

**Da confissão da memória à memória da confissão:  
uma análise das relações entre o discurso psicanalítico  
freudiano e o discurso religioso**

***From the confession of memory to the memory of the  
confession: an analysis of the relationship between the  
Freudian psychoanalytic discourse and the religious  
discourse***

**Laelson Matos Ribeiro Júnior<sup>1</sup>**

**Edvania Gomes da Silva<sup>2</sup>**

**Caroline Vasconcelos Ribeiro<sup>3</sup>**

**Resumo:** Objetivamos analisar de que modo a constituição do saber psicanalítico freudiano se relaciona com uma certa memória da confissão cristã. Para tanto, realizamos revisões sistemáticas de alguns trabalhos desenvolvidos por Foucault a respeito da confissão inventada pelo monasticismo católico dos primeiros séculos. Concomitantemente, tomamos algumas obras de Freud e empreendemos estudos críticos relativos à concepção de memória na clínica psicanalítica. As análises nos permitem defender a tese de que a psicanálise freudiana reconfigura uma memória da confissão instaurada pelo catolicismo a partir da atualização de dois lugares essenciais: o daquele que fala e o daquele que escuta.

**Palavras-chave:** Psicanálise freudiana; Confissão; Memória; Discurso Psicanalítico; Discurso Religioso.

**Abstract:** We aim to analyze how the constitution of Freudian psychoanalytic knowledge is related to a certain memory of the Christian confession. In order to do so, we carried out systematic reviews of some works developed by Foucault about the confession invented by Catholic monasticism in the first centuries. Concomitantly, we selected some works by Freud and undertook critical studies related to the conception of memory in the psychoanalytic clinic. The analyzes allow us to defend the thesis that Freudian psychoanalysis reconfigures a memory of the confession established by Catholicism from the updating of two essential places: the one who speaks and the one who listens.

**Keywords:** Freudian Psychoanalysis; Confession; Memory; Psychoanalytic Discourse; Religious Discourse.

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB); Bacharel em Psicologia pela Universidade acima referida. Bolsista CAPES. E-mail: laelsonmrj@gmail.com.

<sup>2</sup> Possui Doutorado em Linguística, pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Docente Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) - Brasil; Atua no Programa de Pós-graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (PPGMLS – UESB) e no Programa de Pós-graduação em Linguística (PPGLin – UESB). E-mail: edvania.gomes@uesb.edu.br.

<sup>3</sup> Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (2000) e doutorado em Filosofia (2008) e pós-doutorado em Filosofia (2018) pela UNICAMP, sob a orientação do professor Dr. Zeljko Loparic. É Professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com.

## Delimitações preliminares

A problemática da relação entre a psicanálise e o discurso religioso existe há bastante tempo. Em uma entrevista, no ano de 1974, Lacan fora questionado se achava que naquele momento os indivíduos buscavam o psicanalista como antes buscavam o confessor. A pergunta materializava certa memória e uma crítica corrente de que a prática analítica e a prática confessional — tal como presente no catolicismo — seriam algo da mesma natureza, trocando-se, simplesmente, o confessor pelo divã. A resposta lacaniana (2005 [1974]) foi categórica: de forma alguma. Se há algo que não se faz em uma análise, disse Lacan, é confessar-se.

Nossa proposta, no texto que segue, é a de explorar um pouco mais as relações existentes entre o discurso religioso e o discurso psicanalítico, conforme o que fora apresentado nas produções de seu fundador: Sigmund Freud. Não queremos nos situar — e isto é importante pontuar de antemão — em uma perspectiva que assuma a psicanálise como uma confissão, uma mera extensão da prática católica, tal como é sugerido pelo entrevistador de Lacan. Porém, tampouco temos a intenção de inserir o discurso psicanalítico na ordem do absolutamente novo, como uma prática que rompe com as relações de saber-poder, negando toda e qualquer relação que ele possa manter com certa memória religiosa.

Nosso objetivo é defender a tese de que o discurso psicanalítico se relaciona com uma certa memória da confissão inventada pelo catolicismo. Mas essa memória não diz respeito a uma continuidade, evolução ou influência. Trata-se, mais especificamente, de uma retomada que é, em um mesmo movimento, uma atualização dessa memória em maior ou menor medida. Defendemos que essa atualização se dá a partir da reconfiguração de dois lugares importantes: os lugares daquele que fala e daquele que escuta.

Visando o cumprimento de tal proposta, este artigo será disposto da seguinte maneira: inicialmente, a partir de alguns trabalhos de Foucault, dissertamos sobre o nascimento daquilo que hoje conhecemos como confissão: uma prática que ata o sujeito a uma demanda de verificação de si. Este movimento inicial se faz necessário para que possamos entender o que, de fato, é característico da confissão e porque uma certa relação dessa pode ser estabelecida com a psicanálise.

Nossa segunda seção busca traçar um percurso da memória em Freud, e delinear a especificidade do modo como a memória é teorizada no interior da psicanálise freudiana. De maneira mais específica: nossa empreitada visa pensar em que medida o dispositivo de análise pode ser caracterizado como um procedimento que toma a memória como um objeto fundamental e a coloca em marcha no processo de “cura”, de modo que

esta memória seja um elemento essencial na apreensão da fala e da escuta em análise, articulando uma relação entre o lugar do analista e o do analisando.

A terceira parte, terá como meta relacionar aquilo que foi discutido a respeito do exame de consciência monástico dos primeiros séculos do cristianismo com a discussão empreendida a respeito da memória no interior do dispositivo de análise. Objetivamos, a partir de tal ação, traçar os contornos da nossa tese central, caracterizando de que modo a problemática do dizer verdadeiro sofre um novo deslocamento no interior da psicanálise. Tal deslocamento materializa, segundo o que defendemos aqui, uma nova mudança no estatuto daquele que fala e de sua relação com aquele que escuta.

O momento final diz respeito as considerações últimas desse artigo.

### **Confissão como procedimento de veridicção**

Em 1981, Foucault realizou uma série de leituras na *Catholic University of Louvain*, as quais, posteriormente, foram editadas e publicadas sobre o título *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo* (FOUCAULT, 2019 [1981]). Nestas conferências, Foucault (2019 [1981]) propõe problematizar a função da confissão dentro do ordenamento judicial e, para que isso fosse possível, realizou uma breve arqueologia da confissão (*l'aveu*), passando pelo exame de consciência praticado pelos estoicos e pela prática de veridicção (*veridiction*) realizada em instituições monásticas do quarto e quinto século depois de Cristo.

Foucault (2019 [1981]) abre a série de leituras analisando um trabalho sobre o tratamento moral da loucura, publicado em 1840, pelo psiquiatra francês François Leuret. Com base na prática de inquérito posta em funcionamento por Leuret, Foucault cunha uma noção de confissão que nos será particularmente útil. A “confissão”, pontua Foucault, “é um ato verbal por meio do qual o sujeito faz uma afirmação sobre o que ele é, vincula-se a essa verdade, coloca-se numa relação de dependência perante outrem e modifica ao mesmo tempo a relação que tem consigo mesmo” (2019 [1981], p. 8).

A confissão, a partir da perspectiva foucaultiana (2019 [1981]), aparece como uma das formas por excelência de aferição da verdade no ocidente. Uma forma de aferição que atrela o sujeito a um imperativo de dizer a verdade sobre si e que, ao mesmo tempo, deverá modificar sua posição no mundo em relação à própria verdade que enuncia. Isto, numa sociedade em que a forma de controle biopolítico foi posta em lugar central, não significa obrigar o sujeito a dizer a verdade sobre si, e sim, fazer do ato de “dizer a verdade” uma função no relacionamento de um para o outro. Trata-se, portanto,

ainda segundo o autor, de fazer com que o sujeito se comprometa por meio da verdade dita (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 18).

A confissão, enquanto um dispositivo que liga o sujeito a uma veridicção (*véridiction*) sobre si, tem sua invenção no interior do próprio cristianismo. Isto não quer dizer que algumas formas de confissão das faltas cometidas não existissem antes do cristianismo. Foucault (2019 [1981]) relata, por exemplo, que, nos templos de algumas “religiões populares”, havia indicações de lugares, tais como os templos de Epidauro ou Knidos, aos quais os indivíduos poderiam procurar para se fazerem perdoar pelo deus que haviam, então, ofendido. Esta prática era feita de maneira recorrente, na medida em que faltas eram cometidas. O perdão estava atrelado a um reconhecimento público dessa falta que fora cometida.

No entanto, estes não eram procedimentos de confissão como aqueles que foram desenvolvidos no interior do cristianismo e, em seguida institucionalizados, apresentados como obrigação para todos os fiéis a partir do século XII, e que ecoaram fortemente nas leis e nas terapêuticas no ocidente. Esta confissão que nos interessa — cuja forma passou a se relacionar com muitas de nossas práticas e instituições, confissão através da qual nós somos convocados a reconhecer a nós mesmos — dificilmente existiu antes do Cristianismo (FOUCAULT, 2019 [1981]).

A fim de elucidar o modo pelo qual esse imperativo da verdade se desenvolve, Foucault (2019 [1981]) investiga como se dá a passagem do antigo modo de confissão da falta para a veridicção que aparece na confissão católica, bem como nos processos judiciais e, não menos, nas práticas terapêuticas. Para tanto, propõe uma análise dos exames de consciência que eram realizados pelos estoicos e uma análise das práticas de exame de pensamentos postas em ação pelos monges nos séculos quarto e quinto do cristianismo.

A razão para esta escolha metodológica é que Foucault (2019 [1981]) encontra nas práticas monásticas um ponto de transição em relação a uma série de formas de exame de consciência que eram realizadas na antiguidade. Neste ponto de transição, que é, ao mesmo tempo, um ponto de articulação, estaria o núcleo da invenção de um procedimento que liga o sujeito à necessidade de dizer a verdade sobre si mesmo.

O exame estoico de consciência, pelo qual Foucault (2019 [1981]) se interessa, é descrito com precisão na seção 36, do livro três, da obra *On Anger*, de Sêneca (1928 [41 d.C. – 49 d.C.]). Neste caso específico, o exame de consciência toma a forma de um exame de memória: uma memória recursiva a qual evoca os atos que foram realizados durante o dia que está para terminar. Mas, não só, pois o propósito principal de tal exercício, de tal exame, não é simplesmente lembrar aquilo que foi feito, mas sim, reativar

os fundamentos que deveriam regular a conduta individual. O exame de consciência de que trata Sêneca deve permitir avaliar o comportamento e adaptar a conduta a certos princípios fundamentais (FOUCAULT, 2019 [1981]).

É possível notar que, diferente do que se espera de uma confissão — seja essa religiosa ou jurídica —, o exame de consciência evocado por Sêneca, e sobre o qual se debruça Foucault (2019 [1981]), não pode ser entendido como uma descoberta da verdade interior do sujeito, ou mesmo, como a enunciação de um não dito que, a partir de seu dizer, ata o sujeito a uma verdade sobre si mesmo e, concomitantemente, modifica a sua relação com essa verdade. Não temos, em Sêneca, a busca pela descoberta de uma verdade que estava escondida profundamente no eu, mas trata-se de “lembrar e memorizar uma verdade que pode ter sido esquecida, ou uma verdade que talvez se esqueça amanhã” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 86). É uma questão de memória cognitiva, visando recordar um código de conduta que deve ser diariamente rememorado para que não caia no esquecimento.

Voltando sua atenção, agora, para as práticas de penitência monásticas, nos séculos quarto e quinto, Foucault analisa os tratados escritos por Jen Cassien sobre o monasticismo. A análise proposta por Foucault (2019 [1981]) indica que as práticas monásticas estão entre duas instituições, ou duas práticas: a penitência e as técnicas filosóficas que tinham por objetivo estabelecer certos modos específicos de existência.

Aqui, antes de prosseguir, vale a pena fazer um pequeno desvio para tratarmos da penitência. A penitência, enquanto um martírio do corpo, ritualizada em certos procedimentos, tal como a conhecemos no ocidente, através de vários meios, não assume o mesmo aspecto das práticas do período final do século XII. Há algumas características que eram fundamentalmente características da penitência nos primeiros séculos do cristianismo.

Em primeiro lugar, penitência não era um sacramento, não demandava uma confissão e não era exigida de todos os cristãos. Para além disso, desde o final do século II até meados do século VII, a penitência tinha um caráter não renovável (FOUCAULT, 2019 [1981]). Não era possível se confessar e ter uma penitência atrelada a esta confissão, como forma de expiação dos pecados. A penitência era feita uma vez e somente uma única vez durante a vida do indivíduo.

Para além disto, a penitência era evocada, às vezes, em consequência de um pecado grave e estabelecido, tal como o pecado de adultério, ou quando alguém renunciava ao cristianismo. Mas, também, poderia ocorrer quando o indivíduo considerava que havia cometido muitos pecados e/ou que sua vida cristã estava suficientemente má, a ponto de clamar por uma mudança fundamental. A penitência, neste caso, teria como

função evitar uma expulsão da igreja ao expiar todos os pecados e preparar-se para a salvação antes da morte (FOUCAULT, 2019 [1981]).

Por fim, a penitência, do fim do segundo século (d.C) até meados do século XII, não envolvia um procedimento específico; não consistia em performar certas atividades, tais como jejum, orações, esmolas ou ações análogas. A penitência era um *status* que englobava todos os aspectos da existência do indivíduo (FOUCAULT, 2016 [1980]). O indivíduo não realizava a penitência, ele se tornava um penitente, e, ao se tornar penitente, passava a viver, ainda dentro de sua comunidade religiosa, de forma diferente dos outros (FOUCAULT, 2016 [1980], p. 57).

Segundo Foucault (2019 [1981]), a penitência era uma mortificação, mas não no sentido em que temos hoje: uma mortificação do corpo. Era uma mortificação no sentido estrito. Isto quer dizer que, em primeiro plano, o indivíduo mostrava-se como um pecador que estava inscrito sob o domínio da morte. O indivíduo mataria dentro de si mesmo o mundo da morte que ele havia, por meio do pecado cometido, se recusado a deixar. Aquele que passaria a residir sob o signo do penitente mostrava a si mesmo, através de sua enunciação pública, exatamente como era: uma pessoa “morta pelo pecado e [...] pronta a morrer para não mais pecar” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 97)

Num segundo plano, este acesso à verdade demandava uma espécie de autopurificação. E esta assumia duas formas, as quais estavam intimamente relacionadas: renúncia e mortificação, de um lado, e conhecimento de si, do outro. O recurso à renúncia e à mortificação era realizado pois era necessário viver uma vida semelhante à morte, uma vez que, somente através dessa forma vida-morte, que era posta em prática neste mundo, seria possível garantir o acesso à outra vida. A demanda de um conhecimento de si, por sua vez, tomava forma, pois somente este conhecimento de si mesmo possibilitaria uma avaliação verdadeira do eu e permitiria que a penitência fosse buscada quando o indivíduo se encontrasse em pecado, inscrevendo-o, assim, sob o signo da morte.

Uma vez que apontamos brevemente algumas características da penitência que julgávamos importantes para um melhor entendimento da relação entre confissão, verdade, pecado e penitência, podemos voltar ao objetivo principal desta sessão, qual seja: pensar como as práticas monásticas do século quarto e quinto inventam e instauram um procedimento de dizer verdadeiro que não só enlaça o indivíduo a uma demanda de enunciação e de comprometimento com sua verdade, mas também modifica a relação entre mestre e discípulo.

A purificação desejada por aquele que buscava o status de penitente, no monasticismo católico dos séculos quarto e quinto, atrelava mortificação, renúncia e certo conhecimento de si. Esta purificação só poderia ser alcançada a partir de uma forma espe-



cífica de relação de conhecimento de si com a verdade do eu. Não se tratava apenas de uma relação de si consigo, afirma Foucault (2019 [1981], p. 109); tampouco se limitava simplesmente a uma relação de conhecimento de si ou a um relacionamento de ascetismo e mortificação do eu através dessa relação consigo mesmo. Trata-se de “uma relação com o outro, uma relação com o mestre” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 109).

A obrigação de dizer a verdade sobre si, dessa forma, estava inscrita no interior de uma relação com o outro; este outro era considerado indispensável, essencial. E, ao mesmo tempo, esta era uma relação de obediência, de submissão. A defesa realizada, então, por Foucault (2019 [1981]), é a de que “essa inserção do dever de dizer verdadeiro sobre si mesmo dentro de uma relação de obediência para com outrem é algo fundamental e também novo” (p. 111).

Havia características que diferenciavam o modo pelo qual, na antiguidade, era feito o direcionamento das ações daquele existente dentro do monasticismo católico dos primeiros séculos. No modo de direcionamento que havia na antiguidade, a operação de dirigir um discípulo era voltada para um fim específico, um objetivo que era entendido como um ponto de chegada, ou de término. E neste ponto, os direcionamentos deveriam cessar. Aliado a isto, na antiguidade, o ato de guiar um discípulo obedecia a uma relação de competência: o guia sabia, invariavelmente, mais do que aquele que era guiado. A terceira das diferenças essenciais é que as orientações feitas na antiguidade tinham como propósito a aprendizagem de um código, regras de conduta; era a aprendizagem de um certo modo de vida, bastante detalhado e que serviria como guia permanente para toda a vida do indivíduo (FOUCAULT, 2019 [1981]). Uma vez que este código era apreendido, internalizado, a relação de mestre-discípulo deveria parar. O discípulo não mais seria guiado, pois, a partir da relação que havia se desenvolvido, aquele que não sabia pôde passar a agir por si mesmo: ele havia se tornado, ao aprender, o mestre de si mesmo (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 132).

Ao contrário, na vida monástica, não havia fim para a vida como guiado. O que faria com que o indivíduo progredisse no caminho da santidade, e no caminho da vida que o levaria em direção à verdade, seria o simples fato de obedecer, não importando aquilo lhe fosse demandado ou quem quer que fosse o mestre. Portanto, se não havia fim para vida como guiado, o indivíduo nunca se tornaria mestre de si mesmo. Deveria, em contraponto, se assegurar de que houvesse, sempre, alguém que lhe fosse mestre, dirigindo todas as instâncias de sua vida (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 139).

Não havia, tampouco, um questionamento em relação à competência do mestre. Cassien (1985 [4--?]) defende a tese de que, se os monges acreditam na causa de Deus, então devem ignorar por completo as regras pelas quais, desde os primórdios, fo-

ram criados. Eles devem, com humildade, seguir aquilo que os diretores fazem ou ensinam. O indivíduo não deveria se afastar da obediência ou resistir em mimetizar as ações do mestre, mesmo que as razões das ações demandas não lhe fossem inteiramente claras (CASSIEN, 1985 [4--?]).

Cassien (1985 [4--?]) afirma ainda que o homem que ensina a si mesmo através de argumentos ou discussões jamais conseguiria alcançar a verdade, posto que “o inimigo irá notar que ele [o monge] confia mais em seu próprio julgamento do que naqueles de seus pais” (1985 [4--?], p. 184-185, tradução nossa), e assim, com seu poder sobre aquele que julga, ou busca chegar à verdade através das discussões e argumentos, “facilmente o levará até o ponto em que ele [o monge] considerará até mesmo os mais úteis e salvadores assuntos como desnecessários e perigosos” (CASSIEN, 1985 [4--?], p. 184-185, tradução nossa).

É possível encontrar ainda, nas Conferências de Cassien (1985 [4--?]), exemplos de indivíduos que teriam avançado rapidamente no caminho da fé justamente porque seus mestres eram ruins, injustos, horríveis de alguma forma, indicando, assim, que o *status de competência do mestre não era relevante. Para além disso, delineia-se também que, de certa forma, se as provações fossem maiores, maiores seriam as recompensas e os progressos no caminho de uma vida santa* (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 136).

Vemos entrar em cena, desse modo, um princípio fundamental que atravessará as práticas monásticas dos séculos quarto e quinto: o princípio de abolição de todo desejo autônomo. A abolição de uma autonomia do desejo no interior do relacionamento com certo outro que guia, que direcionada e que traça as diretrizes da vida ordinária. Trata-se de uma espécie de anulação de si, enquanto ser desejante, rejeitando a possibilidade de ser no (e a partir do) próprio desejo.

Esta, como defende Foucault (2019 [1981]), foi uma importante transição, ou, dito de outro modo, uma superposição entre a temática da mortificação do corpo — a qual era característica da penitência, e da qual tratamos anteriormente — e a vida penitente do monge, caracterizada por uma mortificação do eu. A mortificação do eu veio a perpassar a mortificação do corpo, tal como a biopolítica viria a cortar a disciplina: funcionando em diferentes níveis, de modos distintos e em diferentes intensidades, mas não substituindo uma à outra ou excluindo-se mutuamente (FOUCAULT, 2000 [1975-1976]).

No texto *Institutions cénobitiques, escrito por Cassien (1965 [41-?])*, vemo-lo afirmar que os jovens monges deveriam aprender a dominar seus desejos através da obediência às ordens que são mais contrárias às suas próprias inclinações. O engajamento do



*indivíduo em prol de obedecer àquilo que difere essencialmente de seus desejos e de seu querer seria o modo por excelência a partir do qual se poderia conseguir tudo aquilo que estava implicado na ideia de oboedientia.*

A fim de obter sucesso nesta tarefa de modo mais fácil, os iniciantes seriam ensinados a não esconder nenhum de seus pensamentos, por mais vergonhosos que estes pudessem ser. Cassien, no quarto livro de *Institutions cénobitiques* (1965 [41-?], p. 83), pontua: “*nullas cogitationes celari*” (nenhum pensamento a ser oculto). Assim, os iniciantes deveriam não esconder os pensamentos, pois estes seriam responsáveis por devorar seus corações e, tão logo quanto os pensamentos surgissem em suas mentes, deveriam relatá-los ao mestre, esse outro para o qual a relação de *oboedientia* era direcionada (FOUCAULT, 2019 [1981]).

Foucault (2019 [1981]) defende, assim, que esta é uma passagem fundamental na história ocidental, pois teríamos, aqui, uma inversão em relação ao eixo do ato de verbalização presente no relacionamento entre mestre e discípulo. Na antiguidade, aquele que falava era o mestre, a fim de ensinar o código de vida a seus alunos; o monasticismo católico inaugura uma forma de relação na qual a verbalização é tomada por aquele que é guiado.

Além disso, havia, no monasticismo católico uma condição fundamental, indispensável, de submissão a uma relação de poder para com o outro. Para obedecer, o indivíduo deveria falar. Deveria falar sobre si mesmo, sobre seus pensamentos, sobre sua verdade. A veridicção é, desse modo, um processo de enunciação da verdade de si, o qual tornava-se possível apenas através do autoexame dos pensamentos, e da enunciação verbal de todos estes pensamentos que se apresentavam aos domínios da consciência do indivíduo. O resultado era que aquele que escutava era responsável por subjugar aquele que falava (FOUCAULT, 2019 [1981]). “Nessa inversão”, afirma Foucault, “percebem-se todos os ecos históricos que percorrem nossa cultura e nela reverberam” (2019 [1981], p. 121). Este momento marca o nascimento daquilo que podemos chamar de uma “hermenêutica de si” no mundo ocidental (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 148).

O que é inventado pelo Cristianismo, segundo Foucault, não foi um desprezo pelo corpo, ou mesmo o significado do pecado. O que foi introduzido pelas práticas monásticas cristãs foi um princípio de veridicção de si através de uma hermenêutica do pensamento. E “a partir daí, poderá derivar toda uma série de formas — culturais, morais, religiosas, filosóficas” (FOUCAULT, 2019 [1981], p. 131-132).

## Memória em movimento

Na pergunta que fora feita a Lacan, a qual mencionamos na abertura deste artigo, uma certa memória da confissão católica, supostamente entendida como uma força constitutiva do discurso psicanalítico, era posta em jogo. A referida indagação materializava um questionamento a respeito do teor da própria prática analítica, inquirindo se aquilo que é feito numa análise pode ser ou não entendido, de algum modo, como uma confissão.

Na seção anterior, vimos que, em linhas gerais, o monasticismo católico foi responsável por inventar um exame de consciência que era também, sempre em alguma medida, um exame de memória. Isso porque esta prática articulava o exame das ações performadas, que existia desde o estoicismo, a um exame dos pensamentos, de modo que, para relatar (confessar), seria preciso vigiar e rememorar. O monasticismo seria, assim, responsável pela invenção de um procedimento de veredicação de si que toma a memória como um de seus elementos centrais, constituindo uma prática na qual o sujeito não cessa de ser atado a uma demanda de dizer verdadeiro de si e a um comprometimento perpétuo com essa verdade que enuncia, estando implicado em uma relação de poder na qual aquele que fala está submetido àquele que escuta.

Uma vez dito isso, a fim de que possamos analisar a dimensão de uma certa memória da confissão monástica no interior da psicanálise freudiana, cabe a nós pensar em que medida é possível entender uma análise — incluindo nisto a relação analista-analisando, a relação fala-escuta e a cura em análise — como um procedimento que coloca a memória em movimento. Dito de outra forma, nosso objetivo aqui é pensar de que maneira é possível caracterizar a psicanálise como um dispositivo que põe em marcha um procedimento de veredicação de si que tem sua base na própria memória do sujeito, e a partir da qual o sujeito que fala é inserido numa relação de poder para com aquele que escuta.

Um bom ponto de entrada para a discussão a respeito da memória em Freud é a noção de *a posteriori* (*Nachträglichkeit*).<sup>4</sup> A razão para tanto se deve ao fato de que a referida noção atravessa toda a conceituação da memória na teoria psicanalítica proposta por Freud, apresentando-se intimamente articulada à primeira teorização a respeito da teoria da sedução, e, posteriormente, às concepções de “realidade psíquica” e de “elaboração”.

<sup>4</sup> Luiz Hanns, no *Dicionário comentado do alemão de Freud*, esclarece que os termos *nachträglich* e *Nachträglichkeit* materializam o sentido da locução corrente em português *a posteriori*. E Freud utiliza as expressões evocando a ideia de que o sujeito se afastou temporalmente do evento e, considerando essa distância, rearranja psicicamente o evento, carregando o passado a partir de uma nova visão. Nesse sentido, “aquilo que é *nachträglich* evoca um trânsito entre o presente e o passado” (HANNIS, 1996, p.87).

Em seu texto *A etiologia da histeria*, Freud (2006 [1896]) realiza um relato daquilo que, durante aqueles anos, vinha teorizando a respeito do papel basilar que os traumas de natureza sexual teriam na vida psíquica de um indivíduo, podendo serem compreendidos como o núcleo central e patogênico da histeria. Para o referido autor, a origem do sintoma histérico estaria nas “reminiscências”, o que tornaria essa neurose passível de ser explicada a partir de um trauma que fora vivido pelo sujeito em tempos remotos (FREUD, 2006 [1896]).

A pessoa, segundo Freud (2006 [1896]), vivenciaria uma dada situação de abuso por parte de um adulto influente. Porém, inicialmente, não se instauraria um trauma propriamente dito. Isso porque, naquele momento de sua vida, o indivíduo ainda não possuiria um entendimento suficientemente amplo da situação para apreender as dimensões e a natureza do ato abusivo. Seria somente em um segundo momento — após a maturação sexual — quando a rememoração da experiência fosse feita, que este indivíduo ressignificaria a experiência vivida e poderia passar a entendê-la como algo que reside sob o signo de um abuso. O trauma teria, portanto, seu sentido constituído *a posteriori* (*Nachträglichkeit*).

Já, no *Projeto para uma psicologia científica* (1996 [1895]), Freud se questiona por quais razões o recalque incidiria de modo privilegiado sobre a sexualidade, e nos mostra, então, de que modo o mecanismo do recalque supõe dois acontecimentos separados nitidamente no tempo. No primeiro momento, estaria a cena sexual, mas que naquele momento ainda não possuiria para o sujeito um significado de ordem sexual. No segundo momento, no entanto, haveria certas analogias que permitiriam que este momento fosse relacionado ao primeiro, mesmo que de forma superficial. Assim, “desta vez, pelo fato de que nesse meio tempo surgiu a puberdade, a emoção sexual é possível, emoção que o sujeito ligará conscientemente a este segundo acontecimento, quando na realidade é provocada pela recordação do primeiro” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001 [1987], p. 34). “Nesta perspectiva”, como nos afirma Laplanche e Pontalis, “só a segunda cena confere à primeira o seu valor patogênico” (2001 [1987], p. 35). Ainda pensando a respeito dessa constituição de um sentido do trauma que se dá em dois tempos, Freud (1996 [1895]) nos diz que se pode constatar no trauma uma memória reprimida que ape-

<sup>5</sup> Aqui estamos falando especificamente de Histeria, mas Freud usava essa chave de leitura para as psiconeuroses em geral. No livro *A histeria: teoria e clínica psicanalítica*, J.D. Nasio (1991) exemplifica possíveis respostas quando a significação do trauma é feita posteriormente e é submetida à força do recalçamento: no caso da histeria, a sobrecarga de afeto gerada pelo acordar do trauma provoca um sofrimento de ordem corporal formando um sintoma conversivo, cuja natureza consiste na conversão de um conflito que é de ordem psíquica em um sintoma corporal. No caso da neurose obsessiva, essa carga de afeto é deslocada para uma ideia consciente e essa se torna invasiva e fixa. No caso da fobia, a carga de afeto patogênica é projetada no mundo exterior, seja num animal, na multidão, num tipo de pessoa. Nesse caso, a descarga será sobre um objeto externo que se tornará o objeto fóbico.

<sup>6</sup> Sobre esse tema, ver o texto *As neuropsicoses de defesa* de Freud (1990 [1894]).

nas *a posteriori* se fez trauma.

A partir daquilo que foi exposto podemos articular, *grosso modo*, memória, trauma e histeria, com base nos referidos trabalhos freudianos. Podemos sistematizar tal articulação da seguinte maneira: uma segunda vivência teria potência de conferir, *a posteriori* (*Nachträglichkeit*), valor traumático a uma dada experiência primária. A fim de evitar o desprazer que estaria atrelado à rememoração da experiência, o indivíduo recalcaria a situação traumática (FREUD, 2006 [1896]), afastando-a da consciência. No entanto, aquilo que foi recalçado, poderia retornar conversivamente sobre o corpo sob a forma de sintoma.<sup>5</sup> O recalçamento da situação traumática estaria, desse modo, no cerne dos sintomas histéricos.

Em dada medida, o trabalho analítico encabeçado por Freud e Breuer, para dar conta dos sintomas histéricos, colocava em jogo a dinâmica de fala e escuta. Nos primeiros trabalhos que Freud realiza com Breuer, a rememoração da experiência do trauma aparece articulada àquilo que na obra *Estudos sobre a histeria* (BREUER; FREUD, 1992 [1893-1895]) foi denominado como “método catártico”. Neste método específico de tratamento, o terapeuta indicaria certas coordenadas para que o paciente voltasse à sua questão traumática, promovendo, assim, pela via da fala, uma descarga da carga efetiva que estava relacionada ao conteúdo recalçado.

Breuer e Freud (1992 [1893-1895]) nos afirmam que a reação de catarse frente ao trauma apenas teria o seu efeito pleno na medida em que fosse uma reação adequada ao trauma em si: ou seja, uma ab-reação. “Por ‘reação’”, afirmam os autores, “entendemos aqui toda a série de reflexos voluntários e involuntários em que, segundo o que sabemos por experiência, se descarregam os afetos: do choro até a vingança” (1992 [1893-1895], p. 34, tradução nossa).

Os autores supramencionados avançam em sua proposta argumentativa e nos afirmam que, nos casos em que essa reação (ab-reação) ocorre em uma escala suficiente, uma boa parte do afeto que estava relacionado à experiência traumática desaparece. Conforme defendem os autores em tela, “nossa linguagem testemunha esse fato da observação cotidiana através das expressões ‘*sich austoben*’ [‘desabafar’], ‘*sich ausweinen*’ [‘desabafar chorando’]” (BREUER; FREUD, 1992 [1893-1895], p. 34, tradução nos-

<sup>7</sup> Esse conceito é tão caro à Freud que, posteriormente, quando formula o conceito metapsicológico de pulsão, segue mantendo a ideia de *quantum* de afeto, visto agora como o fator quantitativo do impulso pulsional. Em seus textos metapsicológicos, Freud nos propõe que a apresentação da pulsão (*Triebrpräsenz*) no psiquismo se veicula através da representação (*Vorstellung*) e do afeto (*Affekt*). Enquanto o *Affekt* corresponde à parte intensiva, relativa à intensidade da apresentação da pulsão, a *Vorstellung*, diz Garcia-Roza (1995), é a parte da significação. O *quantum* de excitação gerado na fonte da pulsão, no corpo, se expressa psiquicamente na forma de *quantum* de afeto. De um lado, o afeto exprime a pulsão fazendo referência ao corporal, de outro a representação exprime a pulsão como imagens, conceitos, ideias. Sobre esse tema conferir Garcia-Roza (1995) e Assoun (1996).

sa). Porém, se a ab-reação relativa ao *quantum* de afeto não acontece, a vivência traumática segue tendo seu poder patogênico.

Freud usa a expressão *quantum de afeto* porque se trata de uma afecção que possui características de uma quantidade, podendo ser aumentada, diminuída, descarregada ou deslocada.<sup>6</sup> Com a ab-reação temos uma descarga do afeto e esse tipo de reação pode acontecer de forma espontânea ou em processo terapêutico. Nesse caso, como nos indicam Breuer e Freud, “o ser humano encontra na linguagem um substituto da ação; com seu auxílio, o afeto pode ser ‘ab-reagido’ quase do mesmo modo” (1992 [1893-1895], p. 34, tradução nossa). A linguagem, dessa maneira, aparece conceituada como um substituto da ação. Ou, dito de uma forma, que certamente apreende melhor a dimensão da linguagem e da fala pensadas como uma ferramenta terapêutica, a linguagem é, nela mesma, uma forma de ação. Deste modo, não é por acaso que podemos ver os autores acima mencionados proporem que em certos casos “o dizer é, em si mesmo, o reflexo adequado, como queixa e como declaração, em caso de um segredo que atormenta [a confissão!]” (1992 [1893-1895], p. 34, tradução nossa).

Como nos é afirmado por Laplanche e Pontalis (2001 [1987]), desde o início, nos trabalhos com Breuer a respeito psicoterapia da histeria e da descoberta da função terapêutica que a ab-reação teria no tratamento histérico, a noção de afeto possui uma grande importância nos trabalhos freudianos.<sup>7</sup> O cerne do sintoma histérico seria procurado por Freud e Breuer em um acontecimento traumático que não correspondeu à descarga afetiva adequada (LAPLANCHE; PONTALIS (2001 [1987], p. 9).

Neste sentido, a ab-reação, enquanto fruto de uma intervenção terapêutica, colocaria em marcha um procedimento no qual o paciente poderia descarregar afetos traumáticos ao rememorar e reagir àquilo que lhe produziu uma marca. Estaria em pauta, então, o colocar de certas afecções em movimento, e com elas alguma coisa a fazer, delineando os contornos de uma memória que estará sempre em relação com um *quantum* de afeto. Desse modo, rememorar implica, também, em arregimentar certas afecções.

É importante pontuar, no entanto, que esta rememoração não seria algo da ordem de uma evocação da materialidade da experiência, de algo tal qual foi vivido, como era presente no exame de consciência do monasticismo católico. Pois, tratar-se-ia de uma resignificação das marcas deixadas pelas experiências, estabelecendo, assim, uma memória que tem seu sentido constituído em caráter de *a posteriori* (*Nachträglichkeit*). Assim, a memória de que fala Freud não funcionaria como espelho com da realidade material, apesar de, em sua primeira teoria do trauma, o autor considerar a realidade empírica. Isso porque, no horizonte desta primeira versão da teoria, havia a suposição de que a cena traumática deveria de fato ter acontecido e gerado uma carga excessiva de afeto da

ordem do inassimilável. Esse excedente de afecção, fruto de uma sedução por um adulto não ab-reagida, teria uma força patogênica geradora de sintomas (NASIO, 1991).

Freud abandonará a teoria da sedução ainda no fim do século XIX, e a realidade material perderá gradativamente importância ao pensar sua função patogênica, concedendo cada vez mais valor à realidade psíquica pensada como elemento central na histeria. Apesar de Freud não mais procurar o núcleo da histeria em uma sedução factual da qual a criança ou o adolescente teria sido vítima, manterá sua concepção de trauma como algo separado numa série temporal e que recebe significação posteriormente. A razão para isto se deve ao fato de que mesmo que as fantasias não se baseiem em acontecimentos reais, factuais, elas têm para o sujeito o valor de realidade e podem cumprir a mesma função patogênica que Freud concedeu anteriormente às reminiscências que provinham do registro de uma cena real (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001 [1987]).

O Freud nos afirma, a este respeito, que “se não se apresentam dotadas de realidade material, essas fantasias decerto revelam realidade psíquica, e pouco a pouco aprendemos que, no mundo das neuroses, a realidade psíquica é decisiva” (2014 [1917], p. 489-490). Ainda conforme propõe o autor supramencionado, “até hoje não logramos estabelecer nenhuma diferença em suas consequências, quer a maior contribuição para esses acontecimentos tenha vindo da fantasia ou da realidade” (2014 [1917], p. 492). Assim, o tratamento psicanalítico será fundamentado no pressuposto de que os sintomas neuróticos se fundam, sempre em alguma medida específica, em uma realidade psíquica. De acordo com o que é defendido por Laplanche e Pontalis, “a ideia de realidade psíquica está ligada à hipótese freudiana referente aos processos inconscientes; não só estes não levam em conta a realidade exterior como a substituem por uma realidade psíquica” (2001 [1987], p. 427).

Freud, marcando a natureza do procedimento terapêutico que está em jogo, afirma que, com o fito de superar o sintoma, o sujeito “precisa voltar a recordar determinadas vivências e moções de afeto por elas desencadeadas, que atualmente estão sob o esquecimento” (2018 [1937], p. 266). Desse modo, pensar o tratamento da histeria a partir das concepções de memória e realidade psíquica, seria traçar os contornos de uma prática que está sempre relacionada a um investimento afetivo a fim de rememorar e elaborar uma experiência cujo o caráter é passível de ser significado e ressignificado a *posteriori*, de forma que a realidade material deixa de ser vista como o exclusivo fator gerador de traumas.

Essa maneira de entender o que gera adoecimento leva a Freud revelar a importância clínica da elaboração psíquica (ou rememoração) e da atuação (*acting out*), tal co-



mo apresentada em *Recordar, repetir e elaborar* (FREUD, 2010 [1914]). No texto em questão, o autor delinea a noção de repetição, postulando-a como uma forma de atuação que está intimamente associada ao mecanismo de recalque e à relação transferencial que emerge na clínica. Como afirmamos anteriormente, o indivíduo poderia experimentar determinadas vivências e essas teriam a potência de deixar marcas no psiquismo, um traço de memória (*Erinnerungsspuren*). O passado não suprimido pode voltar a ser acessado no processo terapêutico, entretanto, por força da ação da resistência, a rememoração da experiência pode ser substituída pela atuação, pela repetição de padrões pretéritos. O sujeito, então, segundo Freud (2010 [1914]), agiria influenciado por questões inconscientes, sem com isso se dar conta da real dimensão de seu agir. Acabaria por repetir justamente aquilo que, devido às dinâmicas de prazer e de desprazer que atravessam a constituição de seu aparelho psíquico, não foi possível de ser recordado e elaborado, tendo a linguagem como instrumento.

A repetição é apresentada por Freud (2010 [1914]), desse modo, como uma forma bastante específica de recordação: uma modalidade de rememoração através da qual o sujeito recorda em ato, sem com isso ter consciência de que o faz. Há assim, pela forma da repetição, da passagem ao ato, o retorno do recalcado, a volta daquilo que não foi elaborado.

Pensando um procedimento a partir do qual uma fuga do curto-circuito de repetição se faria possível e a elaboração dos traços seria delineada no horizonte, Freud (2010 [1914]) nos apresenta, então, o trabalho de rememoração (*Erinnerungsarbeit*). O referido trabalho de rememoração aparece circunscrito como um movimento em que o sujeito necessita realizar um investimento de natureza libidinal, afetiva, de forma que produza não apenas uma recordação, mas, sobretudo, uma elaboração das experiências que lhe fizeram marca. Trata-se, dessa forma, de produzir uma narrativa sobre sua experiência, de modo que a posição do sujeito diante de seu trauma também seja ressignificada.

Na esteira desse pensamento, vale reafirmar que a simples rememoração por si só não produz um resultado para “cura” em análise. Para além da rememoração, para além de um movimento dos afetos, o que está em pauta é a produção de uma retificação da posição subjetiva da pessoa junto à experiência traumática, se comprometendo, de alguma maneira, com essa verdade que é enunciada. É esse elaborar das experiências e das posições subjetivas junto a elas, que caracteriza o trabalho de rememoração em sua especificidade.

A concepção de uma memória enquanto marca passível de ressignificação, desse modo, será basilar para que possamos apreender a dimensão da fala e da escuta no dispositivo analítico. Afinal, é um “trabalho de memória” que está em marcha no processo

de elaboração do trauma, e, portanto, da “cura” em análise — apresentando-se, assim, como um elemento que está articulado à escuta analítica, de um lado, e à fala do analisando do outro. Esse movimento, que coloca em pauta um investimento afetivo, o superar das resistências e, a partir de um trabalho de memória, o produzir uma narrativa, estará no centro do trabalho de análise.

Assim, a fala ao analista, que por sua vez escuta e opera a partir da transferência, pode ser lida como um dizer de uma memória, o qual faz parte de uma operação mais ampla, que é todo o trabalho de rememoração (*Erinnerungsarbeit*). Essa memória, dotada de aspectos fantasiosos e materiais, para psicanálise freudiana, será sempre uma construção. A partir da relação analista-analisando, dos investimentos afetivos, o romper das resistências se torna possível e uma narrativa pode ser enfim elaborada, saindo do circuito de repetição e permitindo uma “cura” do sintoma a partir de uma ressignificação das experiências e da posição do sujeito junto a elas.

## Inversões e deslocamentos

No rastro da discussão empreendida, a nossa tese aqui pode ser delineada da seguinte maneira: o modo de operacionalizar o dispositivo de fala e escuta, em Freud, apesar de possuir sua especificidade, não promove um rompimento sobre a demanda de amarração existente entre o sujeito e a verdade de si. Vemos que uma injunção do dizer verdadeiro ainda existe, já que é pela enunciação de algo do desejo, pela transcrição do traço de memória (*Erinnerungsspuren*) e elaboração de uma narrativa, que o sujeito pode produzir um bem viver consigo e com seu sintoma. A mudança que vemos ser operada pela psicanálise se dá sobre o “local” no qual reside essa verdade, onde ela se encontra e o modo de alcançá-la.

Quando Freud se centra, mais especificamente, no desejo e nas narrativas criadas por essa função desejante, o que é deslocado, na psicanálise em relação às práticas monásticas, é o ponto no qual a verdade do sujeito está depositada. Passa-se de uma busca por uma memória consciente, entendida como algo que representaria o continente do atuado e do elaborado, portando, assim, a verdade do sujeito — uma memória que deve ser enunciada —, para o próprio desejo, conceituado como aquilo em que reside a verdade (de si).

A problemática torna-se ainda mais complexa, neste caso, pois a verdade passa a ser, bem como o desejo ao qual ela se liga, inconsciente. O inconsciente freudiano é teorizado como incognoscível, inapreensível em sua totalidade. Isto implica dizer que essa verdade do sujeito seria intraduzível em uma forma pura, bruta, transponível para o campo da linguagem e das imagens (como nos sonhos) apenas em pequenas parcelas eva-

nescentes. E, ainda assim, essas parcelas poderiam muito bem sofrer ação dos processos inconsciente de rearranjo.

A partir de tal proposição, seria possível argumentar a favor de um certo movimento de resistência operado pela psicanálise freudiana frente às relações de saber-poder. Indicar-se-ia que as teses lançadas por Freud, ao deslocar a verdade do sujeito para o inconsciente, inserem na constituição da verdade uma impossibilidade constitutiva de enunciação absoluta. Fazendo com que fosse impossível enunciá-la em sua totalidade, e promovendo, a partir da prática analítica, um rompimento com uma demanda de veridicção.

Compreendemos o fundamento de uma proposição como esta. No entanto, nossa leitura aqui caminha em uma outra direção: teorizamos que essa característica do inconsciente, longe de abolir uma demanda de veridicção de si, reforça a injunção de comprometimento vitalício com a verdade de si.

É justamente pelo caráter inesgotável do inconsciente que a verdade que nele se encontra, o desejo do indivíduo, precisa ser constantemente enunciada(o). É exatamente por ser uma verdade que se metamorfoseia — por estar atrelada a um desejo que pode alterar seu teor, sua consistência, sua natureza, a cada instante — que é preciso que um comprometimento com essa verdade seja perpetuamente atualizado, renovado a cada ato de enunciação que reformula a verdade do indivíduo.

Temos, desse modo, uma linha de leitura que aponta para um dos modos pelos quais a problemática da enunciação perpétua do pensamento, inventado pelo cristianismo dos primeiros séculos, e suas relações de saber-poder retornam e se reconfiguram a partir do discurso psicanalítico freudiano.

Uma tese como esta, embora possa soar equivocada a partir da perspectiva psicanalítica, ressoa em harmonia com a proposição foucaultiana (FOUCAULT, 1988 [1976]) de que aquilo que o discurso psicanalítico faz, como um dispositivo biopolítico, não é promover uma liberação absoluta do desejo em relação a uma suposta repressão. O que é posto em marcha, com o discurso da psicanálise, é uma relação de saber-poder a partir da qual se opera uma produção do desejo e da subjetividade segundo certos moldes.

Este é um ponto espinhoso. As discussões a respeito das articulações entre o discurso da psicanálise e as relações de saber-poder tornaram-se um ponto de tensão muito visível, certamente, a partir das produções teóricas de Foucault, Deleuze e Guattari na década de 1970. Talvez um exemplo bastante elucidativo desta questão possa ser encontrado na transcrição da mesa redonda realiza com Foucault em 1973 no Brasil, a qual está presente ao final do texto *A verdade e as formas jurídicas* (FOUCAULT, 2002 [1974]).

Foucault nos afirma ali — fazendo referência ao livro *O Anti-Édipo*, escrito por Deleuze e Guattari (1976 [1972]) —, que “o que há de essencial no livro de Deleuze é colocar em questão a relação de poder que se estabelece, na cura psicanalítica, entre psicanalista e paciente” (FOUCAULT, 2002 [1974], p. 127). Trata-se, segundo teórico anteriormente citado, de uma “relação de poder bastante semelhante à relação de poder existente na psiquiatria clássica” (FOUCAULT, 2002 [1974], p. 127).

Seguindo essa leitura, a partir do Édipo freudiano, a psicanálise submeteria o desejo do paciente a um determinado crivo, de modo a produzi-lo segundo um certo modelo. Dessa forma, situando-se ao lado Deleuze e Guattari, Foucault pontua que o triângulo edipiano, muito distante de ser aquilo que é descoberto pela psicanálise e muito longe de ser aquilo que é liberado pelo discurso do paciente no divã, “é, ao contrário, uma espécie de instrumento de bloqueio pelo qual o psicanalista impede a impulsão e o desejo do doente de se libertar, de se exprimir” (2002 [1974], p.128)

Foucault (2002 [1974]) reconhece, em certa medida, que a psicanálise possuiria um certo tipo de potência, em sua ideia constitutiva, que de fato lhe possibilitaria, na relação entre dois indivíduos, ou grupos de indivíduos, a colocar em xeque as relações de poder que cortam a carne, de modo que se abriria um campo a partir do qual essas relações de poder pudessem ser dominadas e destruídas. Porém, para Foucault (2002 [1974]), o modo como a psicanálise era teorizada e praticada, até aquele momento, de forma alguma colocava em movimento um processo de destruição das relações de poder. Ao contrário, o saber psicanalítico estaria conduzindo processos sob a forma da normalização.

A estas ideias, ainda na mesa redonda acima referida, o psicanalista Hélio Pelegrino se opõe de maneira resoluta. Seu posicionamento traduzia muito bem as reações, encontradas no interior do discurso psicanalítico, em relação às teses que eram postas em jogo pelos trabalhos de Foucault, Deleuze e Guattari. Em sua leitura, Pelegrino defende que o Édipo — diferentemente de um mecanismo de cooptação do desejo e instrumento de poder — se apresentaria, sem sombra de dúvidas, como uma “estrutura fundamental da existência humana” (FOUCAULT, 2002 [1974], p. 131).

Junto a estas proposições, defende Pelegrino, aliar-se-iam outras duas, que serviriam como prova de que o discurso da psicanálise estaria destruindo as relações de saber-poder: em um ato, concernente ao fazer analítico, as relações de poder seriam destruídas à medida que o analista desmonta a *démarche* transferencial segundo a qual o paciente quer lhe dar poder, colocando em cena uma forma de atuação que liberaria a função desejante. Em um segundo ato — concomitante ao primeiro — o discurso psicanalítico romperia com as relações de saber-poder e de dominação ao colocar em pauta

um movimento como a anti-psiquiatria, por exemplo. Este tipo de atuação, segundo Pelegrino, serviria de prova importante de que a psicanálise empreende uma forma de ação que possibilita a liberação do sujeito em relação a determinados discursos que lhe aprisionam.

De fato, com as teses lacanianas defendidas em *O seminário, livro 17* (LACAN, 1992 [1969-1970]), a concepção de um Édipo castrador como núcleo central da constituição da subjetividade é alvo de uma crítica sistemática. É justamente esta elaboração crítica que permite a Lacan produzir um pensamento do desejo e da subjetividade para além do Édipo freudiano e do mito do pai da horda primeva. Esse movimento empreendido por Lacan ressoará fundamentalmente na constituição do pensamento psicanalítico, possibilitando a emergência de algo para além das proposições freudianas.

Em Freud, no entanto, as relações se configuravam de maneira distinta. O referido autor chega a citar, muito rapidamente, no texto *Sobre a sexualidade feminina* (FREUD, 2010 [1931]), que, levando em conta o fato de que a fase pré-edípica da mulher “pode conter todas as fixações e repressões a que fazemos remontar o surgimento das neuroses, parece necessário abandonar a universalidade da tese de que o complexo de Édipo seria o núcleo da neurose” (2010 [1931], p. 373). Porém, logo em seguida — literalmente na frase que sucede a citação anterior — o fundador da psicanálise afirma que “quem reluta em fazer essa correção não é obrigado a fazê-la” (FREUD, 2010 [1931], p. 373)

Freud mesmo não opera essa correção. Nos textos finais — mesmo apesar de ter reconhecido, a partir do trato com a sexualidade feminina, os limites de sua conceituação do complexo de Édipo —, Freud permanece ligado a um complexo edípico castrador que se apresenta como núcleo central das neuroses. Desse modo, o plano de pensar uma constituição subjetiva que não possa ser reduzida à lógica edípica permanece apenas enquanto uma ideia cuja elaboração pode provocar imenso desprazer.

Esta discussão é bastante polêmica e, certamente, não terá sua resolução promovida por este artigo. Porém, um posicionamento junto a ela — o qual, de certo modo, já fora indicado anteriormente — se faz absolutamente necessário para que possamos prosseguir com a argumentação desenvolvida nesse trabalho. Nossa defesa aqui se inscreve na esteira do pensamento encabeçado pelas críticas elaboradas por Foucault (2002 [1974]) e Deleuze e Guattari (1976 [1972]): entendendo que as objeções feitas por Hélio Pelegrino se sustentam melhor na medida em que se compreende o poder apenas por sua faceta restritiva, quando Foucault (1988 [1976]) já nos mostrou que o poder é, para além disso, e sobretudo, produtivo.

O saber psicanalítico conforme apresentado em Freud, para nós, opera para que a subjetividade e o desejo sejam contidos em seu acaso, para que sejam conjuradas su-

as potencialidades, fazendo com que eles apenas emergjam segundo certos parâmetros e não outros. Dito de outro modo: o desejo e a subjetividade são inseridos em uma ordem de previsibilidade, de modo que se faz possível que se possa operar sobre as suas virtualidades.

A relação do sujeito atado à demanda de veridicção de si, inventada pelo monasticismo católico, não se desfaz com o saber psicanalítico freudiano, ela apenas se desloca da memória, que articula o exame das ações ao exame dos pensamentos, para o desejo inconsciente. O indivíduo continua amarrado a uma demanda de conhecimento e veridicção de si, afinal, somente pela enunciação de algo do seu desejo e da elaboração de sua experiência desejante, seria possível uma cura do sintoma ou produzir uma espécie de bem viver com este. A ligação do indivíduo com sua verdade não deixa, portanto, de se afirmar continuamente.

Delineia-se então uma reconfiguração no lugar daquele que fala. Ele permanece atado a uma demanda de veridicção e continua imbricado em uma relação de poder com aquele que escuta, porém, sua verdade agora tem sua localização trocada. Ela além de mudar de endereço, é fugidia, escapa por entre os dedos ao tentar capturá-la. E é por isso mesmo que é preciso não vacilar. No interior do discurso psicanalítico freudiano, o que se reconfigura é uma cartografia das modalidades de apreensão da verdade do sujeito, rearticulando o lugar daquele que fala.

Aqui, aparece também outro elemento importante da reconfiguração: o lugar daquele que escuta. Nas práticas estoicas, o mestre era aquele que falava. As práticas monásticas deslocam esse eixo, e tornam mestre aquele que ouve. Os poderes desse mestre se relacionam com um saber que ele possui sobre a santidade, a salvação, sobre Deus. É por possuir o mapa para a salvação que o mestre pode prescrever quais caminhos a tomar ou não para que se alcance a verdade divina.

No entanto, no interior do discurso psicanalítico freudiano, aquele que ouve agora se relaciona com o campo médico-científico, e sua forma de ação não tem relação com a salvação do espírito, mas com a cura do corpo. Seu poder, ao qual aquele que fala se submete, não emana de Deus, mas do discurso da ciência, operando a fim de estabelecer as diretrizes da vida do indivíduo enquanto parte de uma população. A biopolítica então mostra sua faceta, cortando a prática psicanalítica de forma constitutiva.

Do exame de memória estoico ao dizer e elaboração do desejo na prática psicanalíticas, os ecos reverberam por todas as partes.



## Considerações finais

Na passagem do exame estoico da memória para o exame dos pensamentos no monasticismo cristão dos primeiros séculos, algo se modifica. Como nos afirma Foucault (2019 [1981]), o catolicismo instaurou uma relação de poder na qual aquele que fala está submetido àquele que escuta, de modo que aquele que ouve agora guarda o mapa no qual estão presentes todos os caminhos para a salvação da alma.

No interior do discurso médico-psicanalítico, essa relação de poder permanece, porém, as propriedades de seus termos são rearranjadas. Aquele que escuta muda, não sendo mais, em essência, um Outro do discurso religioso, e sim uma função no interior do saber médico-científico. Seu saber emana de um distinto lugar, e as prescrições não são mais imperativas, visando dizer o que se deve ou não fazer para alcançar a salvação. Nesse caso, indica-se como se deve fazer, como se deve viver para que se alcance a cura do corpo, que agora perpassa, em algum nível, a salvação do espírito.

Aquele que fala continua sujeito a uma relação de poder junto àquele que escuta, continua a residir sob uma demanda de veridicção de si e de se comprometer com essa verdade que enuncia, pois apenas uma retificação subjetiva (um comprometimento) junto à sua verdade é capaz de livrar o sujeito do sintoma. Mas sua verdade, agora, reside em outro lugar. Não se encontra mais nos pensamentos conscientes, na razão, e sim nas ideias inconscientes, ideias que nem mesmo o sujeito sabe que sabe que possui, e, por isso mesmo, deve manter a vigília e a guarda alta mediante forças de recalçamento.

Neste quadro que teve seus contornos esboçados neste trabalho, memória do discurso religioso não cessa de se reconfigurar.

## Referências

ASSOUN, P.-L. **Metapsicologia freudiana**: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 1996.

BREUER, J.; FREUD, S. Estudios sobre la histeria (1893-1895). *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras completas - Tomo II**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992. p. 3-310.

CASSIAN, J. **Conferences (4--?)**. Paulist Press: New York, 1985.

CASSIEN, J. **Institutions Cénobitiques (41-?)**. Les Éditions du Cerf: Paris, 1965.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O Anti-Édipo**: capitalismo e esquizofrenia (1972). Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FOUCAULT, M. **Malfazer, dizer verdadeiro**: função da confissão em juízo (1981). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, M. **About the beginning of the hermeneutics of the self**: lectures at Dartmouth college (1980). Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas (1974)**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber (1976). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FREUD, S. Construções em análise (1937). *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras completas – volume 19**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 327-344.

FREUD, S. Os caminhos da formação de sintoma (1917). *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras completas – volume 13**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. p. 475-500.

FREUD, S. Sobre a sexualidade feminina (1931). *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 371-398.

FREUD, S. Recordar, repetir e elaborar (1914). *In*: FREUD, S. **Sigmund Freud Obras completas – Volume 10**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 193-209.

FREUD, S. A etiologia da histeria (1896). *In*: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume III**. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 187–215.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). *In*: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume I**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p.341-455.

FREUD, S. As neuropsicoses de defesa (1894). *In*: FREUD, S. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Volume III**. Rio de Janeiro: Imago, 1990. p. 49-65.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana**, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1995. v. 3.

HANNS, L. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

LACAN, J. O triunfo da religião (1974). *In*: LACAN, J. **“O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 55-86.

LACAN, J. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise (1969-1970). Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1992.

NASIO, J.D. **A histeria**: teoria e clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1991.

SENECA. On Anger (41 d.C. – 49 d.C.). *In*: SENECA. **Moral Essays**. New York: G. P. Putnam's sons, 1928. v. 1. p. 106-354.