálise como uma intervenção na política, uma vez que, na instituição, aponta para a necessidade do estabelecimento de outros tipos de relações sociais, ainda que no curto intervalo de um atendimento emergencial, e que estas compõem a política. Para Mountian (2018), este tipo de escuta requer uma reflexividade constante, devendo considerar as relações de poder imbricadas no contexto sem, no entanto, reduzir o sujeito a tais relações. O trabalhador ocupava a posição do “agressor”, mas não se reduzia a isto, o que buscávamos abordar através do questionamento acerca da função ocupada, da necessidade de operar a partir da função e não como parte de uma contenda. Os encontros eram marcados pelas reclamações típicas de reuniões de trabalho, a partir das quais despontavam sugestões que podiam melhorar a atividade, mas cujo limite era sempre descoberto na própria fala dos

trabalhadores. Era uma experiência que se dava pela via da quebra das certezas, podendo apontar para o fato de que este outro com quem se depara nas situações de trabalho pode ser reconhecido de um lugar diferente daquele do rival, ao qual se dirige o ódio.

Um trabalho institucional que considere o discurso psicanalítico vai apontar justamente para essa impossibilidade de constituir unidade com o outro, de esperar que o outro atenda, responda do lugar que se pretenda. Conforme aponta Lebrun (2008), nossas palavras, os significantes, nunca alcançam o objeto em sua totalidade e, ao mesmo tempo em que esta realidade humana é produtora de hostilidade, pode ser também a via pela qual o sujeito vai se reaver com o Outro que não o atende, não responde aos seus anseios. Que anseios são estes? Isto é da ordem da singularidade, cada trabalhador tendo seus próprios anseios com relação ao trabalho. Mas se, por exemplo, o atendente espera, quando em serviço, a ausência de conflitos, a correta transmissão de dados, a calma do cidadão, os recursos necessários ao encaminhamento sempre à disposição, então seus anseios são improváveis de serem atendidos e é preciso lidar de modo lúcido com tal cenário.

A instituição não pode debelar o fato de o sujeito falante ser sempre insatisfeito, já que a impossibilidade da satisfação deve ser considerada na vida coletiva. E, nas instituições do campo da segurança pública e defesa social, sua rigidez, a rigidez dos protocolos, os ideais exigidos à população e ao trabalhador, dificultam levar em consideração a impossibilidade de alcançar tais ideais.

Dirigíamos as rodas de conversas no sentido de deixar os atendentes avançarem na discussão sobre os casos até que outros olhares compareciam, percebiam que o cidadão não respondia adequadamente, pois não era possível para ele, que os impropérios que o cidadão proferia não eram direcionados ao atendente, mas à situação em que se encontrava, às dificuldades que enfrentava. Então, de uma situação na qual era idealizado um atendimento, propiciávamos o comparecimento do furo, do impossível, do irrealizável e a partir daí alguma coisa poderia se realizar para além do desencontro com o cidadão. Segundo Lebrun (2009, p. 26), no campo do desejo humano, “a inadequação, o vício de funcionamento, o impossível é estrutural e, desse modo, a diferença dos lugares e o que disso resulta é uma distribuição das cartas do jogo com a qual apenas há que se consentir”. O autor

ainda aponta o fato de a subjetividade individual e a coletiva se fundarem sobre a perda que as constitui. O que desponta na atitude dos atendentes e, acreditamos, de muitos outros profissionais, parece estar vinculado a esta dificuldade em assimilar tal inadequação, tal impossibilidade. Tornar essa assimilação do impossível algo possível deve ser, ao nosso ver, um exercício cotidiano na instituição, mas que, infelizmente, ainda não tem espaço, cabendo a nós insistir em tal aposta.

Não se trata de se livrar da tentativa de constituir o “Um”, aspiração frustrada do sujeito desde os primórdios, sem colocar algo no lugar. O que se assevera é a necessidade de refazer o “Um” considerando a pluralidade e não a insistência em um tipo de “entodamento” (Lebrun, 2009), formação de um todo não comprometido com a pluralidade. Entender que a diferença, a alteridade, os modos de se apresentar que não compõem com aqueles requeridos pelo atendente de emergência como ideal, correto, adequado, devem ser respeitados é algo a que se chega a partir da cadeia discursiva do próprio sujeito, uma vez que, por esta via, ele se propõe a pensar sobre o seu fazer. E assim o trabalho junto àquela equipe foi dando resultados. Com o tempo, testemunhos de experiências positivas foram trazidos, dando a certeza de que as rodas de conversa estavam realmente girando e deslocando os trabalhadores de lugar.

Um dia uma atendente trouxe um relato que, na leveza do uso de si, demonstrou entender o que é acatar o impossível de seu lugar de trabalhadora ao mesmo tempo em que colocou seu saber vivido para funcionar. Era madrugada quando atendeu ao chamado de um caminhoneiro que sofrera um acidente em uma rodovia. O solicitante, advindo de outro Estado e passando pelo Espírito Santo, não sabia em qual cidade estava, nem o que havia por perto, tampouco em qual altura ou quilômetro da via se acidentara. Só sabia que cochilou no volante e caiu em uma ribanceira. Conseguiu sair do veículo, subiu até a estrada, onde o celular funcionou e conseguiu ligar para o 190, porém não sabia tampouco tinha condições de responder aos questionamentos necessários ao deslocamento do recurso ao local. A atende assim nos contou sua experiência:

Outro dia eu lembrei muito dos nossos encontros. Estava atendendo um caminhoneiro que se acidentou e não sabia informar nada para eu gerar a ocorrência e ainda reclamava das minhas perguntas, querendo que eu o

localizasse sem informação alguma. Na hora já estava começando a ficar com raiva, mas pensei bem em como proceder, lembrei do que a gente conversa aqui e falei com o cidadão: senhor, como o senhor não sabe onde está, vamos fazer o seguinte. Fique à beira da estrada e tente abordar um veículo, mas precisa ser um carro de empresa, não pare qualquer pessoa, pois podem assaltar o senhor. Quando um carro identificado como de empresa passar o senhor faz sinal e pede ajuda. Vou ficar na linha esperando com o senhor. Aproveita para orar que vai dar tudo certo.

A norma, os protocolos, tudo já caía por terra neste momento. Em outra época ela estaria passível de sofrer sanção em função do atendimento inadequado. Para nós, contudo, foi certo. Após alguns minutos, passou um veículo identificado e este parou para ajudar o caminhoneiro, momento em que a atendente pode concluir o atendimento. Embora tenha feito algo que não existe em protocolo algum, naquela situação de desespero do cidadão ela conseguiu conduzir o atendimento e resolver o problema com os recursos possíveis. Isso, para nós, é lidar com o impossível, trabalhar com a contingência e tornar algo possível, embora não o idealizado.

Entendemos que, nas condições em que ocorreu, o atendimento apontou para o fato de a atendente ser marcada pela falta de resposta, pelo encontro com um outro não idealizado, mas seguiu fazendo seu trabalho a despeito disso, não sucumbiu à impossibilidade; ao contrário, tomou-a como parte da solução do problema. Não se arvorou de ódio ao solicitante por ele não saber o que dizer a ela; ao contrário, ao incluir a impossibilidade no seu trabalho, lidou com o que podia, suportou o fato de o cidadão não ter as respostas de que ela precisava e não se deixou capturar pela impotência frente a uma situação para a qual não havia um protocolo que pudesse ser seguido.

Diversas outras situações tiveram lugar e se modificaram ao longo do trabalho nas rodas de conversa. Questões importantes que não vinham à luz no modelo compactado do treinamento foram escutadas. Eram situações que expressavam práticas segregatórias, como exigir o nome constante na identidade civil e não o nome social no caso de pessoas trans, considerar violência contra a mulher como simples briga de casal, e não crime enquadrado na lei Maria da Penha. Tais situações eram discutidas e propiciaram mudanças na abordagem ao cidadão.

Este trabalho desenvolvido na Secretaria de Segurança nos possibilita considerar o entrelaçamento necessário da clínica com a política. Embora seja um exemplo contido em uma repartição do serviço público, entendemos que ali o trabalho clínico se deu como intervenção política e exemplifica como a psicanálise pode intervir nas relações de poder. Desde o início, quando nos propusemos a furar o discurso de mestria, a prática de treinamentos, a protocolização dos regimes de trabalho, já estávamos propondo uma intervenção na esfera política, na micropolítica das relações, contestando e subvertendo tais relações. E tal subversão não se dava apenas nos encontros e no questionamento da relação entre o trabalhador e o cidadão atendido. Intervir nas relações dentro do ambiente de trabalho também foi uma forma de subverter.

Quando chegamos ao serviço, os tele-atendentes, por serem funcionários de uma empresa terceirizada, eram vistos como subclasse dentro da Secretaria, onde a maioria dos trabalhadores é de funcionários públicos. De forma muito sutil, constituiu-se o Um que segregava o restante, aqueles que não eram servidores públicos. Do mesmo modo os tele-atendentes terceirizados constituíam o Um ao excluir o cidadão que solicitava socorro. No ambiente de trabalho, os espaços eram hierarquizados, divididos, os banheiros e refeitórios dos servidores eram separados. Em um trabalho de convencimento de um a um junto às chefias e gerências, mostramos ser contraditório querer que os funcionários tratassem o cidadão de forma amistosa se eles próprios eram tratados de modo segregado. Era preciso que todos lidassem com a diferença e, naquele espaço, o real do serviço para o servidor público passava pelos funcionários terceirizados, que os faziam enxergar o que não queriam ver de dentro de suas redomas. Até que os espaços foram coletivizados e hoje todos usam todas as áreas do prédio. O impossível passou a contingente; pode acontecer. Outra forma de reduzir a segregação dentro do trabalho foi convidar as instituições policiais e de defesa social a participar das rodas de conversa, mesmo que no lugar de mestre. Isto propiciou a formação de laços antes inexistentes e integrações entre os profissionais passaram a ocorrer de forma mais frequente e natural.

8.4

Recuo necessário: ódio e desamparo discursivo

Quando, na introdução deste trabalho, falamos de ódio na experiência da psicanálise, pensávamos em abordar experiências que transbordassem a via clássica do consultório, sem desconsiderá-lo, e nos remetessem aos diferentes espaços onde o discurso analítico pudesse vigorar. A experiência que trouxemos no serviço público nos apontou possibilidades de exercer a escuta e praticar a psicanálise mesmo em contextos aparentemente adversos, onde o ódio comparecia como uma constante relacionada ao serviço de emergência.

Dando continuidade à perspectiva da experiência analítica para além do consultório, nos dispomos a investigar alguns trabalhos que nos despertam quanto à urgência de a psicanálise assumir sua responsabilidade frente a formas de sofrimento que, além de subjetivo, também é sociopolítico. Se nos limitamos até agora a abordar o ódio a partir do sujeito que odeia, agora estamos nos voltando àqueles que são vítimas do ódio, cuja existência incomoda o outro que dirige seu ódio a estes sujeitos segregados. Trata-se de incluir na escuta analítica quem tradicionalmente esteve excluído de seu campo, os quais seriam considerados mais seres de necessidade do que aptos à escuta analítica, mas que também são constitutivamente atravessados pelo ódio, que só tende a irromper com mais virulência frente às condições de precarização da vida às quais alguns grupos são submetidos.

Nos apoiamos, para adentrar neste campo, nos trabalhos de Pujó (2000) e Rosa (2002), esta última que nomeia este grupo de sujeitos “vidas secas”, marcados pelo exílio e banidos da vida pública. Tal banimento, ao nosso ver, se explica pelo do ódio do qual essas pessoas são alvo na sociedade contemporânea. Esta seria uma face do ódio ao ser do Outro. Não o ódio ciumento, mas o ódio que visa a destruição, o desaparecimento, o banimento do outro. Ódio que autoriza um “cidadão de bem” a atear fogo em um morador de rua, bem como a prefeitura de uma cidade a instalar estruturas pontiagudas em locais onde pessoas em situação de rua se instalavam. O ódio dirigido a determinados grupos tem sempre essa dimensão de querer eliminar, se livrar. Não se trata de um rival imaginário, de disputa de interesse, de disputa por

um objeto, mas de não querer que o outro exista, ou que exista longe, sem dar sinais, sem causar transtornos aos “cidadãos”, grupo ao qual aqueles já não pertencem, faltando apenas o banimento absoluto.

A atualidade dessa problemática é estampada nos jornais diariamente. Recentemente, tivemos a seguinte notícia estampada em um jornal local na cidade de Vitória: “Ônibus da Bahia abandona 25 venezuelanos perto da Rodoviária de Vitória” (Pasti & Zagoto, 2022). Consta na matéria que um ônibus da prefeitura de uma cidade baiana teria “deixado” os venezuelanos, indígenas da etnia Warao, na cidade de Vitória. Antes, porém, já haviam passado por diversas cidades desde Roraima, por onde entraram no Brasil e já haviam sido levados de uma cidade a outra por várias vezes até chegarem a Vitória. Eles estavam na Bahia havia cerca de um ano em busca de melhores condições de vida do que aquela que levavam em seu país. Já haviam saído do país forçados pela vida precária e são novamente obrigados a se retirar dos locais onde se instalam e são deixados, abandonados, expulsos, vez após outra. Costa (2013) considera que imigrações deste tipo implicam diretamente a privação por serem situadas a partir de uma violência ou por não permitir que o migrante se integre ao laço social, permanecendo à margem mesmo no local para onde buscou algum refúgio. A autora esclarece que se atribui a tais situações a condição de traumático pelo fato de o sujeito perder a condição de responder ao laço social, ficando impossibilitado de situar-se numa referência significativa. Com isto, também perde a possibilidade de velar o real por meio da fantasia. Essa questão do velamento do real será levantada mais a frente, pois há uma diferença importante a ser considerada no que diz respeito à relação entre desamparo e real tal qual abordamos até chegarmos neste momento da pesquisa.

O trauma, conforme aqui considerado, trata de um acontecimento no qual o sujeito perde sua condição de endereçar sua questão desde o campo discursivo, confundindo-se com o que é excluído – o gozo excluído da circulação. Assim ocorreu com os venezuelanos recorrentemente despejados em diferentes cidades após chegarem ao Brasil. A privação, aponta Costa (2013, p. 35), “apresenta o furo repleto da porcaria, que se expressa como um resto corporal. É aqui que se apresenta um luto impossível”. Neste sentido que o mal-estar vivenciado por essas pessoas não pode ser considerado apenas do ponto de vista subjetivo. Há uma condição de

vida a que são obrigados a se submeter que impulsiona outras formas de sofrimento a que os autores que trouxemos para o diálogo chamam sociopolítico.

A nós importa, sobretudo, estabelecer conexão entre a temática em questão e o nosso objeto de pesquisa, o ódio. Neste caso, trata-se de compreender que vias são possíveis para lidar com o sujeito vitimado pelo ódio, sujeito que se coloca em ato de exclusão, violência, humilhação. Por outra via, acreditamos necessário tornar possível ao sujeito dar lugar ao seu próprio ódio frente à situação de desamparo. Esta é uma via que vislumbramos possível e necessária, pois não há via mais potente para que o sujeito irrompa seu ódio do que ser submetido pelo outro, sobretudo após ser aliado de uma vida em que detinha o mínimo de dignidade.

Quando estamos tratando do ódio, é necessário nos abirmos, enquanto analistas, a contextos que denunciam formas de sofrimento impulsionadas pela hostilidade humana mais avassaladoras do que aquelas que se dão entre sujeitos que ainda ocupam um lugar de privilégio, travando uma luta entre iguais na busca por visibilidade. Estes últimos dispõem de serviços particulares, podem arcar com um tratamento psicanalítico ou minimamente ter acesso a um serviço público, enquanto os primeiros muitas vezes não dispõem nem dos próprios documentos por terem saído como fugitivos de seus respectivos países de origem. Não estamos propondo aqui hierarquizar o sofrimento, creditando maior mal-estar àqueles submetidos a condições de precarização no tecido social. Mesmo porque, como indica Costa (2013) ao apontar a privação vivenciada pelos imigrantes, nem todo sujeito vai vivenciar o sofrimento do mesmo modo e, no caso em questão, nem todo imigrante vai padecer de um mal-estar da privação. Muitos não se posicionam como tendo sido privados. Importa considerar que existem formas de sofrimento que não estão associadas apenas à fantasia ou à vivência do romance familiar do neurótico, mas se situam no concreto das relações sociopolíticas. Elas exigem vias adequadas de intervenção e neste tópico propomos nos aproximar do que tem sido feito como experiência psicanalítica para abarcar o sofrimento sociopolítico e sua especificidade.

Se o trabalho que desenvolvemos na Central de Emergências revela como a população em situação de imediato e pontual desamparo social, que busca por atendimento emergencial, corre o risco de sofrer com a hostilidade daqueles que

deveriam os acolher, causando incômodo por demandar socorro, a situação é bem mais dramática quando falamos de populações em total exclusão do grupo social ao qual deveriam pertencer, que vivenciam situações de sofrimento que não chegam ao contexto clássico do consultório privado, como os jovens infratores, os moradores de rua, os imigrantes forçados pelos diversos motivos possíveis, os refugiados de seus países e outros grupos tratados como resto indesejável do sistema. São os venezuelanos “despejados” em Vitória, protagonistas – se é que podem ser assim chamados – de situações consideradas de urgência social, pois estão em jogo não apenas as carências materiais ou de algo que aquele sujeito viveu e que não foi capaz de elaborar, mas também das tramas de poder em que ele foi enredado. Assim propõe Rosa (2018c), para quem tais tramas produzem discursos que enquadram a pobreza em categorias patológicas e criminais, o que recai na forma de violência nas classes periféricas, imigrantes, populações de rua. O mal-estar social acaba sendo situado nesses sujeitos, os quais, na ilusão do imaginário popular, caso não existissem, permitiriam às classes sociais com mais acesso às benesses do capitalismo viver a idílica sensação da ausência de mal-estar.

Isso significa que o atendimento a tais públicos exige uma posição implicada do analista, não se limitando a intervir no mal-estar subjetivo, mas também no sofrimento sociopolítico (Rosa, 2018c). Este sofrimento pode ser considerado o tributo que determinados sujeitos pagam a mais pelo que seria a segurança e pertencimento ao coletivo. Se os sujeitos que participam dos laços sociais são convocados a renunciar a uma quantidade de satisfação em prol da convivência, há aqueles que pagam muito mais caro para tal convivência e ainda não têm acesso às facilidades que tal abstenção deveria proporcionar. A prática psicanalítica com tais grupos foi proposta como uma clínica ampliada. Nesta perspectiva, os profissionais e autores a que nos referimos vislumbram superar o pacto de classe construído sob a lógica colonialista, do qual participam o analista e a pessoa atendida, que promove o desamparo discursivo gerador de impasses na construção da transferência e nas possibilidades de escuta.

Neste ponto se faz necessário esclarecermos a concepção de desamparo aqui colocada, cuja apreensão e manejo se afastam da ideia que defendemos até então de que o desamparo deve ser afirmado, a qual aponta para o sentido da criação de

vínculos que ultrapassam a simples demanda por amparo em vez de lutarmos contra algo inelutável. O desamparo a ser afirmado é o desamparo estrutural, constitutivo, decorrente do fato de sermos sujeitos da linguagem e a linguagem portar um vazio, um furo, uma ausência de resposta com a qual o sujeito deve lidar, pois assim a vida fica mais lúcida e aberta à contingência, à possibilidade de que algo aconteça e o desloque da posição que lhe confere mal-estar. Não são apenas as condições de vida de um sujeito que o levam a este desamparo, mas o fato de ser um *parletre*, um ser falante. O desamparo é anterior a qualquer acontecimento e história vivida, funda o sujeito da linguagem portando uma falta que o estrutura. É ao fazer seu percurso em uma análise que o sujeito pode construir vias emancipatórias a partir da afirmação do próprio desamparo. As situações da vida podem afundar o sujeito no desamparo e deixá-lo sem recurso algum para seu manejo ou afirmação.

Esta afirmação só se dá com a insistência no trabalho de fala em análise, progresso que leva o sujeito à contingência e à errância em vez de transformar o desamparo em medo e angústia social. Mas, quando pego despreparado, no que podemos chamar de situações traumáticas, tendo de lidar com aquilo que está fora de sentido sem o tempo necessário para construir algum sentido para a experiência vivida, situações que caem sobre o sujeito e das quais ele não consegue se desvencilhar, as respostas possíveis precisam ser construídas por outra via. Podemos dizer que o desamparo é um só, mas o modo como o sujeito se depara com ele pode ser muito diferente. Uma coisa é no trabalho de fala o sujeito, por suas próprias vias, avançar para sua inelutável condição de faltoso, e outra é ele ser lançado por um outro humano ou por circunstâncias da vida ao desamparo tanto material quanto discursivo.

A via da experiência psicanalítica para lidar com este último cenário pode ser vislumbrada a partir da perspectiva da clínica implicada, a qual trabalha com uma noção de desamparo que se forja nas relações, atualizando de forma brutal o desamparo de estrutura sem que o sujeito tenha recurso para lidar com essa imposição externa a ele. O desamparo discursivo deve ser abordado como as condições de fragilização do próprio discurso a que são submetidos aqueles sujeitos invisibilizados nas relações de poder, havendo falha da regulação simbólica que suporta o velamento do real, o qual comparece disruptivamente e expõe o sujeito

ao traumático (Pujó, 2000; Rosa *et al.*, 2009). O sujeito ser lançado no desamparo discursivo é coisa diversa de, em um percurso de análise, estabelecer uma relação lúcida com seu desamparo estrutural. Pujó (2000) considera que a quebra brusca das regulações simbólicas priva o sujeito daquilo que permitiria o velamento do que está fora do saber, o apanhando nas redes da vontade de gozo. O autor propõe que, quando normas elementares são transgredidas e constantes manifestações de abuso e corrupção sugerem a confusão dos fundamentos do pacto social estabelecido, há certa permissão para que a violência se encaminhe para o sem sentido e a desproteção tome conta do cenário social.

Uma metáfora que achamos apropriada para ilustrar tal contexto é o romance mais célebre de Willian Golding (2011/1954), “O senhor das moscas”, adaptado ao cinema em 1990 por Harry Hook, no qual um educado grupo de meninos ingleses fica perdido em uma ilha após sobreviverem a um naufrágio. Vivendo em condições de vida selvagem, apartados da civilização, organizam-se, a princípio, pela via da palavra e de uma lei, de acordo com a qual todos podem opinar e participar nas decisões. Mas esta organização se decompõe frente à necessidade de cada um de se manter vivo. Nesse contexto, emerge uma nova organização social. Há a regressão civilizatória coletiva que transforma o grupo de meninos em uma massa unida pelo desejo e prazer de matar. Quando um deles busca lucidamente manter o senso de justiça e relações baseadas em regras de convivência, passa a ser alvo do ódio sanguinário do grupo. Guardadas as proporções e particularidades, o garoto lúcido cai no desamparo social e discursivo tanto quanto os grupos dos quais estamos tratando. Inclusive pelo fato de mostrarem à sociedade uma realidade que ela não quer ver, quer apenas banir.

Para Pujó (2000), o desamparo discursivo impede que o discurso promova a circulação de valores, tradições, crenças, que constituem uma malha protetora que resguarda o sujeito dos momentos de emergência do real. Vemos que neste caso trata-se de velar o real, tempo que podemos considerar, apenas para uma apreensão didática, anterior à sua afirmação. A partir desta diferença, podemos compreender também a diferença de perspectiva clínica. Rosa *et al.* (2009) propõem diferenciar uma clínica do traumático de outra clínica do sintoma. Na clínica do traumático, expõem os autores, o sujeito não construiu uma resposta metafórica, um sintoma,

para falar do seu sofrimento. Se falamos, anteriormente, em uma clínica do real, que se daria em paralelo à clínica do sintoma, agora temos contato com esta clínica do traumático, que se daria em um tempo/contexto diferente da clínica do sintoma e lançaria desafios ao exigir intervenções caracterizadas como prática psicanalítica clínico-política para abordar a questão da angústia e do luto em sua face política, ou seja, a produção sociopolítica da angústia e do impedimento dos processos subjetivos do luto. Incluiríamos aí o ódio decorrente do submetimento à condição de precariedade, afinal, como vimos anteriormente, o ódio é um derivado da angústia, essa sendo o afeto original. Como a angústia é o afeto que comparece quando o sujeito não é capaz de articular o que sente com significantes, a insistência do analista pela fala do sujeito, para que “diga mais”, pode atravessar também o campo do ódio.

Acreditamos que um sujeito lançado em uma condição de exclusão do tecido social se sinta não apenas desamparado, mas ressentido e não se pode fazer ouvidos moucos para essa dimensão, sobretudo nesta clínica que pretende justamente retirar o sujeito do silenciamento. O desamparo discursivo, segundo Rosa *et al.* (2009), é produzido quando o discurso social e político se mascaram de discurso do Outro para manter o poder, capturando o sujeito em suas malhas, na constituição ou destituição subjetiva. Confunde o sujeito entre relação com o impossível e a questão do proibido como forma de governar sua vida, impedindo assim qualquer manifestação de descontentamento ou revolta contra o sistema instituído.

A escuta desse público requer considerar o entrelaçamento entre psíquico e social, não confundindo o sujeito com o modo degradado como é apreendido no laço social, marcado por preconceitos de classes. O sofrimento a ser escutado está para além da dor de existir, denunciando os modos como o sujeito é enredado em seu gozo pelas estratégias de poder, promovendo impasses em seu modo de ser sujeito e se apresentar ao outro. Uma clínica com sujeitos desamparados do ponto de vista discursivo, desamparo em grande parte decorrente do ódio do outro à sua existência, é importante num país marcado pelo preconceito, desigualdade racial e social como o Brasil.

A direção desta clínica, aponta-nos Rosa (2018b), toma o sentido de separar, na escuta, a alienação estrutural do sujeito ao discurso do Outro da alienação ao

discurso social ideológico. Assim, conforme a autora, busca-se restituir um campo mínimo de significantes que possam circular referidos ao campo do outro. Aí é que vemos possível, ao oferecer ao sujeito a possibilidade de falar do seu lugar de desamparo, escutar também acerca do ódio que o atravessa frente a tal situação. O silenciamento, a paralisia, não permite que o sujeito se enderece para o outro, cabendo ao analista incitar a palavra através de sua presença. Por esta via, o sujeito pode se localizar e dar valor e sentido à sua experiência de dor, ressentimento e ódio, articulando um apelo que o retire do silenciamento. Isto implica que, em vez de pensar na elaboração do luto, é preciso pensar em quais narrativas é possível construir com o sujeito. Um ponto de partida para recolocar em cena o seu *pathos*. Um ponto de fuga, atravessado por inúmeras escolhas que precisam ser atualizadas. Trata-se de reencontrar o ponto a partir do qual o sujeito refaz sua história.

Costa (2013) afirma que reconstituir o endereçamento na fala seria todo o trabalho dessa clínica. A autora questiona, inclusive, o fato de ser considerada por alguns autores como clínica do testemunho, pois testemunhar seria já reconhecer a perda, o que dimensiona a possibilidade do luto. Casos como o de imigrantes submetidos à privação colocam, antes, uma suspensão da perda e do tempo. O deslocamento forçado, por exemplo, deixa o sujeito no limbo, sendo necessário um trabalho preliminar ao luto, de modo a criar condições de um endereçamento ao adentrar um novo lugar. Só depois é que se pode dar testemunho do desterro, ou seja, “para sair é preciso primeiro entrar” (Costa, 2013, p. 36). Deste mesmo modo, podemos considerar a questão do desamparo. Para se apropriar lucidamente do desamparo, é preciso primeiro estar amparado, estar minimamente fora dele. Estando amparado, suportado por significantes que situem o sujeito no mundo, confirmam-lhe um lugar, pode-se partir para a aventura do desarvoreamento absoluto, escolha que só pode ser feita pelo próprio sujeito. Conforme Betts (2014), diferentemente de uma perspectiva adaptativa, o discurso analítico visa permitir ao sujeito, por meio dos recortes significantes, construir sua inserção na comunidade em que está se inserindo, bem como possibilitar que o processo implique que os integrantes da cultura local possam se reconhecer em significantes da cultura estrangeira que ali chega.

Estas intervenções buscam reconhecer possibilidades e impossibilidades que as condições sociais e políticas impõem ao laço social nos contextos em que a psicanálise ocupa lugar considerando o sofrimento sociopolítico e não apenas o mal-estar do neurótico. Isto não significa desconsiderar a singularidade. O modo como a psicanálise pode contribuir com intervenções nestas formas de sofrimento está vinculado à sua especificidade, que é considerar o sujeito e o seu tempo para encontrar respostas. Afasta-se, assim, de intervenções como as realizadas pela assistência social que se propõe a antecipar respostas genéricas, não permitindo a cada um se haver com sua questão no seu próprio tempo. A boa intenção do assistencialismo, que tem também sua fundamental importância, desconsidera isto que a psicanálise estabelece como fundamento da escuta.

Outra modalidade de intervenção apresentada por Rosa (2018b) é a da construção da possibilidade de deslocar a posição do sujeito nos laços sociais, mantendo o fundamento ético da psicanálise orientando o trabalho. O desafio seria acompanhar o sujeito até o encontro do seu lugar na história para, a partir dele, construir algo novo. É preciso, segundo a autora, quebrar identidades tanto com o agressor quanto com a posição de vítima, as quais não permitiriam a elaboração da violência sofrida. No entanto, mesmo o sujeito não se identificando com tais posições, não podemos desconsiderar nem a violência sofrida nem o ódio que o constitui, podendo torná-lo propenso a ocupar a posição de agressor. Não podemos esquecer que, mesmo vítima do ódio, o sujeito também porta essa dimensão odienta, a qual só pode ser fomentada quando submetido ao desamparo social e discursivo.

Ocorre que, não tendo reconhecida a violência sofrida nem os sentimentos despertados em função do lugar de dejetivo em que é obrigado a permanecer, o sujeito fica sem lugar no discurso, permanecendo em um vazio que não lhe permite deslocamento de posição. A clínica sociopolítica busca apontar a existência de uma dor que está para além da dor subjetiva, voltando-se a escutar o sofrimento decorrente das violências cotidianas, das humilhações, do descaso, do não acesso a uma vida digna, redundando em uma ruptura narcísica e no silenciamento do sujeito. Entendemos que poder endereçar seu ressentimento, seu ódio, sua revolta, é também uma via importante e necessária para deslocar o sujeito de uma posição absolutamente vitimizada, como se sua condição não permitisse sentir ódio e

revolta, devendo se conformar com o lugar que a ele foi reservado e ainda agradecer pelo pouco que porventura lhe ofereçam.

Nesta altura da pesquisa, consideramos importante chamar em apoio uma ferramenta teórica proposta por Zaltzman e que, ao nosso ver, se mostra potente para pensarmos a estratégia clínica com sujeitos na condição de desamparo discursivo. Trata-se da pulsão anarquista, força que visa abrir saídas vitais onde uma situação crítica se fecha sobre o sujeito (Zaltzman, 1979/1994, p. 61-62). A corrente pulsional anarquista exerce uma atividade de desligamento contra quaisquer situações de domínio mortal e imprime a força necessária para que o humano não se refugie em recusas e ilusões. Enquanto anarquista, tal força permite a assunção de uma postura de resistência, rebelião, insubmissão contra poderes repressivos e de destruição psíquica.

O movimento anarquista extrai forças da pulsão de morte e a remete contra ela mesma e sua destruição, ao modo de uma resistência nascida das próprias forças de morte. É a pulsão de morte se voltando contra ela própria e seu viés destruidor. Conforme Beetschen (2011), se não há espaço para se identificar a outros humanos ou para amar, a pulsão anarquista assegura a permanência da ligação à comunidade humana, fazendo frente a um narcisismo totalitário.

Se estamos referidos a uma clínica em que não é possível pensar em termos de travessia de fantasia, de mal-estar subjetivo, considerando as relações objetivas nas quais os sujeitos estão enredados, a pulsão anarquista se coloca como possibilidade de traçarmos vias que mantenham o sujeito erguido contra a violência da destrutividade das ligações ao meio para o qual, muitas vezes, se viu forçado a migrar. A despeito de qualquer estrutura constitutiva, é preciso lutar para manter a vida e se defender da própria pulsão de morte e da pulsão de morte do outro, atualizada na forma do ódio à diferença. Acompanhar os sujeitos em uma trajetória anarquista seria um primeiro passo, talvez, em uma clínica que busque restituir significantes. Garantir a sobrevivência muitas vezes pode ser o ponto zero desse tipo de intervenção. A partir daí poderíamos pensar em restituir um lugar simbólico, subjetivo e só depois dar lugar às outras clínicas que abordamos ao longo desta pesquisa.

Uma vez restituída sua dignidade e seu amparo social, o que exige o trabalho de profissionais como assistentes sociais, advogados, e retirado do desamparo discursivo através da clínica implicada, talvez possamos pensar em avançar, por outras vias, com a experiência psicanalítica e chegar a recolher com o sujeito o que resta quando os significantes já não respondem mais pelo seu mal-estar, ponto de encontro com a dimensão real da existência de todo humano, reconhecimento, por escolha e vias próprias, do desamparo estrutural e constitutivo.

Concordamos com Rosa (2018c) quando afirma não podermos compactuar com a guetificação da prática analítica acolhendo apenas singularidades que têm sua vida abastada à custa de vidas degradadas. No Brasil, sobretudo nos dias atuais, em que vemos governantes estimularem o desrespeito, a intolerância e a violência contra aqueles que discordam do sistema ou nele não têm nem mesmo um lugar, é preciso insistirmos na criação de condições civilizatórias básicas para o próprio exercício da psicanálise. Isto implica não fecharmos os olhos para a escalada de intolerância e ascensão de movimentos que tomam o sentido da barbárie, movimento este ao qual vemos parcela da população brasileira se alinhar. Se há um risco de sermos silenciados ao questioná-lo, sendo dele cúmplices, já estaremos condenados ao fim, pois é próprio da psicanálise fazer frente a totalitarismos que pretendem uniformizar as formas de viver e excluir aqueles que não se enquadram aos padrões impostos.

9

Do ódio à amizade como política

Ao considerarmos o ódio como uma via na direção dada à experiência psicanalítica no sentido de permitir ao sujeito se deparar com a condição de desamparo de todo humano, pensamos ser possível aproximar tal experiência a uma experiência política, enriquecendo o campo psicanalítico, sua prática, com outras leituras. Mas a política em um sentido específico, aquele abordado pelo pensamento de Hannah Arendt, política como liberdade. Também nos apoiamos nos trabalhos de Ortega (2000) e suas pesquisas na obra de Arendt, Derrida e Foucault, estes dois últimos autores não aprofundados nesta tese mas cujas ideias com relação à amizade, conforme apresentadas por Ortega, nos trouxeram o aporte requerido para o desfecho de nossa produção. Dialogando os achados de nossa busca até aqui com o pensamento desses autores com relação à política e à amizade, foi possível propor que, ao apresentarmos ao sujeito vias para se haver com seu desamparo estrutural e o real de sua condição de falante, abrimos para ele a possibilidade de afirmar a vida enquanto política da amizade. E uma dessas vias é a abordagem lúcida do ódio.

9.1

Arendt e a política: a liberdade de começar algo novo no mundo

No livro “Eichmann em Jerusalém” (Arendt, 2019b/1963), resultado da cobertura jornalística que Arendt faz do julgamento do oficial alemão Adolf Eichmann, vemos a autora resgatar sua concepção de política ao se propor relatar a banalidade do mal. Mais que um relato, o que encontramos é um esforço em compreender do que se tratava a prática do mal no caso em questão. Eichmann orquestrou o extermínio de milhares de judeus durante o regime nazista. Contudo, a partir das alegações da defesa, do interrogatório do acusado, dos documentos aos quais teve acesso, Arendt afirma não se tratar de um réu que tenha praticado o mal por ódio, vingança ou intolerância. Embora esses fossem os sentimentos motivadores das ordens de extermínio a ele dadas, Eichmann mostrou ser apenas um bom burocrata, um militar exemplar, cumpridor de suas obrigações, obedecendo às ordens que a ele chegavam.

Arendt (2019b/1963) ressalta que, de fato, não se tratava do julgamento de um bandido, monstro, sádico ou louco, tampouco de atos decorrentes de ideologias antissemitas por parte do acusado, que agia tão somente de acordo com a vontade do *Führer*, exclusivo representante das leis do *Reich*. Isto, contudo, não poderia eximi-lo da culpa e da condenação pelos atos praticados. A defesa argumentava se tratar da estrita obediência ao que lhe havia sido ordenado, de modo que qualquer outro em seu lugar agiria do mesmo modo. Esses argumentos eram, para Arendt (2019b/1963), tão plausíveis que ela confessou dificuldade para detectar o que havia de falacioso neles. Considerou que a falácia consistia na equivalência entre consentimento e obediência. Isso se explicava, em seu entender, porque os governos, mesmo as tiranias, se baseavam em consentimento, mas nunca em obediência. O uso da palavra “obediência” para situações políticas remontaria à noção secular de ciência política, segundo a qual todo corpo político se constitui de governantes e governados, de modo que os primeiros comandam e os últimos obedecem às ordens. Aí estava a grande falácia.

Para explicar seu argumento, Arendt (2010) nos conduz a uma viagem pela política, que remete à Idade Antiga, precisamente à polis grega, da qual nos resta alguma tradição. As concepções que sustentavam o raciocínio da defesa passaram a dominar o pensamento político, segundo ela, apenas a partir de um dado momento histórico, já no período moderno, mas a autora esclarece que tais concepções suplantaram noções anteriores, as quais seriam mais acuradas no que diz respeito às relações entre os homens na esfera da ação conjunta, propriamente política. Fazendo frente a concepções de política que pressupõem a existência de relações hierarquizadas, de mando e obediência, de renúncia à participação nas decisões que interessam o grupo, é-nos apresentada a concepção de política como liberdade.

Conforme as noções retomadas da antiguidade clássica, as ações realizadas por uma pluralidade de homens seriam iniciadas por um líder e levadas a cabo por muitos, tornando-se uma ação comum. Quem obedecia ao líder realmente o apoiava, sem o que o líder não conseguiria realizar seu intento. Não existia, assim, obediência em questões políticas sem verdadeiro apoio à ordem dada, concordância em cumpri-la. E, a despeito de todas as distorções que sofrera a política no Ocidente ao avançar a modernidade, essa ideia ainda orientava a vida política das sociedades.

Contudo, é fato que a política no Ocidente se desviou de seu original sentido, e a estrutura que prevaleceu, composta de dominantes e dominados, sem participação de todos, esses obedientemente silenciados, constituiu o solo onde brotariam os regimes totalitários, nos quais uma massa controlada, incapaz de pensar, permitiu, não questionando ou mesmo reproduzindo, sob o pretexto da obediência, atos assassinos, o que Arendt nomeou banalidade do mal. Aí estaria situado o pior dos males, pois, por não ser pensado, planejado, não produziria lembrança, não conduziria minimamente à questão incômoda da natureza do mal, não retornaria como culpa, não produziria mal-estar. Os maiores malfeitores seriam, neste sentido, aqueles que não se recordam de seus atos depois de praticá-los, pois nunca chegam a refletir acerca do que fizeram, nunca dão sentido à ação. O maior dos males não seria, desta forma, o mal radical kantiano, que exige um impulso de agir, uma vontade. O mal banal não possui origem em pensamentos nem raízes psíquicas, e por isso seria sem limites.

A crítica que Arendt (2010) faz à forma de organização política que se concretizou no Ocidente com o advento da modernidade é a incapacidade de perceber a profundidade da noção de política tal qual concebida na idade antiga. Muito embora tal conceito tenha como fundamento a pluralidade humana e diga respeito à coexistência e à associação de homens diferentes (Arendt, 2010), a civilização moderna baseou-se no modelo familiar, no qual toda diferença original deve ser erradicada, na medida em que se constrói uma referência de “homem” e exclui a pluralidade de homens diferentes do padrão adotado. O mundo se organizou, a partir daí, de modo a não haver lugar para o indivíduo, para quem seja diferente, singular. As famílias, ao protegerem-se do mundo inóspito, estimulam, ainda hoje, o parentesco, conduzindo à perversão da política ao abolir o atributo básico da pluralidade. Para Arendt (2010), os homens são apolíticos, não havendo nenhuma essência política neles, de modo que a política é algo que se dá necessariamente entre os homens, fora do homem. A ideia de que o homem é um ser político, construída pelas ciências políticas, somada ao conceito monoteísta de Deus e sua imagem e semelhança, “o homem”, teria impedido a compreensão de que existe uma esfera de liberdade no singular espaço entre homens.

O significado mais genuíno da política seria, para Arendt (2010),

simplesmente, a liberdade. Ela resgata do mundo antigo o sentido da palavra “política”, do grego *polis*, forma organizacional de vida humana em comum na Grécia antiga, da qual apenas os homens livres podiam participar. Naquele contexto, política e liberdade eram uma só e mesma coisa, em cujo centro jazia a preocupação com o mundo, sendo este considerado o espaço entre os homens, só existindo quando há homens em relação.

O agir se trata de algo absolutamente singular, pondo em marcha processos que marcam o início de alguma coisa, começa algo novo, forjando novas correntes. Essa capacidade de dar início a algo novo no mundo, Arendt (2019a/1958) considera o milagre dos homens. O milagre da liberdade de começar algo novo e inaudito e interagir com outros experimentando a diversidade do mundo seria, antes de um objetivo da política, a própria substância de tudo que é político. Não é preciso, nessa concepção de política, buscar um significado para a realidade além da própria esfera política. Essa busca seria uma exigência apenas dos filósofos, que não se convenciam de que falar livremente produz realidade, mas sim engano, mentiras. Talvez por isso Arendt (2019a/1958) recusasse ser considerada uma filósofa, nunca tendo a pretensão de construir uma definição racional de política, preferindo sempre defender a liberdade de cada um em sua singular participação na construção do mundo. A ação política possui, para a autora, a propriedade de revelar a identidade do agente (Ortega, 2000) e a condição da ação, bem como a do discurso: seria a pluralidade humana, manifesta como igualdade e distinção simultaneamente.

Ação e discurso se colocam no pensamento arendtiano como as duas formas dos homens mostrarem quem são, revelando de modo ativo suas identidades, não no sentido essencialista, a-histórico, interior da subjetividade, mas uma identidade que se forja publicamente como aparência, no encontro com a diferença. A identidade humana aparece como realização no espaço público e nunca como dada. O âmbito público ilumina os acontecimentos humanos ao oferecer espaço para cada um aparecer, poder ser visto e ouvido, saindo de uma existência resguardada.

Arendt nunca pretendeu aproximar seu pensamento ao campo psicanalítico. Talvez sua crítica dirigida aos campos “psi” e à visão essencialista e psicologizante da subjetividade também se dirigisse à psicanálise, de modo que o “eu” que precede

à ação no campo público, para a autora, seria o eu biológico, psicológico, sujeito aos processos vitais, o *animal laborans* composto de impulsos e necessidades, dividido e que somente no espaço público adquiriria uma identidade. O papel do outro seria tirá-lo do diálogo do pensamento e propiciar a exposição necessária para que fosse reconhecido pelo grupo. Não pretendemos aqui forçar uma aproximação do pensamento arendtiano ao campo psicanalítico, mas reconhecer o apoio que o pensamento da autora pode oferecer ao exercício da psicanálise.

A nosso ver, o pensamento arendtiano acerca da política pode ser uma inspiração para compreendermos o que se pode pretender de uma experiência psicanalítica e sua concepção de sujeito constitutivamente habitado pelo ódio. É certo que a psicanálise considera que o sujeito do inconsciente se constitui desde os primeiros encontros do *infans* com a linguagem, o qual leva para a vida pública estruturas concebidas nas suas primeiras relações, diferindo da concepção de Arendt, para a qual a identidade é algo que se dá tão somente no encontro com a diferença. O sujeito arendtiano é essencialmente político, forja-se a todo momento nas relações. Mas o sujeito do inconsciente freudiano, embora estruturado nos primórdios do encontro com a linguagem e nas relações com o Outro primordial, também sofre permanente modificação, sendo sempre um sujeito que escapa à apreensão pela linguagem, estando, conforme a proposta lacaniana, no intervalo entre os significantes da cadeia ou ainda mais radicalmente, constitui-se como falta-a-ser ou des-ser.

É este sujeito sem qualidades que pretendemos destacar em um processo analítico. Para isso, propusemos que defrontá-lo com sua condição odienta é uma via que pode fomentar tal experiência. Também por isso consideramos uma experiência e não um processo terapêutico, como outras vertentes “psis” consideram sua prática. Enquanto experiência, acompanhamos, ao sustentar a transferência, o sujeito em uma travessia, uma passagem que se inicia com a entrada através do sintoma, mas que não pretende se encerrar com sua eliminação e sim levar esse sujeito a ressituar-se frente à sua fantasia, encontrando um novo lugar no mundo e nas relações. Não há travessia da fantasia que se complete sem que se atravesse também o ódio constitutivo, permitindo que se possa fazer algo com ele para além de dirigi-lo ao semelhante ou, como propôs Lebrun (2008), gozá-lo.

Colocando-se no mundo a partir da fantasia fundamental que o constitui desde os primeiros encontros com o Outro, o sujeito desloca da mãe para todo o semelhante com quem se relaciona – dos quais não pode prescindir para encontrar – a busca de respostas acerca de seu desejo, sempre evanescente. Lacan (1998b/1966) aponta que o inconsciente se produz a partir do laço social, estando a psicanálise frente a frente com a subjetividade de sua época. A dialética do desejo, neste sentido, jamais é individual, sendo até mesmo o término da análise, considerado o momento em que “a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um, isto é, de todos aqueles com quem ela se associa numa obra humana” (p. 322).

Realizar-se na satisfação de cada um significa que a satisfação do sujeito, que ao chegar em uma análise comparece na forma deformada do sintoma, se transforma ao longo do processo, como vimos nas perspectivas clínicas finais de Lacan, em *sinthoma*, permitindo o comparecimento do furo, do equívoco, de modo que o laço social faça suplência ao real (Brousse, 2003). Não se trata de uma adequação, na forma de uma ortopedia psíquica, reparo de algo que era falho, mas do reconhecimento da impossibilidade em formar uma unidade com o outro, fazendo face à lógica da totalização. Em “Do sujeito enfim em questão”, Lacan (1998d, p. 234) propõe que o sintoma representa “o retorno da verdade como tal na falha de um saber”. O inconsciente, ao se manifestar via sintoma, denuncia a falha de qualquer saber que pretenda definir o sujeito. O sujeito comparece no tropeço, não podendo ser formatado por saber algum. Comparece no ato da fala, na espontaneidade do discurso.

A espontaneidade é própria da política assim como é própria do inconsciente. O sintoma só é interpretado, só tem sentido, na relação de um significante a outro, sua verdade reside nessa articulação (Lacan, 1998d), nunca estando fixado em um sentido único. E, quando esgotamos as significações, quando o sujeito se depara com a impossibilidade de o significante trazer respostas, com o real da condição do falante, resta a liberdade de ser o que se é, uma vez que as respostas quanto ao que o Outro quer do sujeito já se sabe não existirem. Por isso, não há qualquer predeterminação, definição que possa ser consultada em manuais. Aí reside o “milagre” de um processo analítico, que permite ao sujeito se deslocar no sentido

até um ponto de encontro com o não sentido, onde precisa lidar como fato de haver algo para além dele mesmo, como a exterioridade, a diferença, a não completude, a castração, que, no campo simbólico, remete à impossibilidade de se constituir como integridade, sempre faltando algo, constituído como des-ser. Ao completar um percurso como este, o que chamamos final de análise, temos a inauguração de um saber inédito, quando o analisante se autoriza a liberar-se de uma servidão vivida por meio de sua fantasia e construir um saber fazer com o que há de mais singular do *sinthoma*. Assim poderá afirmar sua singularidade e a singularidade do outro.

O cidadão da *pólis*, no qual Arendt se inspira para definir a política, só podia expressar suas ideias na presença de outros, sem os quais não havia legitimidade em sua fala. Além disso, tudo que é falado e porventura acatado só vigora naquele contexto, naquela reunião de homens, de modo que as decisões não são duradouras, estando sujeitas a permanente revisão (Arendt, 2010). Mais que isso, nem tudo que era dito pelo cidadão da *polis* era acatado, daí o necessário encontro com a diferença, a prevalência do interesse público, daquilo que a maioria deliberasse, remetendo também ao fato de o sujeito ser castrado, barrado pela existência da diferença do outro.

O imperativo do verbo descoberto pela psicanálise, ao dar à fala a prerrogativa dos efeitos de uma análise, intermediando, por vias simbólicas, o desejo (Lacan, 1998e/1953), nos parece já ter se constituído prática entre os gregos na forma da política. Claro que o discurso psicanalítico possui suas particularidades, não abrindo mão de seus princípios, mas consideramos que se aproxima das expectativas da política segundo resgatou Arendt (2010). Ambas as perspectivas se ancoram na crença de que o sujeito pode participar da *pólis* a partir de uma construção singular e inédita. Além disso, dão ênfase ao lugar fundante da experiência compartilhada e fazem frente a modos de lidar com o mundo comum que hierarquizam ou homogeneízam experiências ao impor um único modo de se viver (Rosa, 2018b). Consideramos que uma intervenção que alcance o sujeito em sua dimensão de ódio tende a avançar na realização de uma experiência deste tipo.

9.2

A amizade e a revogação do Um

Seguindo a perspectiva arendtiana da política, chegamos à proposição aristotélica de que a equalização política da pólis era a amizade, assim como a equalização econômica era o dinheiro. Mas de qual amizade estamos tratando? A autora esclarece que tal equalização se baseia justamente na diferença, de modo que os amigos constituem uma comunidade na qual cada um pode entender a verdade inerente à opinião do outro. Não apenas como pessoa, a considerar tão somente suas idiossincrasias, mas na articulação específica quanto ao mundo comum. Ver o mundo sob o ponto de vista do outro seria a percepção política por excelência (Arendt, 2010). Isso exigia, como já vimos, que cada cidadão fosse suficientemente articulado para mostrar a veracidade de sua opinião e compreender a de seus concidadãos. A verdade absoluta, igual para todos, não poderia existir para os mortais e apenas o diálogo autêntico permitia a compreensão das verdades individuais.

Segundo Ortega (2000), o amigo aparece nos discursos da amizade na figura do irmão, igualando a amizade à democracia, num processo fraternal. A amizade democrática que surge com Aristóteles, no entanto, acaba se tornando um desastre para as democracias, uma vez que seu conceito humanitário revela extremo poder discriminatório. A lógica universalista que acompanha o discurso da fraternidade exclui qualquer inimizade ou hostilidade, constituindo-se como uma quimera. As hostilidades mais violentas acabam se dando muito mais entre indivíduos com semelhanças étnicas e ideológicas do que entre estranhos, como Freud (2011e/1921) propôs ao abordar o narcisismo das pequenas diferenças.

Quando se busca a igualdade entre indivíduos na tentativa de apagar as diferenças, a dissensão se acentua com maior violência e ódio. A fraternidade liquida o indivíduo, o que se demonstrou ao longo da história nos governos revolucionários, que não admitiam outra possibilidade que não a fraternidade. “Fraternidade ou morte!”, slogan revolucionário, traduz a política assassina por traz da fraternidade e igualdade. Mais recentemente, Mbembe (2019/2003) propõe, inclusive, que as relações de inimizade tornaram-se base normativa para o direito de matar. O poder, não necessariamente estatal, trabalha para produzir uma noção ficcional de inimigo e a aceitabilidade do fazer morrer. Tal contexto se origina em discursos universalistas, falácia que esconde interesses particulares com forte

potencial marginalizante. Não é possível falar de tal funcionamento social sem indicarmos o momento atual pelo qual o Brasil atravessa. Na véspera do primeiro turno da eleição, vivemos algo de que não temos lembrança de ter vivido em eleições anteriores, que é o medo de expressar opinião e qual candidato se escolheu, pois a violência política se espalhou pelo país. Chegamos ao ponto de ter havido três assassinatos com motivação política apenas pelo fato de as vítimas expressarem sua preferência por um candidato. Não coincidentemente, os assassinos se declaravam apoiadores do candidato à reeleição, que, ao longo do mandato e na campanha, expressava e estimulava racismo, lgbtfobia, misoginia. É o máximo da expressão do ódio ao ser, não permitindo que se viva aquele que não faz Um com os assassinos.

Frente a tais considerações, acompanhamos Ortega (2000) quando propõe uma noção de amizade próxima ao conceito de política apresentado por Arendt (2010), política como liberdade. Para o autor, seria mais desejável um particularismo político que permitisse um regime de tolerância, coexistência de diversas culturas cientes de suas diferenças. Seria um regime no qual nem todos os seres humanos fossem considerados irmãos e não se afirmasse a igualdade e a fraternidade de todos. No imaginário da amizade, aparecem sempre metáforas familiares e fraternalistas, mas o que se questiona é a incapacidade de pensarmos a amizade além da família. Apoiado no pensamento de Derrida, Ortega (2000) indica uma política da amizade que desligue amizade e fraternidade, criando espaço para uma nova amizade e democracia para além da fraternização. O autor também se remete a Foucault, que propõe uma ética da amizade que prepare o caminho para a criação de novas formas de vida, sem prescrever um único modo de existência correto. A amizade seria uma relação com o outro que não tem forma nem unanimidade consensual, sendo incitação recíproca e luta, provocação permanente. Desigualdade e ruptura seriam componentes importantes da amizade, uma alternativa às formas de relacionamento prescritas e institucionalizadas. A sociedade, no entanto, reage a esse potencial transgressor da amizade impondo mecanismos de regulação que a definem como assunto privado do indivíduo, fora de qualquer significado político, cujos limites são estabelecidos pelas instituições sociais – classe, educação, status social. Na perspectiva foucaultiana (Ortega,

2000), a amizade constrói um espaço intersticial entre indivíduo e sociedade, superando tensões ao considerar tanto necessidades individuais quanto objetivos coletivos.

Nossa aposta é na possibilidade de esperarmos de uma experiência psicanalítica aquilo que se espera da política aqui enunciada, possibilitando ao sujeito atravessado pelo discurso analítico conviver com a diferença sem precisar criar Uns totalizantes tampouco segregar outros, o que exige destinar o ódio ao trabalho em busca da sustentação do próprio desejo, possibilitando ao sujeito não mais esperar respostas do Outro quanto às suas vias desejantes. Assim pensamos: o que pode se esperar de um sujeito após um processo de análise em que o ódio tenha sido manejado é que esteja mais bem situado na vida em sociedade, que possa tomar a amizade, no sentido abordado, como um projeto de vida, tal qual o cidadão pretendido pela política segundo os autores que orientaram nosso pensamento até aqui.

10 Considerações finais

Escolher estudar o ódio, sobretudo nos dias sombrios que atravessamos, nos lançou no desalento tanto quanto no entusiasmo. Desalento por ficar cada vez mais clara a inelutável condição odienta de todos nós. Fato de estrutura, não há quem possa dizer não portar tal paixão, ainda que nos recôncavos mais escondidos de sua subjetividade. Entusiasmo por reconhecer que, ainda que uma condição do humano, é possível fazer bom uso desse afeto pela via que elegemos para tal: a psicanálise e seu discurso.

O objetivo geral de nossa pesquisa, investigar o estatuto do ódio na experiência psicanalítica, foi alcançado ao nos dedicarmos aos objetivos específicos que foram: compreender como o ódio participa da constituição psíquica, circunscrever o ódio na subjetividade contemporânea e as repercussões clínicas decorrentes, apreender o manejo do ódio na experiência da psicanálise e, por fim, aproximar a experiência psicanalítica da política. Pudemos avançar sobre cada ponto de interrogação que tínhamos no início do trabalho, a partir dos autores que, em função da maior ou menor intimidade que tínhamos com sua obra, trouxeram-nos o aporte teórico necessário. Além disso, de modo a ilustrar as proposições teóricas, vinhetas clínicas e uma experiência mais longa no serviço público foram apresentadas.

Situar o ódio na constituição psíquica exigiu que retomássemos a obra freudiana em seus diferentes momentos até compor uma apresentação final onde o ódio se vincula, como um derivado, à pulsão de morte. De antemão, importante reafirmar o quanto, para Freud (2010h/1915), o ódio está presente em todas as relações humanas, não poupando pais, filhos ou o grande amor de nossas vidas. São estes nossos mais preciosos objetos de ódio. Toda relação porta seu quinhão hostil, bastando para tal repetir os estímulos que primordialmente advinham do mundo exterior alheio e se traduziam em desprazer. Amalgamado ao amor, o ódio se situa ao lado de Eros, enquanto que, como derivado da pulsão de morte, expõe o lado mais destrutivo dessa força pulsional. Nos momentos finais de sua obra, a dualidade amor-ódio se consolida vinculada à oposição pulsional Eros x Tânatos, e apenas a

cooperação ou a oposição dessas pulsões poderia responder pela imensa variedade dos fenômenos da vida de cada um. Com Freud já se delineia a concepção a partir da qual Lacan dará prosseguimento. Trata-se de dispor o ódio em duas vertentes: aquela concernente ao ódio invejoso, expressão da rivalidade com o outro e que não prescinde das correntes eróticas, o qual Lacan (1985c/1975) vinculará ao imaginário, e o ódio primordial, correlato à pulsão de morte, dirigido ao ser do sujeito e que vimos, na teoria lacaniana, vinculada ao real.

Ainda a fim de elucidar como o ódio constitui a estrutura psíquica, propusemos sondar os textos freudianos voltados à investigação de tal afeto na cultura ou, como ele propunha, na psicologia das massas. Tal empreendimento só é possível se nos curvamos à explicação da condição hostil do humano pela via do mito. O mito em questão é o da horda primeva controlada por um pai sábio, forte e brutal, com acesso sexual a todas as mulheres e com a força de trabalho de todos os homens a sua disposição. A brutalidade do pai e a supressão da vida sexual da horda por ele promovida faz com que seja assassinado pelos filhos os quais, por sua vez, estabelecem um novo interdito sustentando o lugar do pai que, mesmo odiado, também era amado por eles. O sentimento de culpa decorrente do crime maior contra o pai e a ameaça de acabar com a horda faz com que o pai seja reintroduzido como lei de interdição e representado na forma do totem. Uma das consequências desse movimento foi uma dessexualização pulsional, e a pulsão sexual perde o poder de submeter os impulsos hostis, que ficam liberados para agir. A civilização nascida da renúncia fica sujeita invariavelmente à destruição.

O avanço desta sociedade, desde então civilizada pela via da culpa e da renúncia, fornece-nos a estrutura de funcionamento do psiquismo da massa o qual, para Freud (2011e/1921), é a mais antiga psicologia humana, sendo o psiquismo do indivíduo o seu espelho. A única exceção é a existência da psicologia do pai. Enquanto os outros eram ligados entre si, o pai era livre e independente. O homem se define, para ele, como um animal de horda, e não de bando, justamente por ter à frente a figura de um pai. A pulsão gregária surge a partir da identificação entre os componentes do grupo em função de sua vinculação ao líder. A criança, por exemplo, ao reconhecer nas outras alguém que o pai e os adultos amam tanto quanto a ela, é obrigada a identificar-se a elas, mas o sentimento inicial é de hostilidade,

disputa pelo amor do pai e dos outros adultos. Assim se formavam os bandos nas sociedades primitivas, mas também está aí o nascedouro do sentimento de justiça social e a ideia de comunidade nas sociedades contemporâneas.

A reunião do ódio desses componentes de uma família, um grupo, uma massa, que não pode ser dirigido ao semelhante, dirige-se a outra família, outro grupo, outra massa, que passa a alvo de rivalidade, disputa, quando não se torna abertamente inimiga. Assim podemos compreender o narcisismo das pequenas diferenças e o funcionamento do ódio nas massas humanas. E, quanto mais os sujeitos buscam renunciar às pulsões hostis, mais caro paga por meio da interiorização do supereu, o sentimento de culpa e a perda de felicidade, o que só recrudescer o ódio ao Outro. Ao ignorar a consideração que a psicanálise propõe pela incompletude, castração, o sujeito busca cada vez mais culpados pelo seu infortúnio.

Essa ligação ao outro pela via da hostilidade também foi afirmada por alguns pós-freudianos que elegemos pesquisar, cada qual trazendo seu contorno teórico próprio. Ferenczi, Klein e Winnicott não são autores aos quais nos dedicamos com a profundidade com que intencionamos abordar a obra de Freud e Lacan, mas cujas perspectivas surgem a partir da descoberta freudiana e, posteriormente, influenciam ou dialogam de alguma maneira com a obra de Lacan, como tentamos demonstrar, além de enriquecer as possibilidades de intervenção na experiência psicanalítica daqueles que, como nós, não seguiram o caminho aberto por eles mas não ignoram sua expressiva contribuição à psicanálise, sobretudo no que diz respeito ao tema de nossa pesquisa. Ao retomar as principais considerações quanto a esses autores, em função de uma abordagem mais contida, trouxemos em um mesmo tópico tanto aspectos da estruturação psíquica quanto das proposições clínicas.

Ferenczi (2011b) propunha ser a hostilidade do outro que passa a compor a subjetividade do sujeito. O ódio do outro acaba por se presentificar por meio de uma passividade e submissão a este outro, o que se dá por meio de um processo que o autor chamou *progressão traumática*, tentativa de controle e mesmo sobrevivência. Não é raro nos depararmos com situações que revelam este engendramento afetivo na clínica e na vida. Crianças submetidas a violência e abusos muitas vezes não são capazes de falar sobre isso e mesmo os adultos, quando

conseguem, revelam a dificuldade em função dos valores morais recebidos. Quando os agressores são os pais, ainda pior. Não é admissível, para o sujeito, odiar aqueles o trouxeram ao mundo, cujos laços são os primeiros e mais estreitos, só cabendo em tal relação o amor. Entendemos que, por isso, é importante considerarmos o que propõe Ferenczi (2011c), que um processo de análise se dá como exigência de um posicionamento ético-afetivo, uma ética dos afetos por parte do analista, permitindo que, no encontro com a alteridade, estabeleça-se o cuidado que ambos os participantes podem se fornecer, conferindo o tempo adequado da decisão, o que, em se tratando dos afetos hostis, implica necessário contato ou expressão na transferência e mesmo na contratransferência, conceito defendido por Ferenczi, por parte do analista.

A elasticidade da técnica e sua faculdade de “sentir com”, considerada tato psicológico, permitia certa empatia com o analisando e podia superar empecilhos transferenciais. Vemos, em alguns momentos da obra de Lacan, ressoar alguma proximidade com a perspectiva ferencziana, especialmente no que diz respeito ao lugar do analista na experiência, e consideramos interessante explicitar, neste momento de concluir, tal proximidade em sua relação com nosso objeto de pesquisa, abrindo questionamentos para futuras pesquisas que busquem traçar o diálogo possível entre as obras dos dois autores. O “sentir com” proposto por Ferenczi parte de uma avaliação consciente da situação no contexto do trabalho de análise, não se tratando de uma comunicação entre inconscientes (Bernardes, 2002). Para isso, o analista deve ter realizado o que Lacan (1998b/1955, p. 343) considerou ser, em Ferenczi, “a redução da equação pessoal; lugar segundo de saber; influência que saiba não insistir; bondade sem complacência [...]”, tudo apontando para o que, segundo Lacan, seria o apagamento do analista dando lugar ao não-sujeito.

A participação ativa e afetiva do analista proposta por Ferenczi (2011c), o tato do analista, não está referido a algo místico, mas a uma certa subjetividade que ele deve ter realizado em si. Sentir o ódio com o analisando, então, implicaria acolher, não ter intenção de revertê-lo em sentimentos mais nobres, mas também não ser complacente, permitindo ao sujeito tornar tal afeto ação destrutiva dirigida ao outro. E Lacan, ainda se remetendo a Ferenczi, explicita do autor justamente a postura esperada do analista quanto à questão do mal no sujeito: “incentivo aos

ditos malévolos” e, quanto ao bem, pé atrás: “desconfiança dos altares do benefício” (p. 343). Tudo isso só adquiriria vigor através da análise pessoal do psicanalista, especialmente quando levada ao fim, aposta tanto de Ferenczi quanto de Lacan.

Em termos de participação do ódio na constituição psíquica, Melanie Klein foi a autora que mais ousou, chegando a deslocar, em sua teoria, a centralidade da sexualidade – tal qual no freudismo clássico – para a agressividade. Na relação com o outro/objeto, o bebê vivenciaria ansiedades características da psicose e seu primeiro objeto, o seio materno, estaria cindido entre seio bom e seio mau. O seio mau é perseguidor, maltrata, intenciona destruí-lo, o que caracteriza a paranoia desta fase denominada esquizoparanóide. Ao avançar a estrutura psíquica da criança, torna-se clara para ela a indistinção do seio e surgem culpa e tristeza por odiar o seio que a alimentava, posição depressiva. A depender de como a criança elabora a posição esquizoparanóide, caso a ameaça por medos persecutórios recrudesça, não será possível elaborar a posição depressiva e ocorrem pontos de fixação para psicose. A neurose seria uma escolha originária de perturbações menos graves. Ao longo da estruturação psíquica em que a criança vivencia as posições propostas por Klein (1974/1957), destacamos o que a autora considera ser a inveja da criança, impressão de que outra pessoa desfruta de algo que ela deseja e a criança quer tirar dessa pessoa. Tal afeto se inicia com o objeto *seio* e se prolonga pela vida, deslizando por objetos.

É evidente a proximidade da inveja proposta por Klein do ódio invejoso, o gozume lacaniano. A partir das considerações de Lacan (1998a/1948) no texto sobre a agressividade, podemos afirmar que Klein exerceu considerável influência em seu pensamento. Dela, o autor captura a ideia de que a experiência subjetiva se dá, na criança, ainda antes da aquisição da linguagem. A cena do bebê enciumado ao ver o outro mamando exemplifica esta ideia, que ele atribui originariamente a Klein. Contudo, acompanhamos Lacan avançar no sentido do ódio ao ser, que está para além do ódio invejoso. Com relação à clínica, a proposta de Klein também pode ser considerada ousada ao afirmar que o ódio e a inveja dirigidos ao seio deveriam ser desvelados em análise, o que consistiria no maior ponto de resistência do paciente, ainda maior do que o ódio vivenciado nas relações edípicas. O analista deve auxiliar o paciente na travessia de tais conflitos, o que o capacitaria a

estabelecer seu objeto bom e amado. Vemos que, em Klein, a análise avança em direção às relações mais primitivas, o que só é possível ao aprofundar a investigação da personalidade do adulto, processo que esbarra em forte resistência, sobretudo no que concerne ao quinhão hostil do sujeito, mas a única via eleita pela autora quanto ao ódio é a integração à personalidade do analisando e jamais acatar as tentativas de expelir as partes destrutivas da constituição psíquica.

O terceiro pós-freudiano que elegemos investigar em função da abordagem que propõe quanto ao ódio na constituição psíquica foi Donald Winnicott. Seguindo a perspectiva de Freud, o autor traduz a dualidade pulsional em vias afetivas de amor e ódio, presentes no bebê em plena intensidade. É na relação com o ambiente, a mãe ou o que a substitui enquanto função, e a depender dos cuidados que recebe, que a criança desenvolverá maior ou menor grau de hostilidade para com o mundo. Daí a ideia de uma mãe suficientemente boa (Winnicott, 1988), capaz de adaptar o novo ser ao mundo e possibilitar a ele o reconhecimento posterior da solidão essencial do humano. A vida primitiva do bebê é, para o autor, decisiva quanto à possibilidade de perpetuação da hostilidade ao mundo, o que ainda seria um grau anterior ao estabelecimento de um adoecimento esquizóide, comprometimento da própria estruturação. Assim como Klein, Winnicott (2019/1939) considera que o sujeito tende sempre a querer expelir, esconder ou desviar a agressividade constitutiva e quanto mais recalcada for esta dimensão, maior o perigo para o sujeito e seu entorno. No entanto, acredita que o reconhecimento de tais forças é o caminho para a conversão em atividade sublimada. Este seria o trabalho a se realizar na análise, para a qual um ambiente de confiança permitiria a vivência do ódio das falhas do ambiente. Este seria o *holding*, ambiente capaz de possibilitar tal retorno a experiências de épocas em que o ser humano ainda era totalmente dependente. A regressão, neste caso, seria uma via de cura para o sujeito.

Propomos esta participação mais ativa do analista como o encontro entre Winnicott e Lacan, especificamente o momento final do ensino e clínica deste último, quando o real se especifica como horizonte do trabalho analítico. Propomos tal aproximação em função do nosso objeto de estudo que, conforme temos compreendido, exige uma participação do analista tal qual proposta tanto por Ferenczi quanto por Winnicott, e cujos traços podemos observar também na última

clínica de Lacan. Como vimos, na clínica do real o analista não atua exclusivamente pela via da interpretação, tendo participação mais ativa na construção do sintoma. Retomamos, para ilustrar, o “*geste a peau*” que Lacan faz na paciente traumatizada pelos horrores da guerra. Tal clínica exige que o analista saia da posição de quem descortina o inconsciente recalado e participe da simbolização. O que tem restado claro na investigação que procedemos e na confrontação das abordagens dos diferentes autores é que, no caso do ódio, tal atitude do analista tende a encorajar o analisando a manifestar isto que muitas vezes o assusta e horroriza, o seu próprio ódio.

Para chegarmos à clínica do real e sua efetividade na abordagem do ódio fizemos um percurso na obra de Lacan para evidenciar como esse afeto participa da constituição psíquica e, só depois, compreendermos como, no bojo de uma experiência psicanalítica, podemos pretender considerá-lo objeto de intervenção. Partimos do afeto primordial, a angústia, e seus desdobramentos, dentre os quais a constituição do ódio, uma das paixões da alma que surgem como tentativa de obturar imaginariamente o Outro. Se vimos com Freud o ódio em sua vertente ligada ao erotismo e à pulsão sexual e outra vertente radical e derivada da pulsão de morte, com Lacan temos o ódio paixão imaginária e o ódio ao ser, grande desafio que tivemos ao longo da pesquisa para situá-lo em um dos registros, simbólico ou real, imbróglie que retomamos ao abordar este ódio ao ser.

O ódio imaginário se revelou mais facilmente do ponto de vista teórico, tratando-se de uma invasão imaginária sobre aquilo que o sujeito não pode simbolizar. Frente a uma cena em que o sujeito se vê em desvantagem e quase sempre um outro está sendo contemplado com algo que a ele foi negado – lembremos da cena narrada por Santo Agostinho na qual um bebê inveja o outro a mamar – irrompe o que Lacan (1985c/1975) chamou de gozume, gozo do ciúme, situado no campo imaginário e sua tentativa de negar o real que invade. Na mesma sequência em que traz esse exemplo, Lacan nos questiona se ter o seio, objeto a, seria ser o seio. Aí estaria a diferença entre as modalidades de ódio. Odiar o ser é diferente de odiar aquele que porta o objeto a. Na tentativa de situar este ódio ao ser, se na dimensão simbólica ou real, fitamos sobretudo os Seminários 1 e 20, dois momentos em que Lacan aborda a questão do ódio nos quais o real se apresenta de

modo diverso, alcançando toda sua relevância no Seminário 20. No Seminário 1, quando o real ainda não era considerado como ponto ao qual a análise devesse conduzir o sujeito, foi a frase da passagem do ódio paixão ao ódio ao ser – “a dimensão imaginária é enquadrada pela relação simbólica” (p. 316), e as palavras “dimensão” e “relação” – que nos instigaram a insistir em elucidar em qual dimensão estaria situado o ódio para além da paixão imaginária. Sabemos que no texto de Lacan a escolha das palavras nunca é por acaso. Empregar o termo *relação* em vez de *dimensão* ao se referir à relação simbólica enquadrando a dimensão imaginária nos fez apostar que aí havia algo a ser decifrado. Entendemos que, ao falar em relação simbólica, e não em dimensão simbólica, como o fez quanto à dimensão imaginária, o autor estaria se referindo a algo a mais que a pura dimensão simbólica e, em nosso entendimento, estaria incluída aí a dimensão real, afinal a dimensão real só pode se dar em uma relação simbólica. Na oportunidade, dialogamos com Ramírez (2019), que ratifica nossa suspeita de que o real está em jogo no ódio ao ser e, ainda mais, o autor exclui o simbólico desta modalidade de ódio, atrelando-o ao ódio paixão, o que, como desenvolvemos quando esmiuçamos a questão, não parece ser o que encontramos no texto de Lacan no Seminário 1, no qual a relação simbólica enquadra o imaginário só depois, levando o ódio a não mais se satisfazer nem com o desaparecimento do outro.

Nossa questão, a esta altura, passou a ser se o ódio ao ser deve ser situado na dimensão simbólica ou na dimensão real. Isso nos importou sobretudo porque, conforme o que vimos quanto às abordagens clínicas, há diferenças entre intervenções ao longo do ensino de Lacan e aquilo que consideramos sua última clínica aporta a visada do real, o encontro do sujeito com o real de sua condição de falante. Entendemos que, quando a relação simbólica, composta das dimensões simbólica e real – lembremos da observação de Soler (1989/p. 17) de que o real é o nome que Lacan dá ao Outro do Simbólico” –, enquadra o ódio paixão situado na dimensão imaginária, o ódio passa a se dirigir ao ser. Mas é o ser enquanto vazio, inapresentável, corte na cadeia significante, o que está fora. Por isso, conforme esclarece Gori (2006), é este vazio o ponto visado pelo ódio, o que faz seu objeto ser real, recusando o aparelho de linguagem. Retornando a Freud (2010/1915), quando ele fala do eu-prazer purificado, o ódio se dirige ao estrangeiro, como recusa

do mundo externo. Mas, ainda seguindo Gori (2006), este exterior produzido pelo ódio concerne ao real lacaniano, o irrealizável da linguagem e não a alguma realidade palpável. E esse heterogêneo, inominável, é a parte real do ser, perdida, a qual a linguagem não alcança. O objeto heterogêneo, exterior, recusado, permanece como a parte inominável do ser. Essa parte do ser perdida, da qual a linguagem se revela impotente para dar conta, seria o verdadeiro objeto do ódio. Como assevera Gori (2006), esse Outro do Ser, inalcançável, é a origem do ser do outro. O ser do Outro decorre desse Outro do próprio sujeito, inalcançável, impossível de apropriação. Assim, o que o sujeito localiza no Outro como fundamento de seu ódio é aquilo que se perdeu dele próprio e que ele jamais vai reapropriar, posto que nunca possuiu verdadeiramente. É a parte subtraída ao imaginário e ao simbólico, resto de real que resulta da operação de enquadramento da relação simbólica à dimensão imaginária e que o ódio convoca em busca de uma certeza inalcançável pela linguagem. Concluímos quanto a isso que, se o imaginário é a dimensão em que se situa o ódio paixão, ao ser enquadrado pela relação simbólica o que temos é o ódio real, ódio àquilo que não pode ser apreendido, àquilo que do Outro não se rende ao sujeito, que a dimensão simbólica não pode contemplar. O ódio ao ser é o ódio real. Este dado interessa na medida em que nos orienta quanto aos caminhos da clínica e o tipo de escuta que a psicanálise pode pretender, o que vimos ao cumprir o terceiro objetivo da pesquisa, possível apenas após compreendermos como o ódio se manifesta na sociedade tal qual configurada na atualidade.

Neste sentido, para cumprirmos o segundo objetivo da pesquisa, circunscrever o ódio na subjetividade contemporânea e as repercussões clínicas decorrentes, buscamos autores contemporâneos e a base teórica lacaniana. Chegamos ao entendimento de que, nos dias atuais, o homem quer ser visto como realizado, pretende alcançar o que a própria condição humana impede e, não alcançando o impossível, atribui ao Outro a causa de sua privação. O que vimos acima como funcionamento do ódio se atualiza no contemporâneo. O Outro de nossos dias, como representante da diferença, desaparece e o consumismo aposta na positividade do igual. A diferença que marca o singular deixa de existir e o mercado oferece quantas diferenças forem necessárias, como um objeto a ser

consumido. Tal quadro é bem definido por Paim Filho *et al.* (2022) como a dificuldade em aceitar a castração.

Estes objetos que alucinam uma realização foram nomeados *gadgets* por Lacan (1972a), sendo que hoje consideramos o gadget mais atual o espaço virtual, os novos coliseus virtuais (Postigo, 2022), onde toda crueldade é liberta e o ódio tem trânsito livre. Tal contexto se realiza em torno do que Lacan (1992/1969-70) designou discurso do capitalista. Neste discurso, o saber do mercado faz suplência ao mestre que não pode dizer o que quer, e o sujeito acaba sendo sujeito pela via do objeto, ficando à mercê desse objeto. Os objetos forjam identidades que se assemelham e homogeneízam os modos de gozar, dando lugar a sujeitos universais, sem singularidade. Toda diferença é segregada na tentativa de unidade, miragem que o mercado captura e replica, disponibilizando tantos Uns quanto forem demandados. O que fica fora da unidade eleita pelo sujeito acaba por ser acusado de fomentar o mal-estar, tornando-se alvo do ódio. Assim, a fraternidade vai se construindo entre iguais e a ameaça externa, que estremece a realidade dos iguais, deve ser eliminada.

Frente a tal realidade, já avançando para o cumprimento do terceiro objetivo de nossa pesquisa, apreender o ódio na experiência da psicanálise, começamos por acompanhar autores que propõem vias para lidar com o ódio e a segregação, que passam pelo acolhimento desse afeto. Atritando-o à separação de identificações imaginárias (Dias, 2012) ou, enquanto operador clínico, a transposição de tal afeto para a linguagem compartilhável, evita que se transforme em práticas cuja finalidade é destruir o outro (Zaltzman, 2007). Como elucidamos que o ódio ao ser é um fenômeno que podemos situar no registro do real, quando o registro simbólico se esgota enquanto possibilidade de o sujeito encontrar respostas e sentido acerca de si e do Outro, encaminhamos a pesquisa, agora já investigando a experiência propriamente dita, orientados por esta relação entre real e ódio – e o que podíamos apreender do ensino de Lacan quanto a isso. O primeiro passo foi compreender melhor de que se trata a dimensão real do espaço psíquico do sujeito. Caminhamos da ausência de protagonismo de tal dimensão à primazia que passa a ter nos momentos finais do ensino de Lacan. O real é considerado a dimensão do sujeito que remete ao impossível, ao que não pode ser simbolizado, ao limite que a palavra

impõe ao falante que busca respostas acerca de si e da realidade que o circunda, o que tentamos elucidar pela via da demonstração por meio da lógica. E o ódio ao ser é o ódio que decorre desse impossível, uma vez que, ao buscar respostas no Outro, o sujeito se depara com o vazio. Na análise, o ódio deve ingressar na busca do sujeito por respostas, participando da articulação da cadeia significante que trará à luz a falta-a-ser. Em vez de pretender eliminar o ódio, devemos colocá-lo a serviço da análise, percurso que redundará no encontro com o próprio desejo, o que implica ter que pagar a castração (Lacan, 2013-59), acatar a falta situada no Outro.

Tal articulação pode se dar por duas vias distintas ao considerarmos as dimensões real, simbólica e imaginária ao longo do ensino de Lacan. Na proposta inicial, temos de considerar o imaginário colocado na posição pivô da transferência e o encontro falado, revelando pontos que abririam o sujeito ao equívoco, via pela qual desenvolve sua verdade, sua história. Assim, o humano se engaja realizando o imaginário truncado, que se abre via verbalização. Sendo tal imaginário confrontado com um eu-ideal confirmado no outro, faz desse outro um objeto narcísico. Mas não se reconhecido nesse outro, temos a tensão destrutiva em sua plenitude. Em todo caso, na análise o sujeito se depara com a hiância entre seu imaginário e a realidade. Pela via simbólica, ao abordar o ódio, o sujeito acessa seu ser. Ser que se revela precisamente na falta-a-ser, no limite que o simbólico traz consigo ao não poder revelar o de que se trata neste ser tão somente porque não há nada a revelar além do oco, do vazio, do incompleto.

Ao ressituar o real nesta experiência, Lacan (1975-76) nos afirma a impossibilidade de tudo se dizer, de dissolver o sintoma completamente, inaugurando o que J. A. Miller (2011) chamou teoria do incurável, cuja visada passa a ser sustentar justamente o elemento que não desaparece do sintoma, denominado a partir de então *sinthoma*, sem a pretensão de uma recompensa da falta fundamental. O desejo passa a comportar uma parte fundamental que aponta para o que não pode ser dito. Nossa hipótese foi a de que, quando o ódio aparece, em ato ou no discurso do sujeito, contribui para contornar este além. Sem resposta para o ódio, o sujeito se vê às voltas com sua dimensão de não sentido, de não poder dizer, de encontro com o real.

Chegamos assim ao ponto de considerar o ódio em duas clínicas: do sintoma e do *sinthoma*. Que não se anulam, excluem-se, mas se completam. Frente ao sujeito e suas demandas por repostas, podemos situar duas posturas clínicas em jogo e o modo como o comparecimento do ódio se revela. Na primeira perspectiva, o analista segue na tentativa de decifrar o sintoma e as formações do inconsciente – logo, o ódio aí engendrado –, buscando atravessar a fantasia e interrogar o desejo, sempre na tentativa de tornar possível uma contingência, um acontecimento. O ódio seria manejado ao ser remetido ao sentido, sendo vertido à significação fálica, busca de resposta que nunca responde em definitivo. Propomos que o afeto hostil apenas pode participar do processo de travessia do sujeito, não se tratando de considerá-lo o protagonista ou a finalidade da análise. Tampouco afirmamos que esta é a única via que leva o sujeito ao encontro com o real. Nossa intenção não é propor uma clínica do ódio, mas entender como ele pode compor a experiência da psicanálise. Não se inicia uma experiência em função do ódio, mas do sofrimento. É possível, inclusive, que ainda que não aborde o ódio diretamente, ao fazer contato com o real por outras vias, algo do ódio também seja movimentado, mas não foi este o objetivo de nossa pesquisa. Queríamos compreender como o ódio participa do processo e isto só se dá com seu comparecimento. Por isto, compartilhamos a perspectiva dos pós-freudianos ao proporem que o analista deve incentivar o sujeito a dar lugar a este afeto em seu discurso na análise ou mesmo, como aposta Ferenczi, vivenciar ativamente o ódio junto ao paciente, permitindo ao afeto comparecer para além de ser enunciado. Com isso, o sujeito passa a ter a liberdade de fazer outras escolhas para este afeto que não seja agir por ele orientado. Esta participação mais ativa aparece também nos momentos finais do ensino de Lacan, quando inaugura o que consideramos ser a clínica do *sinthoma*.

Foi essa clínica que nos pareceu a via mais próspera para abordarmos o ódio, sobretudo o ódio ao ser, uma vez que, conforme vimos, o ódio ao ser se situa no registro do real e é o real a visada da clínica do *sinthoma*. Nesta perspectiva, o corte, instrumento do analista, vai apontar direto para o real, sem passar por explicações, o que impõe uma radicalidade na clínica psicanalítica. O que afirmamos é que, ao comparecer o ódio, o corte apontará para o sujeito que não há resposta para sua demanda ao Outro. Em vez de buscar sentido, questionar, o analista intervém

oferecendo o vazio pela via do corte, pois que não cabe questionar quando não há variação no modo de gozo e, quanto ao ódio, trata-se justamente disso. Aproximamos o ódio a uma forma de gozo que não varia. Dissolver o sintoma, conforme aponta Žižek (2017), não resgataria o sujeito de um estado patológico, uma vez que não há um Outro que garanta consistência no universo simbólico. Do mesmo modo, podemos pensar para o ódio. Qualquer tentativa de dissolvê-lo seria ineficaz, uma vez que o ódio é constitutivo e estrutural. O que o ato analítico pode pretender é apenas instituir novos começos, trazer algo novo no discurso do sujeito, derrubar semblantes e fazer comparecer o des-ser, o sujeito barrado, a barra no Outro e a experiência contingencial. Este é o percurso que leva o sujeito ao absolutamente singular, ao modo de gozar só seu. O ódio vai contribuir justamente para que esse encontro se efetive. E, em se efetivando, o gozo do outro que era causa de ódio pode não incomodar tanto mais o sujeito. Se encontrar com seu modo singular de gozar é raspar todo o sentido, é aceder ao real. Se vimos que o ódio ao ser se situa no registro do real, afirmamos que é fazendo contato com o ódio que o sujeito pode se colocar, tal qual propõe Gori (2006), mais próximo do real.

Já nos encaminhando para o cumprimento do último objetivo da pesquisa, aproximar a experiência psicanalítica da política, buscamos compreender como o fato de o sujeito se deparar com sua dimensão real lhe permite exercer um lugar na coletividade que se aproxima de certa forma de conceber a política que encontramos nas proposições de Hanna Arendt, política como liberdade, segundo a qual se permite que o outro viva na sua diferença e singularidade. Para isto, elucidamos como este encontro com o real, para o qual o ódio pode ser uma via, traduz-se em nos ressituaros frente ao desamparo. A ideia é que, em uma análise, o sujeito faz um percurso que o remete ao confronto com a realidade humana do desamparo, produzindo, conforme acompanhamos com Safatle (2016), corpos em contínua despossessão, o que nos remete à falta-a-ser lacaniana. A análise implica não em restituir o objeto perdido, mas reposicionar o sujeito frente a seu mal-estar, o que implica afirmar o desamparo como afeto político central. Em vez de tomarmos o desamparo como aprisionamento na lógica neurótica, medo e angústia social, apostando na tentativa de dar amparo ao sujeito, optamos por considerá-lo via de emancipação, sustentar a proposta lacaniana de que o Outro não devolve a vida ao

sujeito, respondendo a ele sempre com um S (~~A~~), ou seja, o Outro não tem resposta para as demandas do sujeito, não existindo possibilidade de o encaixar em categorias.

A esta altura da pesquisa trouxemos algumas experiências de nossa prática que ilustraram como o real e o desamparo se afirmam na experiência da psicanálise e, por outra via, propusemo-nos a recuar em direção a uma perspectiva que dirige um olhar a sujeitos cujo desamparo experimentado na própria carne nos convoca a um trabalho que, ao nosso ver, constitui um tempo anterior ao que temos abordado até aqui. Trata-se de o psicanalista assumir responsabilidade frente a formas de sofrimento que, para além do campo subjetivo, remetem ao sofrimento sociopolítico, o que exige um desvio do olhar daquele que odeia para aqueles que são odiados e que, a nosso ver, também precisam dar lugar à sua dimensão de ódio. É a inclusão, na escuta, daqueles sujeitos banidos da vida pública e cuja precariedade a que são submetidos impulsiona formas de sofrimento não apenas decorrente de sua estrutura subjetiva, mas da vida a que são obrigados a suportar.

Nesta clínica, também chamada clínica ampliada, propõe-se superar o pacto classista do qual participa o próprio analista e pode promover o desamparo discursivo gerador de impasses na escuta e na transferência. Nestes casos, o desamparo é escancarado ao sujeito, sem que ele, pela via simbólica, possa avançar até sua inelutável condição de faltoso. É um outro humano ou a vida que, de algum modo, arremessa-o ao real, sem chance de construir este encontro num processo de travessia pessoal de sua condição e da fantasia que construiu para dar conta dela, avançando até os limites do simbólico e seus pontos de não resposta. Lançado brutalmente no desamparo discursivo, não há possibilidade de o sujeito construir uma relação lúcida com o desamparo de estrutura. O desamparo é único, mas as vias pelas quais o sujeito acede a ele são totalmente diferentes. Vimos que a direção desta clínica, conforme Rosa (2018b), visa separar a alienação estrutural do sujeito ao discurso do Outro da alienação ao discurso social ideológico, buscando sempre restituir significantes que possam circular referidos ao campo do outro. Entendemos fundamental também oferecer ao sujeito a possibilidade de falar acerca do ódio que o atravessa frente a tal situação de desamparo discursivo. Esta seria mais uma via a inserir o sujeito no campo significativo do outro, dando oportunidade de escutar

novas possibilidades a partir daí e, com isso, poder se dirigir à alteridade quebrando o silêncio e a paralisia. Destaca-se também nesta clínica a participação ativa do analista, incitando o sujeito a comparecer pela via da palavra, reconstituindo o endereçamento, trabalho maior nesta perspectiva de intervenção. Vimos ainda, com Rosa (2018b), que, além de restituir o laço significante, a clínica pode pretender deslocar o sujeito no laço social ao acompanhá-lo em sua busca por seu lugar na história, podendo a partir daí construir algo novo.

Entendemos que, para além do resgate do desamparo discursivo e da restituição da dignidade e amparo social, é possível seguir no trabalho com estas pessoas lançando mão das outras perspectivas que tomam o sentido de reconhecer o desamparo estrutural e constitutivo do humano, recolhendo o que resta quando os significantes já não são capazes de responder pelo vazio estrutural, ponto em que o real se apresenta não de forma brutal e violenta, mas a partir dos significantes que já nada dizem, mas que muito disseram, restando uma falta com a qual o sujeito terá de caminhar.

Considerada esta novidade clínica dedicada à sociopolítica e já tendo esclarecido como apreendemos a produtividade do desamparo e sua potência na promoção da lucidez e afirmação da despossessão e da contingência, podemos avançar para a finalização do cumprimento do último objetivo específico da pesquisa. O passo dado para isso foi delinear a ideia de política, a qual buscamos em autores como Arendt e Ortega, o qual transita pela obra daquela, além dos trabalhos de Derrida e Foucault. Com Arendt (2010), apreendemos a noção de política enquanto genuína liberdade, de modo que o agir entre os humanos se coloca como algo singular e que marca o início de algo novo, sendo este o grande milagre dos homens, o milagre da liberdade de começar algo novo no mundo. A ação política revelaria a identidade do agente e a condição da ação seria a pluralidade humana. Propomos aproximar esta definição arendtiana de política da experiência da psicanálise ao se orientar por uma noção de sujeito enquanto falta-a-ser, conforme estabelecido por Lacan (1998c/1958). Em ambos os conceitos sobressai a ideia de que é na experiência que se forja o sujeito, o qual comparece justamente no encontro com a diferença, não havendo antecipação possível tampouco um significante que possa responder exatamente sobre este sujeito, sendo sempre

evanescente e marcado pelo real que limita a possibilidade de o significante dizer sobre ele em sua totalidade. O sujeito arendtiano e o sujeito lacaniano são essencialmente marcados pela incompletude e pelo novo que surge ao agir no mundo, prenhes do reconhecimento de que é impossível formar unidade com o Outro, fazendo face à lógica totalitária.

Ainda seguindo a perspectiva arendtiana, podemos aproximar a política da amizade, sendo esta a equalização política da *pólis*. Tal equalização é baseada na diferença, perspectiva que coloca os amigos como uma comunidade na qual há entendimento mútuo da opinião do outro. Não se iguala à democracia ou à fraternidade, cuja pretensão universalista quer excluir qualquer inimizade ou hostilidade, o que acaba por acentuar a violência e o ódio. Ortega (2000), articulando o pensamento de Derrida e Foucault, propõe uma amizade que se afaste da fraternidade, criando espaço para novas formas de vida sem prescrição de um único modo de existir que seja o correto. Não há unanimidade nas relações de amizade e incitação e provocação são permanentes. Desigualdade e ruptura são componentes fundamentais da amizade, fazendo frente a relações prescritas e institucionalizadas. Há um espaço intersticial entre indivíduo e sociedade que supera tensões, considerando necessidades individuais e coletivas. Acreditamos que, ao fazer um percurso de análise ou tendo experimentado um processo orientado pela psicanálise em que o ódio seja posto em jogo, o sujeito possa se desprender da necessidade de constituir unidade, não esperando mais respostas que o Outro não possui, entendendo que o gozo do Outro não advém de um furto de seu próprio gozo e que o Outro é faltoso tanto quanto ele próprio. Ao assumir a impossibilidade, a castração, o sujeito não necessita mais encontrar culpados para suas tragédias pessoais cotidianas. Apostamos que este sujeito atravessado pelo discurso analítico segue na vida coletiva mais aberto ao encontro com a alteridade, à constituição de laços de amizade nos quais a liberdade e o respeito à diferença sejam norteadores.

Referências Bibliográficas

- Abtibol, S. (2018). *Ce que l'antisemitisme enseigne a la psychanalyse une puissance sobre aux commandes* Univeriste Sorbonne Paris Cite - Universite Paris Diderot 7. Paris. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02341862>
- Arendt, H. (2010). *A promessa da política* (J. Kohn, Ed. 3ª ed.). Difel.
- Arendt, H. (2019a). *A condição humana* (13ª ed.). Forense Universitária. (1958)
- Arendt, H. (2019b). *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal* (13ª ed.). Cia das Letras. (1963)
- Assoun, P.-L. (1978). *Freud, a filosofia e os filósofos*. Francisco Alves Editora.
- Bernardes, A. C. (2002). A segunda regra fundamental: um comentário sobre o Ferenczi de Lacan. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 5(2), 311-316. <https://doi.org/10.1590/s1516-14982002000200007>
- Betts, J. (2014). Desamparo e vulnerabilidades no laço social: a função do psicanalista. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 45-46(jul 2013/jun 2014), 09-19.
- Birman, J. (2001). O sentido da retórica: sobre o corpo, o afeto e a linguagem em psicanálise. In B. Bezerra Jr. & C. A. Plastino (Eds.), *Linguagem: a questão do sentido hoje* (pp. 173-198). Francisco Alves Editora.
- Birman, J. (2006). Arquivo da agressividade em psicanálise. *Natureza humana*, 8(2), 357-379.
- Birman, J. (2007). *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação* (6ª ed.). Civilização Brasileira.
- Bispo, F. S. (2014). A ética da contingência e a implicação da psicanálise no laço social. *Psic Rev*, 23(1), 21. <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/20215>
- Bispo, F. S., & Souza, M. F. G. D. (2013). O discurso psicanalítico entre outros: considerações sobre Radiofonia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 13(2). <https://doi.org/10.12957/epp.2013.8429>
- Bousseyroux, M. (2012). Práticas do impossível e teoria dos discursos. *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade*, 4, 99-112. <file:///C:/Users/brend/Downloads/22108-56768-1-SM.pdf>
- Broide, E. E. (2018). O que é o ódio? De onde ele vem? In M. D. Rosa, A. M. M. Costa, & S. Prudente (Eds.), *As escritas do ódio*. Escuta.
- Brousse, M.-H. (2003). *O inconsciente é a política*. Seminário Internacional. Escola Brasileira de Psicanálise.
- Butler, J. (2005). *Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética*. Autêntica.
- Câmara, L., & Canavêz, F. (2020). Contribuições de Sándor Ferenczi para o fenômeno da autolesão. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 23, 57-76. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142020000100057&nrm=iso
- Capanema, C. A., & Vorcaro, Â. M. R. (2017). A condição do ser falante no nó borromeano. *Estilos da Clínica*, 22(2), 388. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-1624.v22i2p388-405>

- Cardoso, M. J. D. E. (2010). Lacan e Frege: sobre o conceito de Um. *Psicologia USP*, 21(1), 127-144. <https://doi.org/10.1590/s0103-65642010000100007>
- Caroz, G. (2016). Conneître sa haine. *Cair.info*, 93, 35-39.
- Chaves, W. C. (2006). O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 16, 161-168. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-863X2006000200004&nrm=iso
- Costa-Moura, F. (2010). O fracasso normal da psicanálise: o real e a função do analista. In *Um novo lance de dados: psicanálise e medicina na contemporaneidade*. Cia de Freud. <https://www.passeidireto.com/arquivo/35073791/o-fracasso-normal-da-psicanalise-final>
- Costa, A. (2013). Um luto impossível: efeitos de trauma em imigrações. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*(45-46), 32-36.
- Costa, J. F. (2007). *O risco de cada um e outros ensaios de psicanálise e cultura*. Garamond.
- Danziato, L. J. B. (2015). Saber, verdade e gozo - da função da fala à escritura. *Tempo psicanalítico*, 47.
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Contraponto.
- Dias, B. (2017). De que maneira o discurso do analista possibilita fazer furo no discurso capitalista? *Revista de Psicanálise Stylus*(34), 59-73. <https://doi.org/10.31683/stylus.v0i34.25>
- Dias, M. D. G. L. V. (2008). Do gozo fálico ao gozo do Outro. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 11(2), 253-266. <https://doi.org/10.1590/s1516-14982008000200006>
- Dias, M. M. (2012). *Os ódios: clínica e política do psicanalista*. Iluminuras.
- Dias, M. M. (2018). O retorno das vociferações. In M. D. Rosa, A. M. M. Costa, & S. Prudente (Eds.), *As Escritas do ódio*. Escuta.
- Duden. (2023). Cornelsen Verlag GmbH.
- Ferenczi, S. (2011a). Confusão de línguas entre adultos e crianças In *Sandor Ferenczi, obras completas* (Vol. 4). Martins Fontes. (1932)
- Ferenczi, S. (2011b). A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In *Sandor Ferenczi, obras completas* (Vol. 4). Martins Fontes. (1929)
- Ferenczi, S. (2011c). Elasticidade da técnica psicanalítica. In *Sandor Ferenczi, obras completas* (Vol. 4). Martins Fontes. (1928)
- Fingermann, D. (2013). Repetição e transferência. In C. Soler (Ed.), *A repetição na experiência analítica*. Escuta.
- Flanzer, S. N. (2006). Sobre o ódio. *Interações*(22), 215-229.
- Freud, S. (1969a). Carta 18. In *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (1886-1899)
- Freud, S. (1969b). Projeto para uma psicologia científica. In *Edição Standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 1). Imago. (1895)
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 13). Cia das Letras. (1920)

- Freud, S. (2010b). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 12). Cia das Letras. (1915)
- Freud, S. (2010c). Introdução ao narcisismo. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 12). Cia das Letras. (1914)
- Freud, S. (2010d). Novas conferências introdutórias à psicanálise: acerca de uma visão de mundo. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 18). Cia das Letras. (1933)
- Freud, S. (2010e). Novas conferências introdutórias à psicanálise: Angústia e instintos. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 18). Cia das Letras. (1933)
- Freud, S. (2010f). O inquietante. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 14). Cia das Letras. (1919)
- Freud, S. (2010g). O mal-estar na civilização. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 18). Cia das Letras. (1930)
- Freud, S. (2010h). Os instintos e seus destinos. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 12). Cia das Letras. (1915)
- Freud, S. (2010i). Porque a guerra? In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 18). Cia das Letras. (1932)
- Freud, S. (2010j). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 10). Cia das Letras. (1912)
- Freud, S. (2011a). A negação. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 16). Cia das Letras. (1925)
- Freud, S. (2011b). O Eu e o Id. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 16). Cia das Letras. (1923)
- Freud, S. (2011c). O problema econômico do masoquismo. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 16). Cia das Letras. (1924)
- Freud, S. (2011d). Psicanálise e teoria da Libido. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 15). Companhia das Letras. (1923)
- Freud, S. (2011e). Psicologia das massas e análise do eu. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 15). Cia das Letras. (1921)
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 11). Cia das Letras. (1912-13)
- Freud, S. (2013a). As perspectivas futuras da terapia psicanalítica. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 9). Cia das Letras. (1910)
- Freud, S. (2013b). Observações sobre um caso de neurose obsessiva: o homem dos ratos. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 09). Cia das Letras. (1909)
- Freud, S. (2014a). Dostoiévski e o parricídio. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 17). Cia das Letras. (1928)
- Freud, S. (2014b). Inibição, sintoma e angústia. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 17). Cia das Letras. (1926)
- Freud, S. (2014c). O futuro de uma ilusão. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 17). Cia das Letras (1927)
- Freud, S. (2015a). Análise da fobia de um garoto de cinco anos (O pequeno Hans). In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 08). Cia das Letras. (1909)
- Freud, S. (2015b). A moral sexual "cultural" e o nervosismo moderno. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 8). Companhia das Letras. (1908)
- Freud, S. (2016a). Estudos sobre a histeria. In *Sigmund Freud, obras compleas* (Vol. 02). Cia das Letras. (1893-95)

- Freud, S. (2016b). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 06). Cia das Letras. (1905)
- Freud, S. (2017). *Manuscrito inédito de 1931*. Blucher. (1931)
- Freud, S. (2018a). Análise terminável e interminável. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 19). Cia das Letras. (1937)
- Freud, S. (2018b). Compêndio de psicanálise. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 19). Cia das Letras. (1940)
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. In *Sigmund Freud, obras completas* (Vol. 04). Cia das Letras. (1900)
- Fulgencio, L. (2013). Pode haver uma ciência psicanalítica sem uma metapsicologia especulativa? *Scientiae Studia*, 11(3), 491-510. <https://doi.org/10.1590/s1678-31662013000300003>
- Garcia-Roza, L. A. (1986). *Acaso e repetição*. Jorge Zahar Editor.
- Garcia-Roza, L. A. (1995). *Introdução à metapsicologia freudiana* (3ª ed., Vol. 03). Jorge Zahar Editor.
- Garcia-Roza, L. A. (2009). *Freud e o Inconsciente*. Jorge Zahar Editor. (1984)
- Golding, W. (2011). *O senhor das moscas*. Nova Fronteira. (1954)
- Gori, R. (2006). O realismo do ódio. *Psicologia clínica*, 18(2), 125-142.
- Guerra, A. M. C. (2017). Impacto clínico da topologia borromeana no estruturalismo lacaniano. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 20(1), 35-51. <https://doi.org/10.1590/s1516-14982017001002>
- Habigzang, L. F., Koller, S. H., Azevedo, G. A., & Machado, P. X. (2005). Abuso sexual infantil e dinâmica familiar: aspectos observados em processos jurídicos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 21(3), 341-348. <https://doi.org/10.1590/s0102-37722005000300011>
- Han, B.-C. (2017). *Agonia de Eros*. Editora Vozes.
- Julien, P. (1996). *O estranho gozo do próximo. Ética e psicanálise*. Jorge Zahar Editor.
- Kehl, M. R. (2012). Apresentação. In M. M. Dias (Ed.), *Os ódios*. Editora Iluminuras.
- Kehl, M. R. (2020). *Ressentimento*. Biotempo.
- Klautau, P., Winograd, M., & Lannes, C. (2014). Algumas contribuições de Winnicott e Lacan para a análise de casos e situações-limite. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 36, 129-147.
- Klein, M. (1974). *Inveja e gratidão*. Imago. (1957)
- Klein, M. (1991). Notas sobre alguns mecanismos esquizóides. In *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Imago. (1949-1963)
- Lacan, J. (1967-68). *O seminário, livro 15: o ato analítico*. (Seminário inédito).
- Lacan, J. (1972a). *Conférence à l'Université de Milan* <http://espace.freud.pagesperso-orange.fr/topos/psych/psysem/italie.htm>
- Lacan, J. (1972b). Conferência de Milão. In *Inédito*.
- Lacan, J. (1973-74). *O seminário, livro 21: Os não tolos erram/Os nomes do pai*.
- Lacan, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R.S.I.*
- Lacan, J. (1975-76). *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1985a). O saber e a verdade. In *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar Editor. (1975)
- Lacan, J. (1985b). *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Editor. (1964)

- Lacan, J. (1985c). *O seminário, livro 20: mais, ainda*. Jorge Zahar Editor. (1975)
- Lacan, J. (1986). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Jorge Zahar Editor. (1953-54)
- Lacan, J. (1988). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Jorge Zahar Editor. (1959-60)
- Lacan, J. (1992). *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Jorge Zahar Editor. (1969-70)
- Lacan, J. (1998a). A agressividade em psicanálise. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1948)
- Lacan, J. (1998b). A ciência e a verdade. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1966)
- Lacan, J. (1998c). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1958)
- Lacan, J. (1998d). Do sujeito enfim em questão. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1998e). Função e campo da fala e da linguagem. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1953)
- Lacan, J. (1998f). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1998g). O estádio do espelho como formador da função do eu. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1949)
- Lacan, J. (1998h). Para além do princípio de realidade. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1936)
- Lacan, J. (1998a). Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a "Verneinung" de Freud. In *Escritos* (pp. 383-401). Jorge Zahar Editor. (1954)
- Lacan, J. (1998i). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1998b). Variantes do tratamento padrão. In *Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1955)
- Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Jorge Zahar Editor. (1957-58)
- Lacan, J. (2003a). O aturdido. In *Outros escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2003b). Proposição de 9 de outubro sobre o psicanalista da escola. In *Outros Escritos*. Jorge Zahar Editor. (1967)
- Lacan, J. (2003c). A psicanálise verdadeira, e a falsa. In *Outros Escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2003d). Radiofonia. In *Outros escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2003e). Televisão. In *Outros escritos*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Jorge Zahar Editor. (1962-63)
- Lacan, J. (2008). O seminário, livro 16: de um Outro ao outro. In Jorge Zahar Editor. (1968-69)
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante*. Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (2013). *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Zahar. (1958-1959)
- Lebrun, J.-P. (2008). *O futuro do ódio*. CMC Editora.
- Lebrun, J.-P. (2009). *Clínica da instituição: o que a psicanálise contribui para a vida coletiva*. CMC Editora.

- Leite, S. C. (1999). Considerações sobre a experiência psicanalítica. *Acheronta*, 9. <https://www.acheronta.org/acheronta9/experiencia.htm>
- Lyra, R., & Camargo, C. (2012). Ódio, um sentimento lúcido. In M. A. V. R. d. R. Barros (Ed.), *Ódio, segregação e gozo*. Subversos
- Maciel Jr., A. (2016). Einfuhlung: A ética do "sentir com". *Tempo psicanalítico*, 48(1), 232-248.
- Mandil, R. (2012). Comentários, por Ram Mandil. In M. A. Vieira & R. R. Barros (Eds.), *Ódio, segregação, gozo*. Subversos.
- Marcuse, H. (1955-56). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Círculo do livro.
- Mbembe, A. (2019). *Necropolítica*. N-1 Edições. (2003)
- Menezes, L. C. (1991). Questões sobre o ódio e a destrutividade na metapsicologia freudiana. *Percurso*, 17-23.
- Miller, G. (2011). *Rendez Vous Chez Lacan*
- Miller, J. A. (2000). *A erótica do tempo*. Latusa.
- Miller, J. A. (2010). *Extimidad*. Paidós.
- Miller, J. A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan. Entre desejo e gozo*. Jorge Zahar Editor.
- Mountian, I. (2018). Escuta psicanalítica e alteridade. In M. D. Rosa, A. M. M. Costa, & S. Prudente (Eds.), *As escritas do ódio*. Escuta.
- Nietzsche, F. (2016). *Aurora: reflexões sobre os preceitos morais*. Companhia de bolso. (1881)
- Nogueira, L. C. (1999). O campo lacaniano: desejo e gozo. *Psicologia USP*, 10(2), 93-100.
- Orlowski, J. (2020). *The social dilemma*
- Ortega, F. (2000). *Para uma política da amizade. Arendt, Derrida, Foucault*. Relume Dumará.
- Paim Filho, I. A., Fischer, M., Vasconcellos, M. C. G., & Klarmann, R. P. (2022). Freud e o complexo de castração. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 56(1), 73-87.
- Parker, I. (2022). *Revolução na psicologia: da alienação à emancipação*. Editora Alínea.
- Pasti, D., & Zagoto, V. (2022, 16/08/2022). Ônibus da Bahia abandona 25 venezuelanos perto da Rodoviária de Vitória. *A gazeta*. agazeta.com.br
- Pereira, M. E. C. (2000). Pânico e desamparo. *Psicanálise, Porto Alegre*, 181-292.
- Pereira, R. N. (2019). *A transgressão como saída psíquica vital*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.
- Postigo, V. M. C. (2022). Psicanálise, crueldade e o coliseu das massas digitais. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 56(01), 105-116.
- Prudente, S. E. (2016). À guisa de uma conceituação da vergonha na obra de Jacques Lacan. *Psicologia em Estudo*, 21(4), 723-734.
- Pujó, M. (2000). Trauma y desamparo. In *Clinica del desamparo*. Revista Psicoanálisis y el Hospital.
- Ramírez, C. (2019). *Haine e pulsion de mort au XXI^e siècle*. L'Harmattan.
- Ricouer, P. (2013). *A simbólica do mal*. Edições 70. (1960)
- Rinaldi, D. (2018). O discurso do ódio, uma paixão contemporânea. In M. D. Rosa, A. M. M. Costa, & S. Prudente (Eds.), *Escritas do ódio*. Escuta.

- Robert, P. F. P., & Kupermann, D. (2015). Suportar o ódio, suportar o próprio ódio: os casos RN, SI e os limites na clínica de Ferenczi. *Cadernos de psicanálise (Rio de Janeiro)*, 37(33), 175-193.
- Rocha, Z. (2008). A experiência psicanalítica: seus desafios e vicissitudes, hoje e amanhã. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 11(1), 101-116. <https://doi.org/10.1590/s1516-14982008000100007>
- Rosa, M. (2010). Jacques Lacan e a clínica do consumo. *Psicologia clínica*, 22(1), 157-171.
- Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Textura: Revista de Psicanálise*, 2(2), 42-46.
- Rosa, M. D. (2018a). Cena social: gozo e experiência. *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*.
- Rosa, M. D. (2018b). Clínica psicanalítica diante do desamparo social e discursivo. In *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento* (2ª ed.). Escuta. (2016)
- Rosa, M. D. (2018c). *A clínica psicanalítica frente ao desamparo social e discursivo* São Paulo, USP - Instituto de Psicologia.
- Rosa, M. D., Alencar, S., & Martins, R. (2018). Licença para odiar: uma questão para a psicanálise e a política. In M. D. Rosa, A. M. M. Costa, & S. Prudente (Eds.), *Escritas do ódio*. Escuta.
- Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T. T., & Alencar, S. (2009). A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 12(3), 497-511. <https://doi.org/10.1590/s1415-47142009000300006>
- Rosa, M. D., Costa, A. M. M., & Prudente, S. (2018). *As escritas do ódio*. Escuta.
- Rotstein, E., & Bastos, A. (2011). A concepção freudiana de experiência. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 27(3), 371-380. <https://doi.org/10.1590/s0102-37722011000300013>
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Companhia das Letras.
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos. Corpos políticos, desamparo e o fim do sujeito*. Autêntica.
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar o mundo. Lacan, política e emancipação*. Autêntica.
- Schwartz, Y. (2016). Trabalho e uso de si. *Pro-posições*, 11(2), 34-50. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8644041>
- Silva, M. L. (2019). *A conjectura lógica de Jacques Lacan: a lógica como ciência do real* Universidade Federal de Minas Gerais]. Minas Gerais.
- Silva, R. F. (2019). *O ódio estruturante IX Enapol: Boletim OCI 1*, São Paulo. <https://ix.enapol.org/boletim-oci-1/>
- Silveira, P. D. (2013). A impossibilidade e a impotência nos discursos. *Tempo Freudiano Associação Psicanalítica*. <http://www.tempofreudiano.com.br/index.php/a-impossibilidade-e-a-impotencia-nos-discursos/>
- Soler, C. (1989). *A clínica do real*. Folha: Revista da Clínica Freudiana.
- Strauss, M. (2016). O sofrimento do sujeito contemporâneo. *Stylus (Rio de Janeiro)*(33), 111-118.

- Torres, R. (2011). Indicações sobre a estrutura da ação específica freudiana: efeitos para o sujeito da psicanálise. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, 14(1), 61-76.
- Torres, R. S. (2013). *Do ato psicanalítico ao discurso do analista: a estrutura do campo lacaniano* Univesidade de São Paulo]. São Paulo.
- Vieira, M. A. (2001). *A ética da paixão. Uma teoria psicanalítica do afeto*. Jorge Zahar Editor. (1886-99)
- Winnicott, D. (1988). Da teoria do instinto à teoria do ego. In *Natureza humana. Imago*.
- Winnicott, D. (2000a). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto psicanalítico. In *Da pediatria à psicanálise*. WMF Martins Fontes. (1954)
- Winnicott, D. (2000b). O ódio na contratransferência. In *Da pediatria à psicanálise*. WMF Martins Fontes. (1947)
- Winnicott, D. (2019). Agressão e suas raízes. In *Privação e delinquência*. WMF Martins Fontes. (1939)
- Winograd, M. (2000). 1908: corpos disciplinados ou a insistência do estéril. In R. Herzog (Ed.), *A psicanálise e o pensamento moderno*. Contra capa.
- Zaltzman, N. (2007). *L'Esprit du mal*. Éditions de l'Olivier.
- Zaluar, A. (2007). Democratização inacabada: fracasso da segurança pública. *Estudos Avançados*, 21(61), 31-49.
- Zizëk, S. (2002). *Bem vindo ao deserto do real*. Boitempo.
- Žižek, S. (2017). *Interrogando o real*. Autêntica. (2005)