

Estudos de Filosofia e Psicanálise

Weiny César Freitas Pinto, Aline Sanches & Izabela Loner
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Estudos de Filosofia e Psicanálise

Estudos de Filosofia e Psicanálise

Weiny César Freitas Pinto

Aline Sanches

Izabela Loner

Organizadores



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

E82 Estudos de Filosofia e Psicanálise / organizadores,
 Weiny César Freitas Pinto, Aline Sanches e Izabela
 Loner. 1. ed.(ebook) - Toledo, Pr.: Instituto
 Quero Saber, 2025.
 416 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de
 Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-120-1

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinós)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	13
--------------------------	-----------

PARTE I

Notas metodológicas sobre a pesquisa filosófica na psicanálise.....	17
--	-----------

Lucas Valiati

As edições e as reedições de <i>A interpretação dos sonhos</i>: notas sobre Freud como editor de si mesmo.....	29
---	-----------

André Carone

Pressão, repressão, expressão: força, psiquismo e sentido em Freud.....	41
--	-----------

Pedro Fernandez de Souza

O arcaico e a disposição à neurose em Sigmund Freud: um diálogo com Luiz Roberto Monzani.....	55
--	-----------

Vinícius Fratta Fritz

Édipo devorado pela filosofia brasileira: aproximações e afastamentos entre a Antropofagia de Oswald de Andrade e a psicanálise de Sigmund Freud	65
---	-----------

Luciana Cavalcante Torquato & Guilherme Massara Rocha

PARTE II

Um afeto desprezível: a presença dos movimentos iniciais da teoria freudiana da angústia no Projeto	79
--	-----------

Wesley Rodrigues

Ressentimento, Memória e Corpo.....	91
--	-----------

Roberta Janone dos Reis e Vaz

O desamparo nas metapsicologias de Freud.....	103
--	------------

Marina S. de Castro

O inconsciente freudiano e os limites da crítica filosófica	115
--	------------

Reginaldo Oliveira Silva

O problema da diferença <i>psyché-soma</i>: entre a psicologia moderna e as cosmologias ameríndias	129
Rodrigo Barros Gewehr	
Daseinspsicanálise: fundamentos e práxis clínica	139
Manuel Moreira da Silva	

PARTE III

Adorno-Marcuse: consideraciones dialécticas acerca del narcisismo y la alienación en la filosofía	155
Fabrizio Fallas-Vargas	
Fantasia e sexualidade: a crítica ao princípio de desempenho em Herbert Marcuse	169
Ciro Augusto Mota Matias	
Neurose, cultura e sexualidade: uma revisão do pensamento freudiano no contexto contemporâneo	183
Felipe Ravison Paveglio	
O animal cordial: masoquismo moral e limites da civilização em Freud	197
Helena Zoneti Rodrigues	
Sadismo e Masoquismo: um estudo comparativo entre Kraff-Ebing e Freud	211
Tamara Havana dos Reis Pasqualatto	
<i>Wissentrieb</i> e a hipótese da perversão original na constituição do saber como certeza	223
Pedro Monte Kling	

PARTE IV

A psicanálise tem medo de gênero? Complexo de Édipo e identificação diante da não binaridade	239
Sam Alcântara & Nádia Laguárdia de Lima	
Do discurso capitalista à branquitude: identidade racial e laço social	255
Miguel José Camargo de Jezus	

Formas não hegemônicas de produção de conhecimento e de agência política e suas dinâmicas pulsionais	265
Paula de Toledo Ordonhes	

PARTE V

<i>“As animals, we are continuous with nature”</i>: uma relação do corpo e da mente, da psicanálise e da neurociência – tendo como base o corpo	277
--	------------

Maria Cristina de Távora Sparano

Recuando ao passado e retornando do futuro: o trauma como modelo historiográfico em Hal Foster	295
---	------------

Guilherme Guimarães Sebastião

Ontologia Crítica e Clínica Analítica	305
--	------------

Gabriel de Freitas Gimenes

Hauntologia e psicanálise. um preâmbulo para uma hermenêutica do fantasma	319
--	------------

Juan David Almeyda Sarmiento

Fidelidades estatais e não estatais na inscrição da suplência a não relação sexual	329
---	------------

Guilherme Arthur Possagnoli Freitas

PARTE VI

A negatividade entre Hegel e Lacan	343
---	------------

Allysson Alves Anhaia

O objeto freudiano, o Sujeito lacaniano e a crítica à ciência moderna	357
--	------------

Thiago Rodrigo Brunassi

O sujeito do inconsciente de Lacan entre a linguagem e o real	369
--	------------

Danilo Martins Vitagliano

Considerações sobre uma práxis fundada em uma ontologia negativa	383
---	------------

Arthur de Oliveira Xavier Ramos

**Entre 0 e 1: significante, conjunto e inexistência na construção do
simbólico em Jacques Lacan397**

Izabela Loner

Índice remissivo409

Apresentação

Estudos de Filosofia e Psicanálise reúne, em forma de capítulos, 30 das 58 comunicações apresentadas ao *Grupo de Trabalho Filosofia e Psicanálise* durante o *XX Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*, realizado em Recife/PE entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Este livro apresenta, portanto, parte significativa das produções e das discussões promovidas pelo Grupo durante o evento.

Temos observado um crescimento significativo da comunidade brasileira dedicada a pesquisar nas intersecções entre Filosofia e Psicanálise, o que se deve, em parte, ao empenho dos membros do Grupo de Trabalho em suas respectivas instituições e áreas de atuação. Esse desenvolvimento se reflete na expansão do grupo, tanto em número de participantes quanto na variedade de questões abordadas. A diversidade de temas, autores e autoras abordados, assim como os problemas discutidos em cada um dos eixos e capítulos deste livro, evidenciam a riqueza e a complexidade dos debates que estão sendo promovidos.

O primeiro eixo reúne capítulos que discutem leituras, metodologias de pesquisa e apropriações da obra freudiana, com ênfase tanto no texto original quanto nas produções brasileiras sobre e com Freud. O segundo eixo agrupa diferentes abordagens de leitura e interpretação de conceitos psicanalíticos e metapsicológicos específicos, ora explicando esses conceitos, ora comparando-os e analisando-os à luz de correntes teóricas que não se restringem ao

pensamento freudiano. O terceiro e o quarto eixos do livro mobilizam as teorias psicanalíticas em e para discussões políticas, abordando tanto os problemas e as questões políticos e sociais que delas podem ser extraídos quanto o balizamento de seus conceitos em diferentes teorias filosóficas e concepções políticas. Além disso, exploram a contribuição da psicanálise, por meio de suas categorias, para questões como gênero, raça, produção de conhecimento, entre outras. Os dois últimos eixos concentram discussões que entrelaçam filosofia contemporânea (em seus referenciais, temas e problemas) e psicanálise, passando por temas da filosofia da linguagem, analítica e da mente, da estética e da filosofia francesa contemporânea, tendo o último eixo uma mobilização mais específica da psicanálise lacaniana.

Assim, *Estudos de Filosofia e Psicanálise* reflete não apenas o crescimento do nosso GT, como também a enorme diversidade temática que constitui o trabalho de pesquisa em Filosofia e Psicanálise no Brasil. Deixamos aos leitores e leitoras o convite para conhecer e avaliar essa variedade tão fecunda de trabalhos.

Agradecemos a todos e todas que compuseram o *GT Filosofia e Psicanálise* neste XX Encontro ANPOF — comunicando, debatendo, assistindo — e, principalmente, a nossos autores e autoras, sem os/as quais esse livro não seria possível.

Weiny Freitas

Coordenador do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF (2022-2024).
Professor do Curso de Filosofia e da Pós-graduação em Psicologia da UFMS.

E-mail: weiny.freitas@ufms.br

Aline Sanches

Vice-coordenadora do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF (2022-2024).
Professora do Departamento de Psicologia da UEM-PR.

E-mail: asanches@uem.br

Izabela Loner

Doutoranda em Filosofia pela UNICAMP.

E-mail: izabelalonersantana@gmail.com

PARTE I

Notas metodológicas sobre a pesquisa filosófica na psicanálise

Lucas Valiati¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.01>

A concepção da psicanálise freudiana pode ser interpretada como um ponto de convergência epistemológica, onde o de saberes que modulavam o conhecimento de uma época se encontram de maneira especialmente particular, como uma síntese do espírito. Este fenômeno, cuja gênese remonta à transição do século XIX para o XX, e cujo desenvolvimento, sob a pena de Freud, estendeu-se por boa parte da primeira metade do século passado, não apenas engendrou um discurso que se ramificou e disseminou para além de suas fronteiras originais, mas também se tornou objeto de escrutínio dos mais diversos campos do saber. Nesse sentido, a ubiquidade de sua influência no decurso da contemporaneidade constitui fenômeno incontornável. Mesmo as vertentes mais refratárias à Psicanálise são, inexoravelmente, compelidas a se posicionar em relação a ela. A origem desse fenômeno é de difícil averiguação e, independentemente de seu agente provocador, é incontestável que a Psicanálise se estabeleceu como um dos baluartes fundamentais para o debate nas ciências humanas e proporcionou terreno fértil para as mais variadas interpretações e usos.

No cenário do movimento psicanalítico, observa-se uma notável diversidade, com múltiplas leituras e posicionamentos, que

¹ Mestrando em Filosofia da Psicanálise pela UFSCar. E-mail: lvaliati@hotmail.com

frequentemente resultaram em expansão e na formação de correntes distintas dentro da própria psicanálise. Esse fenômeno não se limitou ao campo psicanalítico, manifestando-se de maneira igualmente intensa nas ciências humanas, e particularmente na recepção filosófica da psicanálise.

No campo da filosofia, as exegeses comumente compartilham a característica de incorporar esquemas conceituais idiossincráticos, pré-estabelecidos e imbuídos de critérios e redes semânticas exógenas ao discurso psicanalítico, apropriações que foram elucidadas por estudiosos como Prado Jr. (2005) e Monzani (1991). Conforme Althusser (1993), o Ocidente não estabeleceu um acordo de coexistência pacífica com a psicanálise sem que essa integração dependesse, como condição fundamental, de sua absorção nas ciências e mitos ocidentais. Este processo culminou em uma espécie de subjugação do discurso — o que, em última análise, não seria necessariamente problemático, exceto pelo fato de continuar levar o signo da Psicanálise, imputando-a a escolas estrangeiras e dissociando-a de seu contexto de formação. Consequentemente, o legado freudiano é conduzido por sendas estrangeiras que, amiúde, não são explicitamente reconhecidas ou, mais gravemente, são equivocadamente consideradas como interpretações autênticas da obra de Freud.

Adiantando nosso raciocínio, não pretendemos argumentar que tais apropriações sejam desprovidas de valor, posição que Monzani adota de forma mais contundente. Não obstante, julgamos pertinente questionar em que medida elas moldaram a incorporação das ideias de Freud na Cultura. Reiteramos: não se trata de uma questão de preciosismo. Sustentamos que há espaço legítimo para múltiplas interpretações. No entanto, à luz da história da recepção e do desenvolvimento da psicanálise, cabe refletir sobre o significado histórico e epistemológico desse fenômeno predominante na contemporaneidade.

Para tanto, propomo-nos a demonstrar, de forma sucinta, como mesmo um trabalho de excelência, que guarda notáveis semelhanças com as abordagens metodológicas empregadas no Brasil, deve, apesar de seus incontestáveis avanços, ser situado no contexto do desenvolvimento conceitual e historiográfico da psicanálise. Através de uma apreciação crítica destes eixos pretendemos mostrar como uma leitura do texto freudiano, em seu plano de referência, necessita de cuidados específicos do pesquisador — desdobramentos que acreditamos ser possível de se estender, em diferentes medidas, para leituras filosóficas *sobre, com* ou *a partir* da psicanálise, para utilizar a categorização de Simanke (2010).

Referimo-nos ao trabalho de Ola Andersson (2000), originalmente publicado em 1962, traduzido para o português como *Freud precursor de Freud*. O objetivo de seu trabalho é elucidar as hipóteses etiológicas das neuroses no período que antecede a fundação da psicanálise. Em sua análise, Andersson examina extensivamente os elementos constituintes das teses etiológicas de Freud, além de explicitar o processo de elaboração do conceito de *Defesa* e a assimilação do fator sexual à etiologia das neuroses. A metodologia empregada, que apresenta notável similaridade ao que denominamos leitura estrutural, fundamenta-se na análise das publicações e correspondências de Freud. Não se propondo a elucidar extensivamente os fatores socioculturais ou as influências científicas gerais que permearam o contexto de elaboração das teses freudianas, Andersson, de forma subsidiária e seletiva, busca estabelecer correlações entre esta trama textual e as concepções de Charcot, bem como o modelo psicológico herbartiano.

Com o tempo, a contribuição do pesquisador sueco consolidou-se como um marco referencial para a investigação da origem dos conceitos freudianos no período pré-psicanalítico. Seu mérito histórico, no campo de pesquisa da psicanálise, reside na habilidade de se afastar das abordagens psicobiográficas que, em consonância com uma

narrativa enviesada da psicanálise, buscavam elucidar a teoria através da análise da personalidade de Freud. Ao fazê-lo, além de resultar numa contribuição rigorosa e precisa, sua pesquisa revelou documentos até então desconhecidos, como os relatos da comunicação de Freud sobre a Histeria Masculina² e dados biográficos para a reconstrução do caso de Fanny Moser.

Inicialmente, gostaríamos de destacar a importância do estabelecimento de fontes, questão incontornável ao pesquisador, cujos esforços estão inevitavelmente condicionados às limitações de sua época, mas que se apresentam cruciais na apreciação crítica dos resultados de uma pesquisa. Sabe-se que os documentos epistolares, cuja disponibilidade depende, amplamente, dos responsáveis legais, têm sido publicados de maneira gradual, frequentemente desorganizada e nem sempre confiável. A compilação da obra completa de Freud só recentemente apresentou avanços significativos. Os textos pré-psicanalíticos, por exemplo, permaneceram durante muito tempo em segundo plano, tratados quase como uma pré-história recalcada. Não por acaso, apenas recentemente edições críticas de textos fundamentais, como *A Interpretação dos Sonhos*, *O Eu e o Isso* e *Para Além do Princípio do Prazer*, começaram a receber a devida atenção. Até mesmo a atribuição de autoria de algumas contribuições ainda está em fase de esclarecimento. Desse modo, embora Andersson tenha tido acesso a uma parte relevante da correspondência Freud-Fliess, não dispôs de sua totalidade, tampouco das denominadas “cartas de noivado” trocadas entre Freud e Martha³, ou da correspondência entre Freud e Charcot (Gelfand, 1988), exemplos de documentação valiosa para uma pesquisa deste período. Além das correspondências, essa

² Recentemente um desses relatos foi traduzido para português, cf. Padovan; Franco, 2018.

³ As *Brautbriefe* estão em processo de publicação pela editora S. Fischer, com organização de Gerhard Fichtner, Ilse Grubrich-Simitis, Albrecht Hirschmüller. Até o momento, quatro dos cinco volumes planejados foram publicados. O primeiro volume veio a público em 2011 (Fichtner *et al.*, 2011).

limitação também se revela na ausência do texto *Tratamento Anímico* e de várias conferências proferidas por Freud na época⁴, bem como na atribuição equivocada da segunda parte do verbete “Cérebro” no dicionário de Villaret⁵, utilizado por Andersson (2000) como base para sua análise dos processos psicológicos freudianos.

Em segundo lugar, embora sua metodologia busque ser hermética e circunscrita, ela acaba por ceder espaço a influências externas, mas de forma menos rigorosa do que os textos de Freud. A adoção da teoria de Charcot, embora fundamentada, não apresenta uma visão completa e se mostra parcial, conforme se depreende do cotejo com análises mais recentes da obra do neurologista francês, notadamente as de Gauchet (1997) e Micalé (2008). A propósito, cabe salientar como as teorias psicológicas de Charcot só foram exploradas sistematicamente um século depois de sua morte, o que dificultou consideravelmente estudos sobre a influência de Charcot e a estadia de Freud em Paris, fator determinante para a elaboração da psicanálise. Ainda sobre estas influências “externas”, questões explícitas nos textos de Freud como a disputa entre as escolas de Salpêtrière e Nancy são descritas e utilizadas de maneira caricatural, resultando em uma compreensão empobrecida da apropriação freudiana do hipnotismo e das teorias de sugestão então em voga.

Por fim, a desconsideração do contexto científico no qual o trabalho de Freud se insere resulta em uma interpretação desprovida de elementos essenciais para o esclarecimento da trama textual que o autor se propõe a elucidar. Essa desconsideração parece explicar a principal limitação do minucioso trabalho de Andersson: a consideração de que a monografia sobre as afasias⁶ carece de relevância para a compreensão dos estudos sobre a neurose. Atualmente, como demonstrado por vários integrantes e ex-integrantes do GT de Filosofia

⁴ Como Freud (1888), Schlesinger (1893) e Mandl (1893).

⁵ Cf. Menninger, 2011.

⁶ Freud, 1891; 2013.

da Psicanálise⁷, a monografia é essencial. Ela não só contribui para a compreensão da psicologia de Freud e de sua concepção de Representação em nível psicofisiológico, mas também para o entendimento coerente de sua teoria sobre as neuroses. Fenômeno semelhante se constata na inclusão do fator sexual ao bojo teórico que, quando descontextualizado, emerge como produto quase exclusivo do engenho freudiano. Outra ressalva, de diferente teor, insurge de sua interpretação da teoria das Defesas, que relega ao segundo plano a própria gênese da descoberta freudiana, que advém de indícios de casos clínicos; nisto, perde-se de vista o movimento constitutivo de uma característica onipresente no pensamento de Freud — a natureza conflitiva do psiquismo. Assim, a fundamentação de tais conceitos, circunscrita à letra freudiana e carente de sua formulação constitutiva (seja ela o pano de fundo científico ou o método de Freud), resulta em uma tentativa de impor soluções lógicas a um corpus teórico incompleto, o que, em derradeira análise, por buscar uma coerência em um material fragmentário, incorre no mesmo equívoco que Andersson (2000) intenta evitar. Em outras palavras, aquilo que o psicanalista sueco pretende combater ao propor sua metodologia — uma pesquisa de caráter hagiográfico e psicobiográfico, acaba por surgir como resultado parcial deste descompasso entre método e natureza do objeto de estudo.

Com efeito, poderíamos estender tais críticas aos usos instrumentais da obra freudiana, nos quais fragmentos de ensaios ou trechos de conferências são tratados como axiomas autossuficientes, negligenciando-se a gênese metodológica e o quadro científico no qual foram gestados. Evidente que isto não anula a validade desta abordagem, que possui o potencial de, ocasionalmente, atingir conclusões equivalentes a empreendimentos metodologicamente mais exaustivos. Contudo, não podemos deixar de ressaltar a insistente

⁷ A título de exemplo, ver Caropreso, 2010; Gabbi Jr., 1991; Honda, 2019; e Namba, 2020.

exclusão de elementos latentes e constituintes do pensamento sob exame; característica que condiciona de modo determinante o processo investigativo e pode, em larga medida, produzir inferências ou conclusões estranhas à matriz originária.

Conforme a definição oferecida por Monzani (1991, p. 130-131), *epistemologia* refere-se aos limites e contornos de um campo de conhecimento que, por meio da análise de sua gramática interna, visa identificar e consolidar os critérios de validação próprios ao discurso em questão. De acordo com os resultados parciais de nossa investigação, as regras e definições que constituem essa gramática não estão inteiramente contidas no corpus freudiano. No âmbito desta discussão, consideramos que o método de análise empírico-conceitual, outrora proposto por Padovan (2020), apresenta-se como uma perspectiva particularmente profícua à questão. Defendemos que a análise da estrutura do discurso psicanalítico, especialmente em sua fase inicial, requer uma abordagem que transcenda a leitura rigorosa de seus textos. Portanto, uma compreensão adequada só nos parece alcançável através de uma dinâmica intertextual sistemática com o conhecimento então vigente, em uma intertextualidade que se manifesta em duas dimensões complementares: a ordem das razões, campo abstrato que corresponde à esfera lógico-conceitual, e a ordem das experiências, ou seja, o referente empírico científico de um campo comum de experiências que compartilham objetos, métodos e princípios. Nossa intenção não é outra, senão a de atentar para o que, de maneira furtiva, comumente escapa às estratégias metodológicas atuais.

A título de exemplo, para uma análise rigorosa da realidade psíquica em Freud, é imperativo restaurar a gênese conceitual a partir de seus elementos constitutivos e de suas respectivas propriedades. Impõe-se, nesse contexto, a necessária distinção entre o inconsciente dinâmico e o descritivo, assim como o exame do estatuto dos processos psíquicos, das representações, estados da consciência, bem como a

assimilação do trauma como agente psíquico e o desenvolvimento da teoria dos afetos. Esses elementos, juntamente com o conceito de realidade psíquica, não podem ser inteiramente assimilados apenas pela leitura da obra, mas adquirem inteligibilidade no horizonte dialógico de sua elaboração científica. Neste sentido, a análise dos estudos sobre as histerias de Charcot, o confronto entre as escolas de Nancy e Salpêtrière, a função da psicologia e fisiologia no campo das ciências médicas, bem como as pesquisas sobre memória e estados da consciência constituem exemplos de fontes fundamentais. “Fundamentais”, em seu sentido etimológico estrito, pois, em última análise, constituem a base ou solo no qual a psicanálise é concebida e se oferecem ao pesquisador como uma via de apreensão tanto das divergências de Freud em relação à tradição científica, quanto de seus aspectos legatários, estes últimos, frequentemente velados ou pressupostos em seu pensamento.

Sustentamos que, para além de uma perscrutação epistemológica acerca da psicanálise, que oferece elucidaciones quanto à natureza de sua cientificidade, questão premente ao pensamento contemporâneo, tal investigação, em vez de obstruir diferentes aplicações, quiçá constitua, em última instância, um empreendimento que resulte numa dilatação do campo conceitual, justamente por fomentar a inclusão de elementos que jazem latentes na própria tessitura e materialidade do texto. Digno de nota é como, historicamente, tanto a psicanálise quanto aqueles que dela se utilizaram, demonstraram uma significativa negligência em relação à própria origem do saber. Curiosamente, essa omissão não constituiu um obstáculo para que a Psicanálise se estabelecesse como um discurso ou ferramenta de grande utilidade no contexto da contemporaneidade. Longe de buscar um confinamento do discurso, sugerimos que uma

maior ênfase, não apenas na teia de significados presentes nos escritos de Freud, mas também em um exame crítico de suas raízes constituintes imediatas, poderia favorecer uma ampliação substancial do arcabouço conceitual da psicanálise, criando as condições necessárias para um estudo mais amplo da evolução de seus conceitos. Destarte, talvez seja possível alcançar uma integração mais rigorosa e “harmoniosa” do discurso psicanalítico no âmbito das ciências, permitindo corrigir os abusos e, finalmente, estabelecer uma relação mais precisa entre sua função e relevância na contemporaneidade.

À guisa de conclusão, gostaríamos de articular duas vertentes da filosofia da psicanálise brasileira, conforme identificadas por Freitas Pinto (2018), em torno de uma questão. Com base nos problemas epistêmicos historicamente delineados alcançados através de uma “matriz Simanke”, interrogamo-nos a respeito do estatuto político da psicanálise no campo discursivo, conforme a “matriz Safatle”; daí a questão: até que ponto as matrizes epistêmicas hegemônicas enformam ou esterilizam a psicanálise? Apesar da complexidade inerente ao tema em questão, o presente trabalho visa indicar que, no âmbito daquilo que se denomina Filosofia da Psicanálise, podem-se identificar elementos disruptivos com o potencial de desfamiliarizar um cânone há muito estabelecido.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. Freud et Lacan. In: ALTHUSSER, Louis. *Écrits sur la psychanalyse – Freud et Lacan*. Paris: STOCK/IMEC, 1993.
- ANDERSSON, Ola. *Freud precursor de Freud: estudos sobre a pré-história da psicanálise*. Trad. Luiz Carlos Uchôa Junqueira Fo. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.
- CAROPRESO, Fátima. *Freud e a natureza do psíquico*. São Paulo: Annablume, 2010.

- FICHTNER, Gerhard; GRUBRICH-SIMITIS, Ingeborg; HIRSCHMÜLLER, Albrecht. *Sigmund Freud und Martha Bernays. Die Brautbriefe Band 1. Sei mein, wie ich mir's denke. Juni 1882 – Juli 1883*. Frankfurt am Main : S. Fischer, 2011.
- FREUD, Sigmund. Les Paralysies psychiques. *Revue de l'hypnotisme – expérimental et thérapeutique*, p. 275-276, 1888.
- FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Trad. Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, 2013 [1891].
- GABBI JR., Osmyr. Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da teoria freudiana. In: PRADO JR., Bento (Org.). *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- GAUCHET, Marcel. Les chemins imprévus de l'inconscient. In: GAUCHET, Marcel; SWAIN, Gladys. *Le vrai Charcot: les chemins imprévus de l'inconscient*. Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- GELFAND, Toby. Mon cher docteur Freud: Charcot's unpublished correspondence to Freud (1888-1893). In: *Bulletin to the History of Medicine*, v. 62, 1988.
- HONDA, Helio. *Raízes britânicas da psicanálise: Stuart Mill, Hughlings Hackson e a Metodologia Freudiana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.
- MANDL, Emanuel. Die hysterischen Lähmungen. *Internationale klinische Rundschau*, v.7, n. 23, 1893.
- MENNINGER, Anneliese. *Sigmund Freud als Autor in Villarets Handwörterbuch der Gesamten Medizin von 1888-1891*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 2011.
- MICALE, Mark S. *Hysterical Men: The Hidden History of Male Nervous Illness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- MONZANI, Luiz Roberto. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. In: PRADO JR., Bento (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- NAMBA, Janaina. *Expressão e linguagem: aspectos da teoria freudiana*. São Paulo: Blucher, 2020.
- PADOVAN, Caio. Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise. In: *Lacuna*, v. 9, 2020.

- PADOVAN, Caio; FRANCO, Wilson de Albuquerque Cavalcanti. Tradução e comentários à conferência de Freud sobre a Histeria masculina: uma contribuição à historiografia da psicanálise. In: *Natureza humana*, v. 20, n. 1, 2018.
- PINTO, Weiny César Freitas. Notas para uma sistematização histórica da recepção filosófica da psicanálise no Brasil. In: *Natureza Humana*, v. 20, n. 2, 2018.
- PRADO JR., Bento. Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. In: FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen (Org.). São Paulo: Escuta, 2005.
- SCHLESINGER, Hermann. Über hysterische Lähmung. *Neurologisches Centralblatt*, v.12, n. 20, 1893.
- SIMANKE, Richard Theisen. O que a filosofia da psicanálise é e o que ela não é. In: SIMANKE, Richard Theisen *et al.* (Orgs.). *Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas*. São Carlos: EdUFSCar, 2010.

As edições e as reedições de *A interpretação dos sonhos*: notas sobre Freud como editor de si mesmo

André Carone¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.02>

1 Introdução

A redação original de *A interpretação dos sonhos* acontece entre meados de 1895 e o segundo semestre de 1899, mas o livro passará por um total de nove edições até 1930, ano em que é publicada a última versão autorizada pelo autor: são oito edições pela casa do editor Franz Deuticke, sediada em Leipzig e Viena, e uma edição licenciada e sem numeração para a Editora Psicanalítica Internacional (*Internationaler Psychoanalytischer Verlag*), no ano de 1925. Entre as oito reedições do livro o texto permaneceu inalterado somente por duas vezes, em casos nos quais o editor informara que não dispunha de recursos financeiros para uma nova composição gráfica. A edição de 1925 (a penúltima, portanto) demarca rigorosamente o texto de 1900 de todas as outras contribuições posteriores e nos permite aferir que o texto original ocupa 540 páginas, enquanto os textos acrescentados em reedições somam 185 páginas: portanto, temos ao menos um quarto da composição deste grande trabalho de descoberta formado por

¹ Tradutor e professor do Departamento de Filosofia da Unifesp.

acréscimos e modificações (além de eventuais supressões) que são posteriores à publicação original.

Ao menos em termos estritamente quantitativos, parece difícil sustentar que o livro não teria passado por modificações relevantes. A essa constante ampliação material do livro é necessário acrescentar a série de transformações dinâmicas que o trabalho editorial (sempre comandado pelo próprio Freud) impõe à totalidade do material do livro: entre os anos de 1900 e 1930 o livro *A interpretação dos sonhos* serve a propósitos e polêmicas diferentes, aproxima ou rejeita novos colaboradores e concede um protagonismo maior ou menor à figura do autor e de sua descoberta original.

Gostaríamos de esboçar, nas páginas que seguem, uma explicação para algumas das principais mudanças efetuadas por Freud na quarta edição do livro, publicada em 1914. Neste ano o livro recebe a colaboração externa de seu discípulo Otto Rank (1914/2023), que assina dois apêndices — *Sonho e poesia* e *Sonho e mito* —, inseridos entre o sexto e o sétimo capítulo. A partir deste ano, a folha de rosto de *A interpretação dos sonhos* passa a indicar explicitamente a colaboração de Otto Rank. Além da inserção do nome de Otto Rank e de suas duas contribuições, outras duas mudanças importantes são registradas nesta edição: o livro passa a contar com uma nova seção dedicada ao problema do simbolismo no sonho: trata-se da (nova) seção E, *A figuração por símbolos no sonho: outros sonhos típicos*, além de uma outra mudança na seção D do quinto capítulo do livro: a saber, o deslocamento da célebre passagem sobre Hamlet (logo após uma exposição acerca do *Édipo Rei* de Sófocles) do rodapé para o corpo do texto. Estas mudanças talvez possam ser analisadas sincronicamente, ou seja, como complementares umas às outras. Se examinadas desta maneira, talvez elas nos permitam compreender melhor o processo de recomposição do livro sobre os sonhos em suas sucessivas reedições.

Não resta dúvida de que o rumo incerto das relações institucionais contribuiu diretamente para o ingresso de Otto Rank na

quarta edição da obra. No entanto o fator institucional não é o único a determinar o curso das mudanças editoriais: a necessidade de uma resposta convincente a certos desafios teóricos nascidos da própria leitura e da divulgação de *A interpretação dos sonhos* também impulsiona outras modificações da edição de 1914 que precisariam ser submetidas a exame.

Os apêndices elaborados por Rank são alocados no final do sexto capítulo (*O trabalho do sonho*) e não ao final do livro. E o sexto capítulo recebe, por sua vez, as vinte e seis páginas dedicadas ao simbolismo que antes formavam o trecho final do quinto capítulo. Este material irá tornar-se a Seção “E” do sexto capítulo na edição de 1914 e receberá ainda o acréscimo de aproximadamente oito páginas. É bastante razoável supor que esta operação de *deslocamento* no interior de uma obra psicanalítica encobre algum significado que merece ser revelado.

Tanto o ingresso como a posterior saída do co-autor Otto Rank (consumada na edição de 1925) passam despercebidos numa comparação direta entre a primeira e a última edição de *A interpretação dos sonhos*: no caso do deslocamento das primeiras contribuições a propósito do simbolismo no sonho ocorre a mesma coisa. Nenhuma edição poderia assinalar concretamente essa mudança, exceto pela indicação em uma apresentação editorial — como de fato assinala o tradutor britânico James Strachey (1955/2010, p. xx).

O acréscimo destes novos materiais ao sexto capítulo, o mais extenso do livro desde a sua primeira edição, forma na edição de 1914 uma barreira que afasta ainda mais o sétimo capítulo de todos os capítulos anteriores e confere uma espécie de autonomia ao sexto capítulo, agora transformado em espaço para a investigação sobre a linguagem do sonho e suas relações com o simbolismo, a literatura e o mito. O horizonte da edição de 1900 era evidentemente mais restrito, e no entanto, a integração dos elementos presentes em todo o livro, por mais problemática que fosse, podia ser percebida sem tanto esforço.

Nem todas essas transformações sobrevivem até a edição de 1930, e mesmo assim o sexto capítulo é aquele que mais recebe alterações nos trinta anos que separam a primeira edição da última versão autorizada. Poderíamos formular uma pergunta (para a qual não apresentamos uma resposta) sobre a influência destas transformações sobre a história da recepção da psicanálise e as oposições entre uma “inspiração fundamental” e os “procedimentos da psicologia clássica”, postulada por Georges Politzer (1928/1998), ou entre uma *hermenêutica* e uma *energética* em *A interpretação dos sonhos*, formulada por Paul Ricoeur (1965) — duas importantes leituras que postulam, em linhas gerais, uma separação radical entre clínica e metapsicologia no texto da *Traumdeutung*.

As inovações técnicas de Wilhelm Stekel (que adotava quase abertamente o método simbólico de interpretação que é descartado por Freud no segundo capítulo do livro) e a exploração teórica da mitologia e da religião por Jung tornam o simbolismo um tema espinhoso para *A interpretação dos sonhos*. O passo dado em 1911, quando o assunto é diretamente abordado na nova versão do quinto capítulo, não havia sido suficiente. A criação de uma nova seção no sexto capítulo da edição seguinte deveria servir como uma resposta aos discípulos sublevados que servisse uma concepção genuinamente psicanalítica do simbolismo. Além dos efeitos resultantes do acréscimo de textos ao sexto capítulo, também há outros efeitos provocados pela sua retirada do quinto capítulo, mais precisamente de uma seção decisiva para todo o pensamento psicanalítico: a seção D, reservada aos “sonhos típicos”, na qual a figura de Édipo é mencionada pela primeira vez na obra freudiana.

2 A primeira edição: um panorama do quinto capítulo

Examinemos agora a nova composição do quinto capítulo (*O material do sonho e as fontes dos sonhos*) do livro em 1914. O deslocamento

do simbolismo devolve a este capítulo uma configuração muito semelhante ao texto da edição original. Freud ocupa-se ali do material e das fontes do sonho, conforme já anuncia o próprio título do capítulo. Nos três capítulos anteriores ele havia apresentado o método da interpretação, logo em seguida aplicado a um sonho-modelo, para depois anunciar a tese segundo a qual “o sonho é uma realização de desejo”; esta afirmação central é sucedida pela explicação do mecanismo de deformação do sonho e pela distinção entre conteúdo manifesto e conteúdo latente do sonho. A esta altura do livro, as teses centrais da prática e da teoria da interpretação de sonhos estão assentadas. O quinto capítulo desloca a perspectiva para o material obtido pelo trabalho da interpretação e para os conteúdos psíquicos que ele resgata.

Freud passa então a relatar alguns sonhos importantes de sua autoanálise, com o propósito de ilustrar o caráter encobridor das recordações recentes e dos estímulos somáticos no sonho, além de assinalar a presença esquiva das experiências infantis no conteúdo dos sonhos. Estes são, no conjunto geral, temas que haviam sido ao menos mencionados em passagens anteriores e agora são abordados de uma forma sistemática à luz do método de interpretação apresentado no segundo capítulo. A seção que aborda os chamados “sonhos típicos” dá um pequeno passo fora deste enquadramento, ao investigar conteúdos que reaparecem com certa frequência na vida onírica de diversos sonhadores: os sonhos relacionados a exames, os sonhos de nudez e os sonhos que expressam a hostilidade em relação a irmãos e eventualmente ao pai ou à mãe. A figura de Édipo aparece pela primeira vez em um texto psicanalítico como um avanço bastante cauteloso, quase como se fosse um desvio de rumo: Freud transmite a impressão de que está se servindo da tragédia grega apenas para ilustrar um certo tipo de sonho. Não resta dúvida de que as implicações ali contidas são profundas para todos o texto da primeira edição (basta lembrar para tanto a série de sonhos que sucederam a morte do pai de

Freud em 1897, depois analisados por ele no sexto capítulo, ou o peso atribuído por ele às representações familiares de Édipo na correspondência com Fliess). Mesmo assim o andamento da exposição é cauteloso e discreto: Freud procede como as pacientes dos seus *Estudos sobre a histeria*, que descreviam com um tom de enfado e indiferença as lembranças que na verdade formavam o núcleo do seu adoecimento. “As explicações mais importantes”, dizia Freud (1895/1972, p. 73) no capítulo final dos *Estudos*, “são anunciadas com frequência como um acréscimo sem importância, semelhante ao príncipe que se disfarça de mendigo na ópera: ‘Agora me ocorre uma ideia, mas ela não tem nada a ver com o assunto. Vou lhe contar apenas porque o senhor exige saber tudo’”. Édipo entra em cena com estas roupas no texto original de Freud, que certamente ainda prefere não dizer tudo o que realmente sabe: a dissimulação pesa mais do que acaso na sua escolha.

3 As mudanças de 1914

O comentário de Freud a respeito do *Édipo Rei* é acompanhado por um excurso que também se tornou célebre: suas formulações sobre o *Hamlet* de Shakespeare (esboçadas anteriormente na correspondência com Fliess). Aos olhos de Freud (1900/1972, p. 269), a tragédia de Shakespeare possuiria pontos de contato com a peça de Sófocles:

Em *Édipo* a fantasia subjacente da criança vem à luz e se realiza, tal como no sonho; em *Hamlet* ela permanece recalçada e tomamos conhecimento de sua existência — à semelhança do conteúdo de uma neurose — somente por intermédio dos efeitos inibidores emanados a partir dela.

O excurso sobre Shakespeare, conforme indicamos anteriormente, é transportado do rodapé para o corpo do texto em 1914.

O deslocamento de uma passagem cuidadosamente composta, que ascende da invisibilidade do rodapé para o texto principal, evidentemente possui algum significado. O texto não é novo, mas a edição de 1914 apresenta neste trecho uma composição que reforça, por intermédio da literatura, a ideia da *transmissão histórica* de certos conteúdos da vida psíquica, como se Édipo e Hamlet fossem duas representações distintas, uma antiga e outra moderna, dessa mesma experiência. No momento em que o excuro sobre Hamlet é incorporado ao texto principal, este trecho parece desvencilhar-se da rubrica dos “sonhos típicos”, que agora indica somente uma espécie de atalho para a primeira exposição psicanalítica sobre o conflito edipiano. Embora até a edição de 1914 a expressão “complexo de Édipo” não aparecesse em *A interpretação dos sonhos* (e, no entanto, ela já existia há vários anos na psicanálise) surge agora uma afirmação mais enfática do valor destes conflitos psíquicos que remetem à lenda de Édipo.

A ausência do simbolismo é um outro elemento fundamental da recomposição do quinto capítulo em 1914. Ele desaparece daquele horizonte ao ser deslocado para o capítulo seis e abre espaço para uma explicação *freudiana* dos conflitos que eram vinculados à figura de Édipo: o simbolismo, que até 1911 oferecia a Freud uma oportunidade para *reafirmar* as teses fundamentais de 1900 e estendê-las a um novo domínio, torna-se então um *obstáculo* à compreensão do conflito nuclear da sexualidade infantil. O deslocamento da seção sobre o simbolismo para o capítulo seguinte representa uma defesa explícita da explicação freudiana para o conflito edipiano. Uma nota de 1914, ao final da exposição sobre o *Édipo Rei*, confirma esse propósito:

Nenhuma outra investigação da pesquisa psicanalítica despertou uma reação tão amarga, uma recusa tão atroz — e deturpações tão jocosas por parte da crítica — como esta referência às inclinações infantis ao incesto que foram resguardadas no inconsciente. Nos últimos tempos houve até mesmo uma tentativa de validá-lo, contrariando todas as experiências, como sendo “simbólico” (Freud, 1900/1972, p. 268).

Uma outra nota de rodapé, inserida no mesmo local em 1919, irá reforçar essa posição:

O “Complexo de Édipo”, abordado pela primeira vez nesta *Interpretação dos sonhos*, adquiriu uma importância de inesperada dimensão para a compreensão da história da humanidade e do desenvolvimento da religião e da moral por conta de estudos posteriores (Freud, 1900/1972, p. 269).

Ou seja: além de orientar os acréscimos e novos complementos ao livro, a história da psicanálise determina também os remanejamentos, supressões e deslocamentos de ênfase nas reedições do grande livro sobre o sonho.

As modificações encontradas na edição de 1914 são profundas, mas indicar a sua localização não representa uma tarefa difícil (a começar pela inserção do nome de Otto Rank em sua primeira folha). Mesmo assim, resta a pergunta: como todas estas modificações se articulam? Ou: qual a imagem que formamos desta quarta edição ao examiná-las em conjunto?

Três hipóteses iniciais podem contribuir para uma resposta:

a) A abordagem do simbolismo no sonho continua a ser importante, mas adquire uma outra natureza: ele não será mais associado a traços típicos ou invariáveis da vida psíquica e sim às formas de expressão e à linguagem do sonho (e por isso ele é deslocado para o capítulo que aborda “O trabalho do sonho”).

b) O *complexo de Édipo*, embora não apareça nomeado, recebe da parte de Freud uma defesa enfática. Se em 1900 o conflito edipiano era um tema demasiadamente chocante, em 1914 ele já foi assimilado pela própria psicanálise e precisa ser demarcado em relação a outras explorações que assinalam o seu caráter *simbólico* (como no caso da psicologia analítica de Jung).

c) O conteúdo do livro (atualizado por estes posicionamentos) pertence em 1914 ao movimento psicanalítico. O ingresso de Otto Rank

na quarta edição deve ser compreendido como um gesto político e institucional (não menos do que a posterior retirada de seu nome e de suas contribuições em 1925, quando Freud separa o texto de sua primeira edição de todos os acréscimos posteriores).

4 Considerações finais

O resgate destes materiais nos indica que as sucessivas transformações editoriais de *A interpretação dos sonhos* são sobretudo o resultado da história da recepção do próprio livro e das dissensões e disputas institucionais ou políticas que surgem no interior do movimento psicanalítico (que deve a sua existência, em certa medida, à publicação deste livro). Parece existir um desacordo entre, de um lado, o texto original de uma descoberta, publicado em um momento no qual a psicanálise sequer poderia existir como prática compartilhada e em rigor ainda não constituía uma disciplina; e do outro lado, uma última versão autorizada que sobrepõe revisões sucessivas e entremeadas por planejamentos que foram posteriormente abandonados. A história da psicanálise normalmente se refere à “obra de 1900” sem tomar em consideração esse processo tumultuoso (e criativo, em grande parte), forjando assim a ilusão de que o texto não teria passado por modificações importantes. A percepção do texto original de 1900 exige um trabalho de reconstrução das perspectivas que conduziram à elaboração da versão final de 1930, mais do que a mera leitura da primeira edição de *A interpretação dos sonhos*.

A história complexa e contraditória da edição deste livro célebre é marcada por movimentos opostos, nos quais o esforço de sistematização foi muitas vezes neutralizado por um novo esforço de dispersão — o qual, por sua vez, demanda uma nova ordenação sistemática que acaba sendo desfeita logo adiante. Essa longa série de desencontros não deve surpreender se considerarmos que o destino do livro se confunde neste período com o próprio destino da psicanálise.

No momento em que é redigida e publicado o livro sobre os sonhos (anos finais do século dezenove), a psicanálise não é uma prática compartilhada: não existem para Freud interlocutores com os quais ele possa debater os fundamentos de sua prática clínica ou de suas formulações teóricas, menos ainda revistas especializadas que sirvam como um espaço de legitimação para o desenvolvimento da nova terapia. As reformulações editoriais de *A interpretação dos sonhos* acompanham o percurso do próprio movimento psicanalítico e terminam por servir como uma espécie de “carro-chefe” da disciplina nascente. A partir de 1909 o leitor passa a acompanhar bem mais do que um aperfeiçoamento das teses que estavam presentes no trabalho fundador de 1900: por um lado, a primeira edição está marcada por uma exposição de caráter *genético*, na qual o autor lentamente abre caminho, em meio à sua própria experiência como sonhador e como analista, para a apresentação de um conjunto de teses sobre a interpretação dos sonhos e a natureza dos fenômenos psíquicos; em contrapartida, os acréscimos e modificações registrados no livro entre 1909 e 1930 adotam como ponto de partida a existência de uma teoria que já está formada e consolidada, e agora passa a ser discutida em termos de uma exposição *dogmática*, mesmo que muitas vezes polêmica. A partir de sua segunda edição, o livro *A interpretação dos sonhos* é convertido em um acervo do próprio movimento psicanalítico.

Referências

FREUD, Sigmund. *Die Traumdeutung* (Studienausgabe Band II), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1900/1972.

FREUD, Sigmund. Zur Psychotherapie der Hysterie. In: *Behandlungstechnik* (Studienausgabe – Ergänzungsband). Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1895/1972.

GRUBRICH-Simitis, Ilse. *Zurück zu Freuds Texten. Stumme Dokumente sprechen machen*: Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1993.

- GRUBRICH-Simitis, Ilse. Metamorphosen der Traumdeutung. In: Starobinski, J., Grubrich-Simitis, I. e Solms, M. *Hundert Jahre Traumdeutung. Drei Essays*: Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1999.
- MARINELLI, Lydia; MAYER, Andreas. *Träume nach Freud*: Wien/Berlin, Turia + Kant, 2002
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation. Essai sur Freud*: Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia. Psicologia e psicanálise*. Trad. M. Marcionilo e Y. M. C. Teixeira da Silva: Piracicaba: Ed. Unimep, 1928/1998.
- RANK, Otto. *Poesia e mito*. Trad. Natan Schafer: São Paulo, Blucher, 1914/2023.
- STRACHEY, James. Editor's introduction. In: FREUD, Sigmund. *The interpretation of dreams*. New York, Basic Books, 1955/2010.

Pressão, repressão, expressão: força, psiquismo e sentido em Freud

Pedro Fernandez de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.03>

1 Introdução

O conceito de *Verdrängung* é sabidamente central na teoria freudiana. Sendo um dos possíveis “destinos” de um *Trieb* (“instinto”, “impulso”)², foi objeto de um artigo metapsicológico específico, em 1915 (Freud, 1915a). Trata-se, como se lê nesse artigo, de um mecanismo psíquico mediante o qual representações conscientes (ou que estão em vias de tornar-se conscientes) são desalojadas da consciência, tendo seu acesso a ela impedido. No português, as traduções mais utilizadas são “repressão” e “recalque”. Neste trabalho, pretendo trabalhar a noção de *Verdrängung* a partir de sua afiliação semântica e etimológica com outros termos alemães que compartilham da raiz *dr* — e que também têm grande importância na teoria freudiana (*Drang*, *Druck*, *Unterdrückung*, *Ausdruck*). A partir dessa discussão semântico-conceitual, poderemos chegar a algumas conclusões mais

¹ Psicólogo formado pela USP-RP. Mestre e doutorando em Filosofia (UFSCar).

E-mail: pedrofsouza@gmail.com

² A tradução de *Trieb* por “instinto” ou “pulsão” é o centro de uma extensa querela tradutória dentro do campo psicanalítico. Nossa opção tradutória, apoiada em autores como Paulo César de Souza (1999) e Richard Simanke, é por “instinto” — ou “impulso”, a depender do contexto.

genéricas a respeito das relações entre “força” e “sentido” dentro da teoria freudiana.

2 Etimologia e aspectos semânticos do termo *Verdrängung*

Verdrängung é substantivo; o verbo do qual advém é *verdrängen*. Bastante polissêmico, esse verbo pode ser traduzido, a depender do contexto, como “expulsar”, “desalojar”, “suplantar” (no sentido, por exemplo, de “eliminar um concorrente”) ou “reprimir”, “recalcar”. Ele é formado pela prefixação da partícula *ver* — ao verbo *drängen*. Essa pequena partícula é sumamente importante na teoria freudiana, na medida em que comparece tanto naqueles verbos a denotar os famosos “atos falhos”, a figurar numa extensa lista no sumário da *Psicopatologia da vida cotidiana* (Freud, 1901) (e.g. *verhören*, *verschreiben*, *verlesen*, a escuta, a escrita, a leitura equivocada, respectivamente), quanto nos verbos usados por Freud para denotar mecanismos de defesa (além de *verdrängen*, encontramos *verleugnen*, “negar”, *verwerfen*, “rejeitar”, dentre outros).

Assim, esse prefixo é polissêmico, mas no caso de *verdrängen* parece adicionar o sentido de *contrariedade*, rejeição, afastamento. Pode ter sentidos “espaciais” ou “temporais”, como de algo já passado ou que foi embora, que está fora de determinado limite; em suma, também serve para indicar uma espécie de exterioridade espacial ou temporal. Isso parece também contribuir para a semântica do verbo *verdrängen*, nos seus possíveis sentidos de “expulsar”, “deslocar”, “desalojar” (Hanns, 1996, p. 355). Trata-se, notemos desde já, de um processo que envolve semanticamente um afastamento *à força*, uma expulsão *forçada* ou um desalojamento *enérgico* e não pacífico ou sereno.

Isso está grafado tanto no prefixo *ver* — quanto no próprio verbo a ele adicionado: *drängen* pode significar “pressionar”, “urgir”, “apertar”, e tem relação com o substantivo *Drang*, o “impulso”, “ímpeto”, “pressão”, “premência”. Citemos Hanns:

O substantivo *Drang* e o verbo *drängen* derivam-se da raiz indo-europeia *ter[e]* – (girar, atritar, perfurar). O verbo formou um tronco semântico que designava “chocar-se com”, “trombar”, “empurrar”, do qual emergiram formas modernas como *dringen* (penetrar, urgir), *drohen* (fazer ameaça) e *drücken* (apertar) (Hanns, 1996, p. 325).

Ou seja, não só semântica, mas também etimologicamente, esses termos aparentados carregam sentidos ligados à *força*, ao *choque*, ao *atrito*. No caso, notemos que *Drang* pode ser traduzido por “pressão” e a famosa *Verdrängung*, por “repressão”. É a dinâmica da *pressão* que já se entrevê aqui e que nos deverá guiar nas próximas páginas.

3 O substantivo *Drang*

As considerações etimológicas seriam vazias, caso não encontrássemos seus ecos no desenvolvimento teórico que Freud empreende de certos conceitos. É em torno do *Trieb* e do aspecto *dinâmico* dos processos psíquicos que esses ecos serão ouvidos.

Em 1915, ao dissecar analiticamente seu conceito de *Trieb*, Freud propõe quatro fatores componentes dele. O primeiro desses fatores não é outro senão o seu *Drang*:

A pressão [*Drang*] de um instinto é entendida como seu fator motor, a soma de força [*Kraft*] ou o grau de demanda de trabalho que ele representa. O caráter de premente [*Drängend*] é uma propriedade geral dos instintos, na verdade, a essência deles (Freud, 1915b, p. 214).

A premência do *Trieb* é, pois, a sua verdadeira *essência*, é o que o caracteriza enquanto tal. Aqui é notável como Freud, ao definir o *Drang* como inerente ao *Trieb*, o caracteriza como a “soma de força”, como o “grau de demanda de trabalho” que ele representa para o aparelho psíquico, ou seja, a noção de *força*, semanticamente marcante no substantivo *Drang*, é reforçada conceitualmente por Freud. Trata-se, pois, do caráter fenomenologicamente perceptível do *Trieb* que se faz

sentir ao organismo vivo mediante uma *pressão* ou uma *urgência* por se livrar da estimulação endógena. O *Trieb* é uma *konstante Kraft* (“força constante”), como lemos em 1915, e atua pressionando e urgindo (*drängend*) o organismo, premindo-o à *ação*.

Aquilo que era um fator do *Trieb* em 1915 se torna em 1920 o elemento de uma definição descritiva e analítica. No *Além do princípio do prazer*, a palavra *Drang* volta a aparecer na sua (quase nova) definição de *Trieb*, após todas as considerações a respeito de fenômenos que contrariam, ao menos parcialmente, os preceitos do princípio do prazer. Nesse passo do texto, Freud está a poucos parágrafos da famosa argumentação de que o primeiro objetivo da vida orgânica, quando de sua aparição, é justamente retornar ao estado inanimado, inorgânico, donde a conclusão pela existência do *Todestrieb* (“instinto de morte”). É então que Freud afirma que uma ideia se *impõe* (*aufdrängen*) a ele, que diz respeito a um caráter universal não só dos *Triebe*, mas talvez “de toda a vida orgânica no geral”: “Um *Trieb* seria, pois, um impulso [*Drang*], inerente ao orgânico animado, para o restabelecimento de um estado anterior que o ser vivo teve de abandonar sob a influência de forças perturbadoras [*Störungskräfte*] externas” (Freud, 1920, p. 38). E conclui: o *Trieb* seria a “expressão da inércia na vida orgânica” (Freud, 1920, p. 38). Isto é, se antes o *Trieb* tinha contornos claramente fisiológicos (com sua “fonte” num órgão corpóreo, com sua demanda de trabalho na fronteira do psíquico com o somático), agora ele é claramente conceituado como um “ímpeto” ou “pressão” advindo de forças físicas, externas ao ser vivo, que o impele a retornar a um estado anterior. Estamos uma vez mais no campo da *força* e da *pressão*.

4 A dinâmica da *Verdrängung*

Ora, por vezes a satisfação de um *Trieb* é incompatível com algum intento de autoconservação do eu e por isso pode sofrer um destino radical: o eu pode expulsar da consciência (ou não permitir que

chegue até ela) uma representação (*Vorstellung*) vinculada a esse instinto, ato este que Freud denomina *Verdrängung* — a “repressão” (Freud, 1915a). Ou seja, ao *Drang* inerente ao *Trieb*, contrapõe-se agora uma *Verdrängung*.

É curioso notar que Freud por vezes utiliza o termo *Unterdrückung* (“supressão”) como sinônimo de *Verdrängung*; nesse termo, tem-se grafada a palavra *Druck* que também se traduz por “pressão” (inclusive em seu sentido físico, científico). O exemplo mais famoso dessa eventual sinonímia se encontra na *Interpretação dos sonhos*, quando Freud (1900) define o sonho como realização de desejo: “O sonho é a realização (disfarçada) de um desejo (suprimido, reprimido [*unterdrückten, verdrängten*])” (p. 166). *Verdrängen* é um verdadeiro conceito em Freud; *unterdrücken*, por sua vez, não é. Mas basta notarmos que, ao explorar e desenvolver o conceito de repressão, termos ligados à *pressão* (*Druck*) e ao ato de oprimir “para baixo” (*Unterdrückung*) marcam presença sob a pena freudiana.

Assim em 1915, por exemplo, ao descrever a dinâmica da repressão:

O processo de repressão não deve ser imaginado como um evento único com sucesso permanente, como quando alguém mata algo vivo que está morto a partir de então; em vez disso, a repressão exige um gasto de força [*Kraftaufwand*] constante, cuja omissão colocaria em risco seu sucesso, de modo que um novo ato de repressão seria necessário. Podemos imaginar que o que é reprimido exerce uma pressão [*Druck*] contínua na direção do consciente, que deve ser mantida em equilíbrio por uma contrapressão [*Gegendruck*] contínua. A manutenção de uma repressão pressupõe, portanto, um gasto de força [*Kraftausgabe*] contínuo (Freud, 1915a, p. 253-254).

O tema da *pressão* (*Druck*), aqui, se encontra enlaçado ao da *força* (*Kraft*), ao seu gasto, ao seu uso dentro do aparelho psíquico. Haveria, portanto, um sofisticado jogo de forças e contraforças operando dentro do aparelho psíquico; na verdade, a função *princeps* desse aparelho (eliminar, tanto quanto possível, a quantidade de excitação que lhe

chega, seja do mundo externo, seja do interior do corpo), não podendo ser efetuada tão-somente pelo esquema-reflexo (o “modelo” de tudo o que é psíquico, não nos esqueçamos), será então elaborada por intermédio desse jogo de forças que se somam, se contrapõem e porventura encontram vazão mediante alguma nova formação psíquica.

Assim, por exemplo, no caso da formação de sonhos, Freud chega à conclusão de que, ali onde um elemento psíquico é representado, no sonho, por meio de um outro elemento bastante desimportante e mediante vínculos espúrios ou superficiais, sempre existe, “subjacente à resistência da censura”, uma associação mais razoável entre os elementos, associação esta que permaneceu fora do sonho mesmo. Trata-se do essencial processo de *deslocamento*, por meio do qual um elemento psíquico *transfere* sua alta intensidade psíquica a um outro elemento, desimportante ou supérfluo que passa a ter essa intensidade psíquica durante o sonho, apesar de — e justamente por — não ter importância alguma. Mas é curioso notar como surge aqui um *Druck der Zensur*: “Sob a pressão [*Druck*] da censura, ocorreu aqui [...] um deslocamento de uma associação normal, séria, para uma associação superficial, que parece ser absurda” (Freud, 1900, p. 536).

Nota-se, pois, que a censura existente entre o inconsciente e o pré-consciente detém aspectos *dinâmicos* essenciais, não sendo apenas uma divisão topológica do aparelho psíquico. Ela exerce uma *pressão* (*Druck*) que mantém afastadas da consciência certas representações — muito precisamente, as representações reprimidas. Trata-se, assim nos parece, daquela “contrapressão” (*Gegendruck*) que Freud atribuíra ao agente repressor (*verdrängend*) em 1915 que se contrapõe à “pressão” (*Druck*) do reprimido (*verdrängt*). Ou seja, se o sonho tem um *sentido*, é porque representações tomam o lugar de outras, que, exercendo sua pressão rumo à consciência, encontraram seu caminho até lá *forçadamente* interdito. Em Freud, antes de ser um elemento contrário à *força*, o *sentido* é na verdade um dos seus avatares mais importantes.

5 A consequência: os modos de expressão (*Ausdruck*)

Caso sejam reavivados por qualquer motivo que seja, os conteúdos reprimidos, exercendo pressão rumo à consciência, mas enfrentando uma contrapressão advinda do agente repressor e da censura, só conseguem acessar a consciência por meio de *desvios*. Tem-se então a formação de fenômenos psíquicos desviantes (no limite: patológicos), justamente o objeto de estudo por excelência da psicanálise freudiana: são os sonhos, os lapsos de linguagem, os esquecimentos, os sintomas neuróticos. Note-se como Freud define os chamados “atos falhos” (*Fehlleistungen*) na última frase de sua *Psicopatologia da vida cotidiana*:

No entanto, o caráter comum dos casos mais leves e mais graves, nos quais os atos falhos e acidentais também desempenham um papel, está na rastreabilidade dos fenômenos ao material psíquico imperfeitamente suprimido [*unterdrückt*] que, afastado [*abgedrängt*] da consciência, não foi privado de toda a capacidade de se exteriorizar [*äußern*] (Freud, 1901, p. 310).

Há, na escrita freudiana, todo um jogo semântico de impossível tradução. Aquilo que foi forçadamente posto fora da consciência, *para baixo* (*unter*) ou *para longe* (*ab*), ainda assim consegue *sair*, achar um caminho *para fora* ou *para cima* (*äußern*). O *Drang*, essencial ao *Trieb*, é em última instância ímpeto para *ação*, é “demanda de trabalho” imposto ao psiquismo, que tem de arranjar um modo de, por meio do pensamento e/ou da ação adequada, livrar-se do incômodo gerado pelas forças originadas no próprio corpo. De *dentro* do corpo, algo tem de ser posto *para fora*, *exteriorizado*. Esse aspecto da exteriorização é importante, pois precisamente aquilo que foi *suprimido* (*unterdrückt*) arranjará agora novos meios de se *expressar* (*ausdrucken*). Cada um desses fenômenos desviantes recebe uma alcunha genérica em Freud, altamente significativa: *Ausdruck* (*expressão*). Veja-se como Freud fala dos atos falhos, agora em 1913:

Os atos falhos são fenômenos psicológicos totalmente válidos e sempre têm um sentido e uma tendência. Eles servem a determinadas intenções que não podem ser expressas [*Ausdruck*] de outra forma devido à respectiva situação psicológica. Essas situações geralmente são de conflito psicológico, por meio do qual a tendência subjacente é afastada [*abgedrängt*] da expressão [*Ausdruck*] direta e levada para caminhos indiretos (Freud, 1913, p. 392).

Aqui, reaparece o verbo *abdrängen* (“afastar” “empurrar [para o lado]”), que não é muito usual em Freud. Na tradução para o português, perde-se inevitavelmente tanto o jogo semântico com o prefixo *ab-*, já destacado acima, quanto a reiteração de palavras com o prefixo *dr-*, do campo semântico desse prefixo. Por terem sido afastados da consciência, uma tendência subjacente não consegue expressão (*Ausdruck*) direta, mas apenas indireta. São os “caminhos” que um impulso inconsciente tem de percorrer para se exteriorizar (*äußern*), para exercer sua pressão (*Druck*) para fora (*aus*).

E o termo *Ausdruck* é dos mais frequentes sob a pena de Freud. Ao tratar dos desejos inconscientes na formação dos sonhos, Freud diz estarem eles “sempre ativos, sempre prontos para conseguir uma expressão [*Ausdruck*] quando têm a oportunidade de se aliar a um impulso [*Regung*] do consciente, para transferir sua grande intensidade para a intensidade menor, desse impulso” (Freud, 1900, p. 558). Eis a mesmíssima dinâmica do *deslocamento*, que vimos há pouco ser descrita por Freud como ocorrendo “sob a pressão da censura”. O jogo de palavras agora se impõe sobre nós: sob (*unter*) a pressão (*Druck*) da censura, um desejo consegue escapar a ela e se exteriorizar (*äußern*) ao arranjar para si uma expressão (*Ausdruck*) mediante caminhos representacionais indiretos.

Esse é um raciocínio quase ubíquo em Freud e vale não apenas para os sonhos e atos falhos, mas também para os sintomas neuróticos, esquecimentos e gestos sintomáticos, por exemplo. Cada uma dessas formações psíquicas desviantes é, na verdade, um certo *Ausdrucksweise*,

um “modo de expressão” típico da atividade inconsciente do aparelho psíquico. É o que lemos em 1913, no artigo já citado por nós:

A linguagem do sonho, pode-se dizer, é o modo de expressão [*Ausdrucksweise*] da atividade inconsciente da alma. Mas o inconsciente fala mais do que apenas um dialeto. Sob as condições psicológica alteradas que caracterizam as formas individuais de neurose e as distinguem entre si, resultam também constantes alterações da expressão [*Ausdruck*] para impulsos anímicos inconscientes (Freud, 1913, p. 405).

Um dos segmentos analíticos da psicanálise freudiana, de certa forma, pode ser visto como o estudo comparado e genético desses diversos “modos de expressão”. Na continuação do texto, Freud dá o exemplo de como um mesmo conteúdo reprimido pode encontrar expressões diferentes em diferentes condições patológicas:

O que uma histérica, por exemplo, representa por meio do vômito, será exteriorizado [*äußern*] no paciente obsessivo por meio de medidas de proteção embaraçosas contra a infecção e fará com que o parafênico reclame ou suspeite que está sendo envenenado. O que encontra uma expressão [*Ausdruck*] tão variada aqui é o desejo inconscientemente reprimido [*verdrängt*] de engravidar, ou melhor, a defesa da pessoa doente contra ele (Freud, 1913, p. 405).

Não é em vão que o verbo *äußern* comparece novamente na teorização freudiana. O que está em jogo aqui é toda a temática da exteriorização de conteúdos mantidos *forçadamente* no “interior” do psiquismo. Note-se como aquilo que “encontra uma expressão [*Ausdruck*] tão variada” é precisamente um “desejo reprimido [*verdrängt*] no inconsciente”. Se a psicanálise freudiana é, em parte, um método *interpretativo*, é somente porque um certo *sentido* fora fabricado previamente, e espontaneamente, pelo próprio aparelho psíquico. Mas trata-se de “modos de expressão”, por *caminhos indiretos*, que certos conteúdos *reprimidos* encontram para si. Para ler Freud, parece ser preciso retornar ao sentido literal do termo “expressão”, que adquiriu

sentidos figurados bem mais recorrentes em nossas línguas. Expressão (*Ausdruck*) é, antes de tudo, uma pressão (*Druck*) para fora (*aus*). Quando Freud diz que o inconsciente tem vários “modos de expressão”, o termo tem de ser tomado nesse seu sentido etimológico e não no sentido figurado, como estamos acostumados a fazer.

6 Considerações finais

O caminho para a formação de sentido, *no caso desses fenômenos psíquicos desviantes*, é então o seguinte: o *Trieb* detém uma *pressão* (*Drang*); quando associado a um conjunto de representações (*Vorstellungen*), são elas que delegam, na consciência, o ímpeto somático da estimulação endógena produzida dentro do corpo; ora, se o eu se contrapõe a essas representações, mas não consegue dar-lhes vazão pela via do pensamento ou da ação adequada, ele se defende delas por meio de uma *re-pressão* (*Verdrängung*), uma pressão contrária, que as afasta (*abdrängen*) da consciência; apesar disso, o reprimido não deixa de estar investido de energia e mantém, portanto, o seu *Drang*, a sua pressão (*Druck*) rumo à consciência, à qual se contrapõe a *contrapressão* (*Gegendruck*) do agente repressor; por qualquer motivo que seja, numa circunstância *economicamente* favorável (como é o caso do sono, por exemplo), esses conteúdos reprimidos encontram, por vias indiretas, algum *modo de expressão* (*Ausdrucksweise*) com o qual penetram a consciência.

É notável, pois, como tais processos de fabricação de sentido, ou significação, são em Freud não apenas ligados a processos de *força*, energéticos, mas intimamente dependentes deles. “Sentido” e “força” não formam, em Freud, um par contraditório, mas sim complementar. Mas é preciso lembrar sempre que a *força* representa o fator primordial, fisiológico, quase *físico*, do processo psíquico. O *sentido*, não sendo mesmo apenas um epifenômeno, nem tampouco um fenômeno independente dos processos quantitativos, é precisamente o ponto de

foco do trabalho psicanalítico: ele é destrinchado, analisado; no limite, ele é dissolvido pelo trabalho terapêutico, justamente ao serem alteradas aquelas relações de força subjacentes a ele. O trabalho freudiano com o sentido não é jamais um mero trabalho “semântico”. Interpretar, em Freud, é *batalhar* contra o reprimido³, e não simplesmente “ler” ou “decodificar” um texto cifrado.

Aqui, parece-nos lícito ampliar, generalizando para toda a obra freudiana, a conclusão de Gabbi Jr. (2003) a respeito do *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895: “A divisão entre um Freud cientificista e um Freud hermeneuta, tão a gosto de certos comentadores, é [...] sem sentido, pelo menos dentro dos limites estabelecidos por *Entwurf*” (p. 170). Trata-se de uma afirmação contundente já feita, em outras palavras, por Paul-Laurent Assoun (1983): “Freud não passeia do naturalismo à hermenêutica, como de um lugar ao outro: nele, naturalismo e hermenêutica estão vinculados como uma única e mesma linguagem” (p. 31).

É essa mesma conclusão que podemos tirar deste nosso breve estudo sobre a *Verdrängung* a partir do seu desenvolvimento conceitual, como feito por Freud, pois ele revela toda a importância dos termos pertencentes ao campo semântico da raiz *dr-*; esse campo semântico, por fim, como fizemos notar páginas atrás, é o da *força*, da *pressão*, do *choque*. A noção de *expressão*, tão central em Freud, pareceria à primeira vista pertencer à dimensão “hermenêutica” da psicanálise, pois lida com sentidos e significados a serem interpretados pelo analista. Mas, indo aos textos de Freud, não é isso que encontramos. Na verdade, a expressão (*Ausdruck*) é, como argumentamos, o elemento final de um jogo de forças, em que pressão (*Druck*) e contrapressão (*Gegendruck*) se

³ Muito amiúde, Freud caracteriza seu trabalho terapêutico como uma “luta contra o reprimido” ou mesmo como uma “luta entre médico e paciente” (e no termo *Kampf*, “luta”, evidentemente também participa a noção de “força”). Lemos em 1912, por exemplo: “Essa luta entre médico e paciente, entre intelecto e vida instintual, entre reconhecer e pôr em ação se encenará quase que exclusivamente nos fenômenos da transferência” (Freud, 1912, p. 374).

contrapõem, resultando na exteriorização (*Äußerung*) indireta daquilo que fora afastado, suprimido, reprimido (*abgedrängt, unterdrückt, verdrängt*) da consciência. Não há, aqui, uma separação entre “energética” e “hermenêutica”, mas sim uma complementaridade pujante, fértil — e difícil de ser apreendida.

Podemos terminar citando Ricœur, que endossou a divisão (para nós, artificial) feita por Hyppolite entre “hermenêutica” e “energética”. Pois foi o próprio Ricœur (1965, p. 78) que, quase paradoxalmente, constatou que, nessa suposta hibridez do discurso freudiano — que levou muitos pós-freudianos e comentadores a se decidirem por um dos dois lados da moeda, como se houvesse uma alternativa a ser escolhida —, o que o caracteriza é muito precisamente a inexistência dessa escolha: “Ora, deve-se admitir que o freudismo não existe senão pela recusa dessa alternativa”.

Referências

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- FREUD, Sigmund. Die Traumdeutung. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 2-3. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1900.
- FREUD, Sigmund. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 4. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1901.
- FREUD, Sigmund. Zur Dynamik der Übertragung. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1912.
- FREUD, Sigmund. Das Interesse na der Psychoanalyse. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1913.
- FREUD, Sigmund. Die Verdrängung. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1915a.
- FREUD, Sigmund. Triebe und Tribschicksale. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1915b.

- FREUD, Sigmund. Jenseits des Lustprinzips. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, v. 13. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1920.
- GABBI JR., Osmyr Faria. *Notas a um projeto de uma psicologia – As origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HANNIS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- RICŒUR, Paul. *De l'interprétation*. Paris : Editions du Seuil, 1965.
- SIMANKE, Richard Theisen. O Trieb de Freud como instinto 1: sexualidade e reprodução. *Scientiae Studia*, v. 12, n. 1, 2014.
- SOUZA, Paulo César. *As palavras de Freud: O vocabulário freudiano e suas versões*. São Paulo: Ática, 1999.

O arcaico e a disposição à neurose em Sigmund Freud: um diálogo com Luiz Roberto Monzani

Vinícius Fratta Fritz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.04>

1 Introdução

Em seu magistral *A fantasia freudiana*, Luiz Roberto Monzani (1946-2021), demonstra relevância da hipótese filogenética, apresentada por Sigmund Freud (1856-1939) no artigo metapsicológico, apenas postumamente descoberto *Neuroses de transferência: uma síntese*, e nos conduz por um percurso fluido e preciso, explorando textos fundamentais da ciência psicanalítica. Com o intuito de provar que há teses freudianas que corroboram a referida ideia, Monzani nos mostra com toda sua graça argumentativa, como o espanto diante do texto póstumo e do argumento central de sua segunda parte, qual seja, de que a disposição ao adoecimento neurótico é uma aquisição pré-histórica que pode ser deduzida, se dissolve frente a um exame mais objetivo dos textos centrais do *corpus* psicanalítico.

¹ Bacharel em Psicologia/UFSCar, Mestre em Filosofia/UFSCar. Psicoterapeuta de orientação psicanalítica, atualmente pesquisa, como aluno de doutorado no PPGFil/UFSCar, as relações entre a obra Schopenhauer e de Freud em torno dos problemas de ordem estética e artística, no tocante ao desenvolvimento do conceito de Inconsciente.

O que estaria em jogo, na fundamentação da ideia de uma hipótese filogenética, é nada mais que a própria discussão etiológica, que é a base da ciência psicanalítica, travada por Freud desde a década de 1890. Afirma Monzani (1991, p. 78):

Sabemos que a psicanálise nasceu e se constituiu basicamente dando importância fundamental a esses fatores externos (teoria traumática da histeria, teoria da sedução), minimizando o fator hereditário que era todo-poderoso na psiquiatria.

De modo que desde seus primeiros escritos, até o fim de sua obra, Freud mantém uma certa:

[...] equação etiológica cuja essência permanecerá a mesma e na qual jamais negará a influência dos fatores constitucionais nem dos fatores externos [...]. O acento e o peso desses fatores irão variar no decorrer de sua obra, mas a equação permanecerá idêntica (Monzani, 1991, p. 79).

Com a intenção de ampliar a hipótese defendida por Monzani, e demonstrar que o movimento do pensamento de Freud é um tanto mais complexo, sobretudo neste ponto específico, além de implicar questões filosoficamente profícuas no que tange à busca pelo aprimoramento de suas conceituações etiológicas, tentar-se-á aqui apresentar de forma muito parcial algumas reflexões implicadas pelos resultados do primeiro capítulo de dissertação² defendida no contexto da obtenção do título de mestre em Filosofia, ao PPGFil da UFSCar, em maio de 2022, além de apontar alguns caminhos que norteiam a tese atualmente em desenvolvimento.

² Fritz, V. F. *Traumas, sedução, sonhos e fantasia: o arcaico e a disposição à neurose em Sigmund Freud*. Dissertação de Mestrado. São Carlos, 2022.

2 Desenvolvimento

É verdade que Freud sempre se deparou com as dimensões endógenas e exógenas em suas elaborações psicopatológicas, e é verdade que o acento e o peso desses fatores irão variar no decorrer de sua obra. No entanto, uma análise cuidadosa dos textos do entorno de 1890 mostra que, se algum equilíbrio é alcançado, é somente através de significativas nuances em suas posições teóricas, e esse equilíbrio só será publicizado com o texto *Três ensaios sobre uma teoria sexual*, de 1905.

Compreender as condições para a irrupção de uma histeria, e com o passar dos anos também de uma neurose obsessiva, de uma fobia, uma paranoia e uma neurastenia, foi claramente o objeto fundamental dos trabalhos realizados pelo criador da psicanálise por quase toda a década de 1890, reiteradamente com vistas à elaboração de um método terapêutico eficaz para cada quadro. Em suas tentativas de construção de um arranjo teórico etiológico adequado a cada condição psicopatológica, o problema da disposição ao adoecimento foi recorrentemente tratado com especial atenção. Nos termos dados nos escritos, fala-se em hereditariedade e em trauma, sendo o primeiro o predisponente constitutivo, e o segundo o acidental. Mas o que significava, nesse contexto específico, falar em hereditariedade? Tomemos uma valiosa nota do comentador sueco Ola Andersson, retirada de sua tese *Estudos sobre a pré-história da psicanálise* (2000, p. 82, n. 21):

[...] para Charcot e seus contemporâneos a questão da hereditariedade tem um sentido totalmente diferente do da teoria de Mendel. Durante o século XIX, houve muitos teóricos da hereditariedade. Particularmente notáveis foram as ideias sobre os aspectos mentais da hereditariedade. Ribot (1873) é um dos autores menos extravagantes sobre o assunto. Seus trabalhos permitem estudar, por meio de uma apresentação clara, os problemas suscitados pela investigação pré-mendeliana sobre ‘a hereditariedade psicológica’. Em psiquiatria e em neurologia, no entanto, a influência de Ribot parece ter sido bem

menor do que a de Morel (1860) e seus sucessores, em particular Magnan (1897). A teoria da degenerescência por eles enunciada e difundida, exerceu forte influência durante os dez anos anteriores e posteriores a 1900, cristalizando por muito tempo a ideia que se tinha das condições de surgimento da doença, tal como foram estudadas e tratadas em psiquiatria e neuropatologia. A doutrina da degenerescência contém muitos pontos obscuros e incoerências para nossa época [...]. Eles estão, em grande medida, ligados à questão da hereditariedade das características adquiridas. Para a maioria daqueles que, em seus escritos, participaram do debate, não existe demarcação nítida entre os conceitos da degenerescência e de hereditariedade. Por isso, nada os impede de considerar que características adquiridas, ou uma ‘degenerescência’ adquirida, possam tornar-se hereditárias. No entanto, por outro lado, a maioria deles parece acreditar que é impossível livrar-se dessa degenerescência depois de ela ter-se manifestado sob uma forma considerada hereditária. Portanto, era de extrema importância que os critérios de hereditariedade da época fossem extremamente vagos, permitindo diferentes interpretações segundo a orientação particular de cada pesquisador.

Freud era um pesquisador da neurologia, que fora fortemente impressionado pela viagem à Paris, realizada entre outubro de 1885 e fevereiro de 1886, em que conheceu e vivenciou o trabalho do grande mestre Charcot (1825-1893). “Antes dessa viagem, Freud era, antes de mais nada, um neurologista e pesquisador experimental; a seguir, dedicou-se quase exclusivamente à pesquisa clínica, sobretudo em âmbito psicopatológico, e à atividade terapêutica” (Andersson, 2000. p. 65). Outro ponto não menos importante diz respeito ao fato de que nosso autor, “como todos esses cientistas formados em ciências naturais no terço final do século XIX e no começo do século XX, e mais tarde ocupados com a pesquisa da alma, encontrava-se numa tradição científica estritamente evolucionista que, na virada do século, havia atingido também a psicologia” (Grubrich-Simitis, 1987, p. 112), posto que “os conceitos explicativos lamarckistas e darwinistas não foram no começo considerados antagônicos” (Grubrich-Simitis, 1987, p. 113).

Vale lembrar, no momento imediato do retorno da viagem à França, Freud encontrava-se sob forte influência teórica de Charcot, inclusive quanto às teses hereditárias: para o mestre da Salpêtrière, “a hereditariedade exercia sua influência de duas maneiras: em parte como herança específica de uma certa doença, e em parte como uma disposição mais difusa à patologia” (Andersson, 2000, p. 73). Isso significa que Freud, nos anos precedentes a 1890, aceitava as teses hereditárias de Charcot, o que somente com os textos de 1892 e 1893 será revisto com mais rigor. Junto do fator constitutivo:

[...] o papel dos fatores traumáticos na etiologia da histeria e dos outros distúrbios nervosos era [...] o de atualizar a disposição hereditária [...]. Por isso, os fatores traumáticos eram *agents provocateurs* que faziam disparar a disposição à doença (Andersson, 2000, p. 73).

Como se vê, a dimensão traumática somente ativava a disposição, e não levava à doença propriamente dita. Assim, “a histeria é ligada a um choque psíquico, e não a um dano orgânico produzido no sistema nervoso em conexão com a experiência traumática” (Andersson, 2000, p. 70), o que tem correspondência direta com a neurose enquanto marco conceitual psicológico.

O artigo de 1888, *Histeria*, apresenta nitidamente as ideias etiológicas da doutrina hereditária de Charcot (Andersson, 2000, p. 88), de maneira a pensar todas as outras causas etiológicas como secundárias (Andersson, 2000, p. 88):

A etiologia do *status hystericus* deve ser buscada inteiramente na herança: os histéricos estão sempre dispostos pela herança às perturbações da atividade nervosa [...]. Todos os outros fatores ocupam um segundo plano frente à herança, e desempenham o papel de causas ocasionais [...] (Freud, 1888/1988, p. 55).

Inclusive a sexualidade. Assim, o fator constitutivo é convocado para explicar a disposição à histeria. No entanto, as causas acidentais

da histeria não deixam de ter seu papel causal, uma vez que desencadeiam ataques histéricos, de histerias agudas.

Desse modo, os traumas agem de dois modos:

[...] em primeiro lugar, um forte trauma corporal, acompanhado de horror e perda momentânea da consciência pode despertar uma predisposição histérica que permanecera até então inobservada; e, em segundo lugar, a parte afetada pelo trauma se converte em sede local de uma histeria (Freud, 1888/1988, p. 56).

No texto, apesar de Freud indicar que as anormalidades sexuais são supervalorizadas em termos etiológicos, “é a primeira vez que surge em seus escritos a ideia de que as condições sexuais possam ter um papel significativo na etiologia das neuroses” (Andersson, 2000, p. 89). Feitas as considerações precedentes, temos condição de afirmar que, num primeiro momento de seu trabalho científico, Freud tinha em alta conta a explicação “hereditarista” para o adoecimento neurótico, em que a dimensão constitutiva dos indivíduos era o que havia de específico nessa modalidade de adoecimento. Não é novidade que o elemento traumático já era considerado por Charcot (Andersson, 2000, p. 71), e Freud segue o mestre francês também nesse sentido. No entanto, as primeiras menções à sexualidade apontam uma incipiente atenção do psicanalista para o tema, e sua posição concordante com Charcot pode ser entendida como contraponto da postura vindoura, encontrada nos textos de 1892 e 1893.

E por que 1892/1893? Porque é onde Freud passa textualmente a, apesar de não negar a importância da hereditariedade como fator predisponente, afirmar “que toda neurose tinha uma etiologia específica não-hereditária” (Andersson, 2000, p. 36). Somente a título de exemplo, tomemos os *Extratos das notas de Freud à sua tradução de Charcot, “Leçons du mardi”, de 1893*, em que a oposição a Charcot é explicitada:

Charcot afirmara que a herança era a causa efetiva dos ataques histéricos, da vertigem e da agorafobia de um doente. Arrisco uma contradição neste ponto. A causa mais frequente da agorafobia, assim como da maioria das outras fobias, não reside na herança, mas sim em anormalidades da vida sexual. [...] estas neuropatias podem ser adquiridas com qualquer intensidade, ainda que, claro, para a mesma etiologia sejam mais intensas se o acometido tiver lastro hereditário (Freud, 1893/1988, p. 173).

É com os textos de 1892 e 1893 que Freud prepara o solo onde germinarão os conceitos que brotarão com força e vigor em 1894, como a ideia de Defesa (que inclusive agrupará as patologias então investigadas por Freud) e da valorização do expediente exógeno, através da ampliação da noção de trauma psíquico. Dessa forma, a teoria da sedução, coroada com os textos de 1896, parece ser o ápice desta inclinação à causalidade externa. No entanto, o próprio recuo necessário à teoria da fantasia, e as considerações mais profundas sobre o imperativo desenvolvimento sexual através das pulsões constroem Freud a reconhecer a relação de cooperação entre mundo externo e mundo interno, sem deixar de buscar, contudo, a cena primordial onde a pré-disposição teria se constituído. Freud não parece de fato abandonar seus moldes explicativos e teóricos, mas reciclá-los, reabsorvê-los à medida que seu pensamento amadurece.

A necessidade de avançar com seus arranjos etiológicos parece levá-lo a estes conceitos tão curiosos como os de *Urphantasien* e Complexo de Édipo, que se localizam justamente no limiar da materialidade possível da experiência. Por mais diversas e acidentais que sejam as vivências individuais, por maior que seja a agência do acaso em nossas vidas, o inconsciente freudiano se desvela por meio das formas que o habitam, dessas formações prototípicas — *Vorlagen* — que são formadoras, viabilizadoras das manifestações deste inconsciente. Ou seja, para se fazer apreensível, ato, o inconsciente precisa do apoio destas formações, o que parece apontar, na teoria freudiana, para a presença de conceitos que se ocupam da relação entre

o universal e o particular, ou ainda, entre a unidade da experiência humana em sua psicopatologia.

Diante da incognoscibilidade imediata do inconsciente, ou da obrigatoriedade de conhecê-lo através da mediação de suas aparições, chama atenção o necessário recurso teórico a meios que facilitem o acesso direto a essas formações prototípicas, como a arte e o fazer poético. No contexto da explicação sobre o papel dos pais na “vida psíquica infantil de todos os que mais tarde se tornarão psiconeuróticos” (Freud, 2013, p. 283), a tragédia edípiana é um recurso fundamental para demonstração da universalidade dos sentimentos intensos de amor e ódio vivenciados pelas crianças em relação a seus genitores. A ação da peça não consiste em outra coisa, diz Freud (2013, p. 295), “senão na descoberta gradativa e engenhosamente retardada — *comparável ao trabalho da psicanálise* — dos sentimentos referidos”. Enquanto o poeta traz à luz a culpa de Édipo, “ele nos força a conhecer nosso próprio íntimo, no qual aqueles impulsos [*Impulse*], embora reprimidos, ainda existem” (Freud, 2013, p. 285). O destino de Édipo “apenas nos comove porque também poderia ter sido o nosso, porque antes de nosso nascimento o oráculo lançou sobre nós a mesma maldição que lançou sobre ele” (Freud, 2013, p. 285).

3 Considerações finais

Em 1915, com o artigo póstumo *Neuroses de transferência: uma síntese*, Freud combina as dimensões exógena e endógena numa fórmula etiológica para os quadros neuróticos à época vislumbrados. Para tanto, o autor intenta, num exercício dedutivo e narrativo sobre a filogênese, indicar os momentos de aquisição das predisposições ao adoecimento neurótico no passado longínquo. O que um dia foi aquisição, em tempos primevos, hoje é constitutivo, e a atualidade das disposições à neurose é um tipo de precipitado do desenrolar histórico. Resolver esta questão é consequência da criação mesma da psicanálise,

e um exame dos textos da década de 1890 deve nos auxiliar a enxergar as coisas de tal maneira;

Em 1888, ainda sob o frescor das impressões da viagem à Paris, em que Freud conhece o trabalho do grande mestre Charcot, é patente nos escassos escritos do psicanalista a influência do francês em suas rudimentares perspectivas etiológicas, e é destacada a concordância quanto à tese hereditária, o que muda drasticamente com o passar dos anos imediatos ao início da década de 1890;

Entre 1892 e 1893, Freud abrange sua perspectiva sobre a modalidade exógena de causação do adoecimento neurótico, favorecendo investidas teóricas que dizem respeito ao trauma e à sua dimensão estritamente psíquica. É interessante notar que o trauma, a sexualidade e a entrada no terreno da perscrutação psicológica dos fenômenos psicopatológicos se dão de forma conjunta em Freud, e que suas discordâncias de Charcot demarcam uma primeira oscilação em relação à questão da disposição à doença anímica. Entre 1888 e 1893, Freud varia sua preferência pelo hereditarismo à predileção pelo traumatismo.

A oscilação entre causação endógena e exógena, num primeiro momento, com subsequente retomada da dimensão endógena devido à insuficiência da teoria da sedução, obriga Freud a encontrar um equilíbrio entre tais dimensões em suas considerações etiológicas, o que abre espaço, epistemologicamente falando, para a busca de uma cena primordial, o que só é possível no âmbito das ficções teóricas tão necessárias à edificação da ciência psicanalítica. Tais especulação, erigidas no campo metapsicológico, levam Freud a considerações muito curiosas sobre a existência de formas primordiais, que habitam o inconsciente e oferecem moldes para a experiências dos indivíduos. Conceitos como *Urphantasien* e Complexo de Édipo dão prova da prevalência da problemática relação entre particular e universal nas reflexões psicopatológicas de Freud, o que certamente instiga as

pesquisas filosóficas a examinar de que modo seria possível então acessar tais formações prototípicas, já que estas se apresentam em ato.

Referências

- ANDERSSON, Ola. *Estudos sobre a pré-história da psicanálise*. Trad. Luis Carlos Uchôa Junqueira. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora Ltda, 2000.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. Londres: Imago Publishing Co. Ltd., 1952. 17 v. (G.W.).
- FREUD, Sigmund. *Standard Edition*. Trad. James Strachey. Londres: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1966. 23 v. (S.E.).
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. 24 v. (A.E.).
- FREUD, Sigmund. *Histeria (Hysterie)*, S.E., I; A.E., I. (1888).
- FREUD, Sigmund. Prólogo y notas de la traducción de J.-M. Charcot, '*Leçons du mardi de la Salpêtrière*', A.E., I. (1892-1893).
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Renato Zwick, Porto Alegre-RS: L&PM Editores, 2013. (1900).
- GRUBRICH, Ilse. *Metapsicologia e Metabiologia*. Trad.: Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- MONZANI, Luiz Roberto. A fantasia freudiana. In: *Filosofia da psicanálise*. Org.: Bento Prado Jr. São Paulo-SP: Editora Brasiliense, 1991.

Édipo devorado pela filosofia brasileira: aproximações e afastamentos entre a Antropofagia de Oswald de Andrade e a psicanálise de Sigmund Freud

Luciana Cavalcante Torquato¹

Guilherme Massara Rocha²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.05>

1 Introdução

Este trabalho comunica parte dos achados de pesquisa realizada no doutorado no Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFMG, que segue, atualmente no estágio pós-doutoral, com apoio da Fapemig/CNPq na mesma instituição. Trata-se de um estudo que investigou uma das vias da recepção da obra freudiana no Brasil, qual seja, a apropriação que o escritor paulista Oswald de Andrade fez da psicanálise a partir do que o próprio Oswald formulou como “ligações estratégicas” que pretendia estabelecer com o que chegava da disciplina de Viena. Baseamo-nos, portanto, no itinerário que trilhamos a partir dos escritos de Oswald vinculados à temática antropofágica,

¹ Luciana Cavalcante Torquato é psicanalista, mestra e doutora em Psicologia pela UFMG. Atualmente, realiza estágio pós-doutoral na mesma instituição (apoio Fapemig/CNPq). E-mail: lucianatorquato.psi@gmail.com

² Guilherme Massara Rocha é psicanalista, professor do Departamento de Psicologia/UFMG, membro da Fédération Européene de Psychanalyse e da International Society of Psychoanalysis and Philosophy.

E-mail: gmassara@fafich.ufmg.br

desde a década de 1920 até meados de 1950, investigando o modo como algumas concepções psicanalíticas foram incorporadas, assimiladas e modificadas, revisadas e questionadas segundo os interesses particulares do escritor.

Oswald de Andrade nos interessa sobretudo por sua articulação com tantos campos do debate contemporâneo — rapidamente, podemos lembrar a localização de seu nome e pensamento em obras/movimentos/autores como *Verdade Tropical* (Caetano Veloso, 1997) e o Tropicalismo, no perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima (Viveiros de Castro, 2002), na produção e testemunhos de José Celso Martinêz Corrêa e o Teatro Oficina (Martinez Corrêa, 2008), em Glauber Rocha e no Cinema Novo (Bentes, 2022) e ainda na poesia concreta (Farias, Bonfim, 2020). A partir de um exercício exegético em torno de seus textos escritos ao longo de três décadas, uma produção absolutamente vasta e diversa, buscamos as referências percorridas por Oswald e os debates que o escritor travou ao longo de sua trajetória. Nos interessou a forma estratégica com que operava os conceitos freudianos. Importante dizer que partimos da clínica, não propriamente da filosofia, área original deste Grupo de Trabalho. Orientados pela convocação lacaniana de que devemos estar à altura da subjetividade (e dos corpos) de nossa época (Lacan, 1998), ou da urgência de se pensar uma psicanálise feita a partir do sul global, engajada em suas próprias questões, nosso esforço é de sinalizar alguns momentos em que Oswald de Andrade permitiu avançarmos o discurso freudiano para além do que se diagnosticava como suas amarras (metafísicas, falologocêntricas). Isso fornece, como fomos percebendo, uma interpretação muito singular da psicanálise, bem distinta das leituras correntes naquele contexto de Oswald, que tomavam Freud a partir de outras intenções e sentidos³.

³ Referimo-nos à apropriação médico-higienista da psicanálise realizada por psiquiatras renomados no país no início do século XX. Cf. Torquato, 2014.

Assim como Freud, Oswald de Andrade também foi um intérprete das crises e do mal-estar de sua época. Diante daquilo que identificavam/diagnosticavam como questões problemáticas de seu tempo, ligadas às relações humanas, à ideia de sociedade, progresso, relação entre humanos, cultura, natureza, tecnologia, enfim, temas que envolvem o debate sobre a morte, a vida, o sexo. Ambos autores propuseram ou apontaram para as possibilidades ou a inviabilidade de saídas, de repactuações, de progresso ou declínio. Mas se Oswald assumiu um libertário anarquismo, uma esperança utópica e a projeção para a *imanência do aqui e agora da ação*, coube a Freud, como sabemos, uma posição também crítica, porém cética e resignada.

2 Ligações estratégicas: a presença da psicanálise nos aforismos antropófagos

No ano de 1928, ao lado de outros nomes da literatura e das artes, Oswald de Andrade lançava a *Revista de Antropofagia*. Em seu primeiro volume, assinava o *Manifesto Antropófago*, documento que trazia as coordenadas do que se convencionou chamar de *Movimento Antropófago*. No plano da cultura, de modo geral, podemos tomar a Antropofagia como uma forma ímpar de se pensar as relações identitárias e alteritárias, as formas de relacionamento entre *próprio e alheio*. Através de sua lente, é como se a identidade se concebesse, como já afirmou o antropólogo James Clifford (*apud* Viveiros de Castro, 2002, p. 196), não como uma fronteira demarcada, mas como um emaranhado de relações e transações sobre as quais os sujeitos ativamente se debruçam. Ainda que tenha se originado em um contexto claramente marcado pelo debate em torno da constituição da identidade e da arte nacional, com o passar do tempo — e sob o investido esforço de Oswald de Andrade — a Antropofagia ultrapassou a questão local e se universalizou. A retomada da temática

antropofágica nos textos tardios de Oswald (nas décadas de 1940 e 1950) trazia a preocupação com uma questão mais existencial e, ainda que não propriamente filosófica, assumia contornos de uma *Weltanschauung*. Nesse momento, o escritor projetava a utopia do “matriarcado de Pindorama” como uma resistência, a possibilidade de uma forma de vida alternativa no seio mesmo de uma cultura patriarcal e messiânica que estaria, segundo seus argumentos, em declínio.

Colocando os dois campos em diálogo, fomos percebendo que não só Oswald se valia da psicanálise como ferramenta conceitual para formulação da programática antropófaga — tanto na recuperação dos argumentos freudianos como na objeção quanto aos mesmos, o que o próprio Oswald entendeu como uma “ligação estratégica” — (Andrade, 2009, p. 78), mas que a trombada entre Psicanálise e Antropofagia ecoava vários temas sensíveis a nosso tempo, questões que hoje nos tomam tanto nas humanidades, por assim dizer, como na sociedade como um todo.

Investigando esses ecos que a trombada entre esses dois campos produziu, optamos por privilegiar a *crítica à Freud* e a revisão de sua terminologia. Foi preciso considerar que a Antropofagia surgia como uma espécie de reação em várias frentes, a vários inimigos, como um revide acompanhado de uma criação (criação aqui pensada no sentido deleuziano, não só como uma resposta, mas como construção de um outro lugar) (Deleuze, 1999). O *Manifesto Antropófago* (Andrade, 1928/2015) foi lido como uma carta de princípios que preconizava uma reação à colonização, não só no sentido do saque e da exploração de nossas veias abertas. Mas na reação à submissão entranhada nas *dobras da alma*, na repressão e deturpação dos corpos subjugados a um modo único e totalizante de vida. A Antropofagia, como movimento de ideias, inspirava-se no canibal guerreiro para reivindicar permanentemente a atitude devoradora, para tomar a vida como devoração e todas as derivações que podem daí serem extraídas. Derivações que dão sentido à batalha agonística de Oswald contra

todas as relações de poder e contra tudo aquilo que o escritor coloca no caldeirão do Patriarcado, as “velhas categorias do Negativo” (Foucault, 1993, p. 198) sacralizadas pelo pensamento ocidental como formas de poder e modos de acesso à realidade. A sua militância (militância aqui entendida como a construção ética e estética de formas de vida) hoje nos parece se definir pela busca de uma des-hierarquização completa da humanidade, uma arte de viver que se coloca contrária a todos os fascismos — para usar um termo que está na (des)ordem de nossos dias.

2.1 Antropofagia e Psicanálise: identidade, anti-identidade e assimilação

É possível notar que, no quadro dos debates em que se posicionou, Oswald formulou modos de se construir uma ideia de *próprio* e de apropriação do *outro* que colidia com as maneiras já estabelecidas de fazer essa construção. Dentro da variada fortuna crítica sobre a Antropofagia e suas diferentes leituras a respeito das funções e eficácia do projeto oswaldiano, há uma invariante: a questão da alteridade, o embaçamento da delimitação de fronteiras entre o próprio e o alheio, o semelhante e o diferente, enfim, a figuração do outro, de modo que a Antropofagia caracteriza-se, em quase todas as tentativas de interpretá-la, como um “processo de *assimilação crítica do outro*” (Rouanet, 2011, p. 174) e é geralmente por essa via que sua funcionalidade discursiva é considerada.

A essa altura, já é possível afirmar como a construção antropófaga destoa do modelo ocidental de subjetividade, como faz a psicanálise, a partir da incorporação alteritária. O aforismo do Manifesto Antropófago que trata essencialmente deste tema, no sentido de incorporação em si da alteridade do outro, é anunciado como a única lei da Antropofagia e única lei do mundo (Nodari, 2011): “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (Andrade, 1928/2015). Sob esse aspecto, colocamos em cena o que

recolhemos de *elementos iniciais para uma teoria da (anti)identidade antropofágica* para então apresentarmos os *deslocamentos múltiplos* que a aproximação entre os campos psicanalítico e antropofágico ecoava. Esses deslocamentos são analisados a partir das fórmulas oswaldianas. “Só me interessa o que não é meu” é um aforismo que pode ser tomado como um gesto radical do escritor para demonstrar a potência máxima de seu pensamento como modelo teórico de apropriação da alteridade a partir do contato com as alteridades “primitivas”.

Quatro anos antes do *Manifesto Antropófago*, Oswald já formulava, no *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924), a ideia de estranhamento do próprio (de si mesmo) através da expressão “*Bárbaro e nosso*” — “*Bárbaro e nosso. Bárbaros, crédulos, pitorescos e meigos*” (Andrade, 1924/2011). Com ela, Oswald lança a ideia de que o tupi, o primitivo, para além de contestar a construção de um sujeito solipsista, ensimesmado e fechado para a alteridade, não deveria ser entendido tão somente como a presença estranha e alteritária de um outro ser, mas como a *infamiliaridade* constitutiva do próprio sujeito. Oswald nos convida, num ato freudiano, arriscamos dizer, a encontrar o estranho, o *Unheimlich* ensaiado por Freud, não em um espaço geográfico apartado, ou em outro campo cultural, mas exatamente na proximidade daquilo que nos é familiar, na intimidade daquilo que está mais próximo do recalcado (Souza, 1994, p. 69).

A última fórmula analisada neste conjunto, que aponta para a ideia de uma identidade múltipla, não unitária, ainda que seja considerada por muitos como uma resposta política anti-imperialista, decolonial *avant la lettre*, trazia em si uma questão existencial, filosófica, sintetizada por “*Tupi, or not tupi that is the question*” (Andrade, 1928/2015). Diante da indecisão de Hamlet na crise do mundo patriarcal, da angústia metafísica de Shakespeare sobre vingar ou não o pai traído, Oswald se decide pelo matriarcado, pela vingança como destino, condição consubstancial para os povos Tupi. Agora, a questão lançada por Oswald, transformando o *to be*, cancela a

metafísica/ontologia/gramática do Ser: entre *tupi* ou *not tupi*, o tupi já está dado, incontornável.

2.2 Afastamento: o projeto anti-edipiano de Oswald de Andrade, precursor da crítica à psicanálise

Algumas fórmulas do *Manifesto* reivindicam o devir-intenso, a multiplicidade de possibilidades, contra os projetos de supressão e silenciamento do dissenso, contra a metafísica do Um, contra a soberania, a lei, a métrica, a norma, a propriedade, a captura dos signos. Contra ainda toda a mitologia logocêntrica, essa que desde o platonismo valoriza a ordem, a univocidade, a homogeneidade. Contra as técnicas do desejo. É este o projeto anti-edipiano de Oswald que foi buscar, na herança intelectual de vários pensadores (até mesmo do próprio Freud) e de outras cosmologias, uma forma de desenvolver sua utopia matriarcal. Nesse projeto, ao contrapor e pensar os desdobramentos da polaridade Eros x Civilização, Oswald, feito um Marcuse tupiniquim, estrategicamente aciona Freud, que dava contornos precisos para a dinâmica entre as exigências culturais e a intensidade pulsional.

Importante marcar que, nos primeiros anos da movimentação antropófaga, a preocupação central do grupo esteve ligada à temática da construção de uma arte nacional. Anos mais tarde (1940-1950), na retomada antropofágica nos textos tardios de Oswald, o que aparece mais é a preocupação com uma questão mais existencial que, ainda que não propriamente filosófica, assumia contornos de uma *Weltanschauung*. Nesse momento, o escritor projetava a utopia do “matriarcado de Pindorama” como uma resistência, a possibilidade de uma forma de vida alternativa no seio mesmo de uma cultura patriarcal e messiânica que estaria, segundo seus argumentos, em declínio. Pela via do matriarcado, Oswald apontava para outra forma de construção de laço, outra lógica relacional que aponta para o múltiplo, para o fluxo e para a diferença.

Oswald acompanha Freud até certo ponto. O discurso psicanalítico proporciona um ponto de apoio valioso para a crítica aos tradicionalismos que marcaram a moral relacionada à sexualidade, ao corpo, aos costumes já que, por exemplo, interrogava o regime da norma e da identidade e valorizava o impulso em vez da lógica e da moral. Mas, na perspectiva de Oswald, a pesquisa freudiana se deformava na pauta histórica do patriarcado.

A questão é que Oswald acusa Freud de ter operado um recuo em favor dessa racionalidade patriarcal. Essa acusação é feita pela crítica ao Édipo que se dá então nesse quadro mais amplo da crítica ao mundo regido pela norma fálica, o regime da disciplina, do controle, da ordem e da repressão. A pergunta que Oswald coloca sobre o sentido do Édipo no matriarcado já revela seu diálogo com certa tradição crítica ao familiarismo psicanalítico, à economia do Pai-Logos (que está onde as coisas começam, no princípio da natureza e da história, princípio da Lei onde homens e Deus comandam, ordenam, nomeiam). A crítica ao Édipo é a crítica à figura do Mestre, da castração, do regime do Todo que enquadra aquele mundo partilhado a partir de seu princípio ordenador. De fato, ao se perguntar sobre as consequências do declínio do Édipo e da norma fálica como estruturante da ordem simbólica, Oswald nos coloca diante dos impasses com os quais a clínica psicanalítica lida nos dias de hoje.

3 Considerações finais

Ao posicionar a psicanálise em sua interface com as ciências humanas e com a teoria social, não restringindo seu campo a uma clínica da subjetividade, Freud se tornou um dos nomes responsáveis por estrear uma série de interpretações sobre os fatos e as produções culturais e também sobre a modernidade. Parece-nos, ainda, que Freud justamente insistiu, dentro dos limites de sua disciplina, em demonstrar como o campo psicanalítico vem justamente delatar o

resíduo bárbaro que alicerça a civilização e, mais radicalmente, ensinar a ideia de uma crise no próprio sujeito. A própria ideia da pulsão, e de todos seus desdobramentos que incidem na vida anímica, impossibilita para Freud estabelecer um projeto reformista ou “progressista de determinação de formas de vida” (Rocha, 2010, p. 23) no plano social. Através de uma clínica ancorada na pulsão de morte, Freud contribui para reduzir as inclinações quanto à elucidação do real pela via racional e metódica, ao estabelecer que a consciência não é capaz de tudo clarificar, o que, do ponto de vista ético e político, impacta as aspirações conciliatórias entre sujeito e civilização. O mal-estar lançado para o interior do sujeito, a impossibilidade de uma consideração orgânica, natural e funcionalista do campo social e, não menos importante, a desintegração social advinda da força corrosiva do elemento pulsional detonava as pretensões de um projeto civilizatório progressista.

Para finalizar melancolicamente. Em nosso tempo de catástrofe, diante do apelo pela construção de um mundo por vir que não está dado, trazemos essa lembrança de que a psicanálise freudiana não se aferra, nostálgicamente, a um passado edênico e tampouco aponta para um futuro que possa garantir um horizonte mais satisfatório — ou seja, ela não propõe nem *Weltanschauung* nem nostalgia, nem utopia. E aqui, cá pra nós, talvez a questão esteja no verdadeiro exercício imaginativo de perguntarmo-nos sobre como “queremos declinar” (Danowski, 2012, p. 8), no sentido de que algum mundo talvez deva mesmo cair. Por outro lado, Oswald, inspirado pelas cosmogonias ameríndias, vislumbrou uma alternativa à crise do modelo patriarcal e, no nosso caso, também “produtivista, neoliberal e corporativo” (Danowski, 2012, p. 9). Para os antropófagos, conscientes de que o que estava realmente em questão era a “emergência de um estado de invenção” (Oiticica citado por David, 1996, p. 258), a preservação do mundo e da vida estaria na possibilidade de “recuperar a nossa plasticidade primitiva para poder compor o mundo novo” (Carvalho, 1956/2015, p. 167). Seria, por fim, o caso de escutarmos — como nos convoca os

zapatistas pela libertação nacional, evocados por Paul Preciado (2023) na epígrafe e subtítulo do seu *Dysphoria mundi* — o som do mundo caindo diante do novo que ressurge no horizonte.

Referências

- ANDRADE, Oswald de. (1928). Manifesto Antropófago. In: *Revista de Antropofagia*: 1ª e 2ª dentições. (fac-similar). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin, 2015.
- ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão* (entrevistas). Org. Maria Eugênia Boaventura. 2. ed. São Paulo: Globo, 2009.
- BENTES, Ivana. Trópico pelo avesso. Antropofagia, Carnavalização e a relação do cinema brasileiro com o Modernismo. *Revista Cienc. Cult.*, v. 74, no. 2. São Paulo, 2022. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252022000200008. Acesso em: 10 ago. 2024.
- CARVALHO, Flávio de. (1956). *Encontros: Flávio de Carvalho*. Maia, A. M., Rezende, R. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2015.
- DANOWSKI, Débora. O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo. In: *Sopro*, v. 70, 2012. Disponível em: www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/hiperrealismo.html#.XryXuN9Kg1I. Acesso em: 10 mar. 2016.
- DAVID, C. O Grande labirinto. In: DERCON, Chris *et al.* (Org). Hélio Oiticica (catálogo). Rio de Janeiro: Centro de Arte Hélio Oiticica, 1996.
- DELEUZE, Gilles. O ato de criação. In: *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 27 jun. 1999. (Caderno Mais!).
- FARIAS, Andressa; BONFIM, Letícia. A influência de Oswald de Andrade na poesia concreta/contemporânea de Augusto de Campos. In: *Revista Enlaces*, v. 9, n. 21, 2020. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/55478/1/2020_art_elbonfimacfarrias.pdf. Acesso em: 10 ago. 2024.
- FOUCAULT, Michel. O anti-Édipo: uma introdução à vida não fascista. Trad. Fernando José Fagundes Ribeiro. In: *Cadernos de Subjetividade*. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, São Paulo, v. 1, n. 1, 1993.

- LACAN, Jaques (1953). *Função e campo da fala e da linguagem*. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MARTINEZ CORRÊA, José Celso. *Encontros: Zé Celso Martinez Corrêa*. LOPES, K.; COHN, S. (Orgs.). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008.
- NODARI, Alexandre. A única lei do mundo. In: ROCHA, J.C., RUFFINELLI, J. (Orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011.
- NODARI, Alexandre; AMARAL, Maria Carolina. A questão (indígena) do Manifesto Antropófago. In: *Revista Direito e Práxis*, v. 9, n. 4, 2018. Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S2179-89662018000402461&script=sci_arttext&tlng=pt. Acesso em: 10 jan. 2020.
- PRECIADO, Paul. *Dysphoria mundi: o som do mundo desmoronando*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.
- ROCHA, Guilherme Massara. *O estético e o ético na psicanálise: Freud, o sublime e a sublimação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- ROUANET, M. H. Quando os bárbaros somos nós. In: ROCHA, J. C., RUFFINELLI, J. (Orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É realizações, 2011.
- SOUZA, Octavio. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.
- TORQUATO, L. *A recepção da psicanálise no Brasil: o discurso freudiano e a questão da nacionalidade*. Montes Claros: Ed. Unimontes, 2014.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

PARTE II

Um afeto desprezível: a presença dos movimentos iniciais da teoria freudiana da angústia no Projeto

Wesley Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.06>

Sim ou não? Esta pergunta surgiu-me de chofre no sono profundo e acordou-me. A inércia findou num instante, o corpo morto levantou-se rápido, como se fosse impelido por um maquinismo. Sim ou não?

Para bem dizer não era pergunta, voz interior ou fantasmagoria de sonho: era uma espécie de mão poderosa que me agarrava os cabelos e me levantava do colchão, brutalmente, me sentava na cama, arrepiado e aturdido.

Graciliano Ramos, *Insônia*

1 Introdução

Fundamental para o tema que nos propomos a tratar, a noção de trauma psíquico desenvolvida por Freud tem como pressuposto básico que o adoecimento histérico é causado por um acontecimento traumático de ordem representativa. A representação teria origem em um evento sexual no período da infância, configura a natureza de um abuso, tendo a capacidade de arregimentar um afeto desprazeroso. No entanto, a partir de 1897, com o aprofundamento da teoria das fantasias, surge a noção do “complexo de Édipo” que oferece a

¹ Teólogo, mestrando em Filosofia (PUCPR). E-mail: lima.starlley@gmail.com.

integração teórica que faltava para a fundamentação do trauma psíquico. Freud passa a afiançar com maior segurança o que já havia apresentado com Josef Breuer no período inicial de seu pensamento: em relação a histeria, a etiologia do trauma não pode ser explicada em causas mecânicas de origem externa, mas na potência das representações sexuais e suas comoções afetivas:

São histéricas aquelas manifestações patológicas ocasionadas por ideias, mas apenas: Muitos dos fenômenos histéricos, provavelmente mais do que hoje sabemos, são ideogênicos. Porém a alteração patológica fundamental, comum, que possibilita, tanto às ideias, quanto os estímulos não psicológicos exercer ação patogênica, é uma excitabilidade anômala do sistema nervoso. [...] Assim, se apenas uma parte dos fenômenos histéricos deve ser ideogênica, são justamente esses que se pode denominar especificamente histéricos, e a sua investigação (Freud, 1895/2016, p. 270).

De maneira que a representação do abuso, ainda que fantasiada, é esquecida (ou recalçada) propositalmente pelo indivíduo e, no entanto, arregimenta no aparelho uma intensa descarga afetiva. Em outras palavras, o trauma psíquico é reflexo de “vivências que desencadearam o afeto original e cuja excitação foi depois convertida em fenômeno somático” (Freud, 1895/2016, p. 296). O presente texto tem o objetivo de analisar exatamente este afeto que se origina no acontecimento traumático, transformando-se, a partir da lógica econômica do aparelho psíquico, em fenômeno somático e, no sentido funcional, em determinante do recalque.

2 A angústia entre os destinos do afeto traumático

Em uma de suas *Conferências introdutórias à psicanálise* (1917/2014), cujo tema é a angústia, Freud (1917/2014, p. 523) define o afeto da seguinte maneira:

Mas o que é um afeto, no sentido dinâmico do termo? De todo modo, é algo composto. Um afeto compreende, em primeiro lugar, determinadas inervações motoras ou descargas; em segundo, certas sensações de dois tipos distintos: as percepções das ações motoras ocorridas e as sensações diretas de prazer e desprazer que dão o tom, como se diz, ao afeto.

Compreende-se que o afeto é de natureza quantitativa e qualitativa, por ser constituído de inervação motora e sensação ao mesmo tempo. Laplanche e Pontalis (1991, p. 9) descrevem melhor esta composição quando expressam que o afeto é definido por Freud “como a tradução subjetiva da quantidade da energia pulsional”. Em *A Repressão* (1915/2010, p. 91), Freud expõe com maior clareza a distinção entre os registros psíquicos da pulsão, que são a representação (ideia) e o afeto, indicando que o último não está sujeito à repressão da mesma forma que a primeira:

Em nossa discussão tratamos, até o momento, da repressão de uma representante instintual², entendendo por isso uma ideia ou grupo de ideias investidas de um montante de energia psíquica (libido³, interesse) a partir do instinto. A observação clínica nos leva agora a decompor o que até então apreendemos como uma unidade, pois nos mostra que é preciso considerar, além da ideia, uma outra coisa que representa o instinto, e o fato de que ela experimenta um destino de repressão que pode ser inteiramente diverso do da ideia.

² É o mesmo que dizer “representante pulsional”, instinto e pulsão são possíveis traduções para a palavra alemã *Trieb*, como bem explicita Luiz Hanns (1999).

³ Compreende-se o uso que Freud (1925/2011, p. 115) faz do termo “libido” a partir de suas próprias palavras: “Chamarei a energia dos instintos sexuais — apenas ela — de libido”. É interessante notar o que já havia dito sobre a pulsão sexual e sua importância para o aparelho nos *Estudo sobre a histeria* (1893-1895/2016, p. 284): “O instinto sexual é, com certeza, a fonte mais poderosa de acréscimos persistentes de excitação (e, assim sendo, de neuroses); esse aumento de excitação se distribui de modo extremamente desigual pelo sistema nervoso”.

Fica claro, portanto, que o afeto tem um destino diferente da representação, enquanto esta é recalcada (*Verdrängung*), aquele é reprimido ou suprimido (*Unterdrückung*)⁴:

Deixamos sempre de lado, porém, o que se passa com o afeto vinculado à ideia reprimida, e só agora descobrimos que o destino imediato desse afeto é ser transformado em angústia, qualquer que seja a qualidade que ele mostre em sua evolução normal. Essa transformação do afeto, contudo, é de longe a parte mais importante do processo repressivo. Não é tão fácil abordá-la, porque não podemos afirmar a ideia de afetos inconscientes da mesma forma como a de ideias inconscientes. Uma ideia permanece a mesma exceto pela diferença de ser consciente ou inconsciente (Freud, 1917/2014, p. 542).

O processo de repressão faz com que o afeto deslocado da representação do trauma se transforme em angústia, não importando a qualidade ou expressão emocional com a qual havia se manifestado anteriormente. De acordo com Freud (1915/2010, p. 118), a angústia é o principal resultado do afeto após o processo repressivo: “É possível que o desenvolvimento do afeto proceda diretamente do sistema inconsciente; neste caso tem sempre o caráter da angústia, pelo qual são trocados todos os afetos reprimidos”.

A seguir, o processo de supressão do afeto é amplamente descrito:

Quando submetemos à análise a situação da qual se origina angústia ou os sintomas que ela acompanha, em geral somos capazes de dizer

⁴ Freud (1915/2010, p. 116) descreve esse processo de repressão ou supressão no artigo *O inconsciente* da seguinte maneira: “O uso das expressões “afeto inconsciente” e “sentimento inconsciente” remete aos destinos do fator quantitativo do impulso instintual, em consequência da repressão. Sabemos que esses destinos podem ser três: ou o afeto continua como é, no todo ou em parte; ou se transforma num montante de afeto qualitativamente diferente, sobretudo em angústia; ou é suprimido, ou seja, seu desenvolvimento é impedido”. Entende-se que a supressão é o trabalho feito pela defesa do Eu e que influi sobre o afeto, fazendo-o não se desenvolver ou retornar a seu estado quantitativo ou o mais próximo possível deste.

que curso normal de eventos psíquicos deixou de ocorrer e foi substituído pelo fenômeno de angústia. Expressando-o de outra forma: nós construímos o processo inconsciente como ele seria, se não tivesse sofrido repressão, e sim prosseguido sem qualquer impedimento em seu caminho rumo à consciência. Também esse processo terá sido acompanhado por determinado afeto, e descobrimos então, para nossa surpresa, que o afeto que acompanha o curso normal dos eventos é, em todos os casos, substituído pela angústia após a repressão, independentemente de sua qualidade (Freud, 1917/2014, p. 534).

A consequência disso é que a angústia se torna “a moeda universal corrente, pela qual são ou podem ser trocados todos os impulsos afetivos, quando o conteúdo ideativo a eles ligados foi submetido à repressão” (Freud, 1917/2014, p. 534). A universalidade da angústia somente é possível, de acordo com Laplanche (1998, p. 32), porque:

A angústia é o afeto menos elaborado e mais próximo da descarga energética pura, mas também é, todavia, suscetível de uma certa elaboração. A angústia não é algo a cujo respeito nada possa ser dito e, particularmente, ela pode ser transformada num elemento eminentemente significativo: em sinal; a angústia, neste momento, é reduzida a seus rudimentos, a alguns elementos que subsistem simplesmente para indicar que alguma coisa vai acontecer.

Compreendemos, então, que a repressão reduz o afeto de seu estado qualitativo, aproximando-o o máximo possível de seu estado quantitativo, deixando-o quase desprovido de qualidade. O resultado deste estado suprimido do afeto é justamente a angústia. Daí Laplanche dizer que a angústia é um afeto não elaborado. Tal perspectiva encontra-se, naturalmente, no texto freudiano:

Mas um afeto é um processo de descarga, [...] o que lhe corresponde no inconsciente não podemos dizer [...]. Mas enfatizamos a impressão que agora adquirimos: a que o desenvolvimento da angústia está intimamente ligado ao do sistema inconsciente (Freud, 1917/2014, p 542-543).

A angústia, que é o afeto mais próximo do estado quantitativo puro da soma de excitação, enquanto elemento inconsciente é sem representação, mas nem por isso, como posto por Laplanche, deixa de ser o sinal de algo. Porém, aquilo que a angústia sinaliza, o Eu não quer saber — como se perceberá com clareza adiante — por causa de sua relação com a cena traumática.

Afirmar que a angústia é um afeto não elaborado torna a definição de “elaboração” importante. Ela é o trabalho⁵ feito pelo aparelho psíquico para fazer a ligação (*Bindung*) de uma determinada excitação libidinal a certos conteúdos representacionais, fazendo com que as quantidades fluam livremente (Laplanche, 1998, p. 30). Contudo, como indicado, o recalque desloca a representação da cena traumática e reprime o afeto, dessa maneira, a angústia surge como reflexo da impossibilidade da ligação entre afeto e representação. Em outras palavras, a angústia decorre de um conflito pulsional, como Freud (1895/2023, p. 82) mesmo afirmou:

Na neurose de angústia, contudo, tal transformação de fato ocorre, e isso sugere a ideia de que, nela, as coisas se desvirtuam da seguinte maneira: a tensão física aumenta e atinge o valor limítrofe em que é capaz de despertar o afeto psíquico; no entanto, por diversas razões, a ligação psíquica que lhe é oferecida permanece insuficiente: o afeto sexual não pode formar-se, pois falta algo nos determinantes psíquicos. Por conseguinte, a tensão física, não sendo psiquicamente ligada, transforma-se em — angústia.

Até aqui se apresentou o aspecto econômico da angústia. Há, ainda, o aspecto funcional, no qual Laplanche (1998) argumenta que surgiu somente em 1926 no corpus freudiano. A seguir, entretanto, esperamos demonstrar que a presença funcional da angústia já estava razoavelmente bem localizada no Projeto para uma psicologia

⁵ A relação entre elaboração e trabalho é estreita e direta: “Em ‘elaboração’ existe a raiz labor, ‘trabalho’ (em alemão, *bearbeiten*: trabalhar)” (Laplanche, 1998, p. 29).

científica (1950/1996), obra do período inicial do trabalho psicanalítico de Freud.

3 O germe do prisma estrutural da teoria da angústia no *Projeto* — o sinal para o recalque

Uma das manifestações claras do conflito pulsional e suas consequências no indivíduo é descrito por Freud (1950/1996, p. 407) no relato que faz sobre o caso Emma no *Projeto*, quando trata dos tempos do trauma:

Emma acha-se dominada, atualmente, pela compulsão de não poder entrar nas lojas sozinha. Como motivo para isso, [apresentou] uma lembrança da época em que tinha doze anos (pouco depois da puberdade). Ela entrou numa loja para comprar algo, viu dois vendedores (de um dos quais ainda se lembra), rindo juntos, e saiu correndo, tomada de uma espécie de afeto de susto. Em relação a isso, terminou recordando que os dois estavam rindo das roupas dela e que um deles a havia agradado sexualmente.

É a este acontecimento, que a própria Emma localizava como causa de seus sintomas, que é apontado por Freud (1950/1996, p. 405-406) como efeito do processo de defesa patológica:

Como se sabe, o resultado do *recalcamento histórico* se distingue profundamente do da defesa normal, que se conhece com exatidão. É um dado de observação geral que evitamos pensar em coisas que despertam unicamente desprazer, e o fazemos desviando o pensamento para outras coisas. Se conseguirmos, porém, consonantemente, fazer com que a [ideia] B incompatível surja raramente em nossa consciência, por tê-la mantido tão isolada quanto possível, ainda assim jamais conseguiremos esquecer B a ponto de nenhuma percepção nova reavivar sua lembrança. Ora, tampouco na histeria é possível evitar semelhante reativação; a única diferença consiste no fato de então, em vez de B, A sempre se torna consciente — isto é, catexizada. É, portanto, a *formação simbólica* desse tipo estável que constitui a função que ultrapassa a defesa normal.

O que se percebe é que a primeira cena localizada por Emma como causa de seu sintoma é, na realidade, uma representação simbólica A, utilizada pelo aparelho — em específico, pelo Eu — para protegê-la de uma representação B, que está de fato relacionada com a cena original do trauma. Esta cena original B, no caso Emma, tem relação a um acontecimento anterior:

Aos oito anos de idade, ela esteve numa confeitaria em duas ocasiões para comprar doces, e na primeira o proprietário agarrou-lhe as partes genitais por cima da roupa. Apesar da primeira experiência, ela voltou lá uma segunda vez; depois parou de ir (Freud, 1950/1996, p. 408).

O recalque, apontado no *Projeto* como defesa patológica, trabalha tornando inconsciente a representação traumática, deslocando o afeto, condensando a uma outra representação, como no caso exposto. Emma sente toda a angústia da cena B na cena A por causa do recalque. Nomeamos o afeto traumático de angústia tal como Freud (1950/1996, p. 408) o fez, no *Projeto*, referindo-se a Emma:

A lembrança despertou o que ela certamente não era capaz na ocasião, uma liberação sexual, que se transformou em angústia. Devido a essa angústia, ela temeu que os vendedores da loja pudessem repetir o atentado e saiu correndo.

Ou seja, o que Freud expressa sinteticamente em sua *Conferência sobre a angústia* (1917/2014, p. 543) — “Eu disse que a transformação em angústia é o destino imediato da libido sujeita a repressão” —, já estava no *Projeto*. Simanke e Caropreso, em seu livro *Entre o corpo e a consciência* (2011, p. 153), descrevendo a dinâmica do aparelho exposta no texto em questão, expressam a mesma compreensão, de forma clara e sucinta:

Quando a representação do objeto hostil fosse ocupada novamente, a partir da percepção ou pelo decurso dos processos associativos, haveria uma liberação de quantidade no aparelho, a qual geraria desprazer e um esforço para a desocupação da representação do

objeto hostil. Assim como a vivência de satisfação teria consequência psíquica o surgimento dos ‘estados de desejo’, que inicialmente conduziria à alucinação e a uma descarga motora ineficaz, a vivência de dor teria como consequência o surgimento do afeto, cujo protótipo são os estados de angústia.

De modo que a angústia, afeto de qualidade frágil, pode fruir solto de representações ideativas e, só por isso, é possível referir-se a ela como um “*quantum* de angústia a flutuar livremente” (Freud, 1895b/2023, p. 86). Por esta qualidade da angústia, é que Sandra Berta (2015, p. 144) exprime que esta, enquanto afeto que emana do trauma, mas que é dele deslocado, pode ser usada pelo Eu como proteção contra a representação traumática de onde se deslocou. Isto porque, o sinal que a angústia emite é utilizado pelo Eu para defender-se das representações que emanam da cena inconsciente, onde há a reminiscência do trauma. Se somos fieis à lógica a partir da qual interpretamos a angústia até aqui, é possível dizer que quando Freud se refere ao sinal de desprazer, entendemos que se trata aí da angústia. Buscaremos desenvolver esta perspectiva a partir das exposições de Gabbi Jr. (2003, p. 185) sobre o *Projeto*:

Descobrimos que o sistema nervoso é disposto de modo que as grandes Qs externas são afastadas de ϕ e mais ainda de Ψ : {servem a este objetivo} as proteções das terminações nervosas e a ligação somente indireta de Ψ com o mundo externo. Existe algum fenômeno que se possa relacionar com a falha deste dispositivo? Creio que seja a dor.

E, ainda:

Visto que o sistema ω deve ser preenchido por Ψ , resultaria a suposição de que, pelo aumento do nível aumentaria a ocupação em ω , e que ao contrário, o nível caindo ela diminuiria. Prazer e desprazer seriam as sensações da própria ocupação, do próprio nível em ω , em que ω e Ψ são representáveis de certo modo como vasos comunicantes. Assim, os processos quanti[ativos] em Ψ também

viriam a consciência, de novo, como qualidades (Gabbi Jr., 2003, p. 191).

Com isto, Gabbi Jr. está explicitando o funcionamento do aparelho na sua relação entre os sistemas. No sistema Ψ o acúmulo de energia gera dor, que não caracteriza uma experiência qualitativa. Os dados qualitativos só ocorrem no sistema responsável pela transformação das dimensões quantitativas em qualidade, que é ω , responsável pelos fenômenos da consciência. Por isso em ω a dor é experimentada como desprazer, umas das qualidades básica do afeto. Desse modo o trauma que é reflexo do estrangulamento do afeto é marcado pelos sistemas Ψ , porque é onde se representa a memória, e ω , a partir de onde a experiência traumática é registrada como desprazerosa. Logo, a angústia, sinal psíquico do *quantum* acumulado, ou seja, protótipo do desprazer, é um afeto próprio do trauma e possivelmente o que deste seja difícil nomear, pela falha representativa, pois como já vimos, a angústia é reflexo justamente da impossibilidade de elaboração.

4 Considerações finais

De modo que, ao se referir à angústia como representação psíquica mais comum do desprazer enquanto qualidade, pode-se tirar duas conclusões fundamentais da seguinte citação do *Projeto* (1950/2003, p. 224):

Não haveria aqui nada para atinar e para prosseguir na construção, se a experiência clínica não ensinasse dois fatos. Primeiro: a repressão diz respeito sem exceção a ideias que *despertam no eu um afeto penoso* (desprazer); segundo: ideias advindas da vida sexual. Já se pode conjecturar que este *afeto desprezível* leva a cabo a repressão. Pois já supusemos uma defesa primária, que consiste em retroagir a corrente de pensar assim que ela se depare com um neurônio, cuja ocupação libere desprazer.

A primeira conclusão é: a recordação hostil somente tem a capacidade de arregimentar no Eu uma defesa por ter o potencial de suscitar um afeto, nomeado por Freud como desprezível, porque tem como registro qualitativo um intenso desprazer. Segunda conclusão: este afeto desprezível, que é a angústia, apesar e a partir de sua desprezibilidade é fundamental para o exercício do Eu em seu trabalho de administração do funcionamento do aparelho. Porque a angústia torna-se um sinal de alerta, que impõe ao Eu repentinamente a questão — *Sim ou não?* — e o *desperta de um sono profundo*, surge-lhe como *uma voz interior fantasmagórica, agarrando-lhe pelos cabelos*, deixando-lhe brutalmente aturdido, requerendo-lhe uma ação, como se desta dependesse sua existência. Dessa forma, a angústia, em seus aspectos econômico e funcional, está presente no *Projeto*, porque além de ser o afeto desprazeroso que emana da cena traumática, é também utilizada pelo aparelho para evitar o reencontro do indivíduo com esta mesma cena.

Referências

- BERTA, Sandra Letícia. *Escrever o trauma, de Freud à Lacan*. São Paulo: Annablume, 2015.
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard. *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação metapsicologia freudiana*. São Carlos: EdUFSCar, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, volume 1: Publicações Pré-psicanalíticas e Esboços inéditos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 2: Estudos sobre a histeria*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 3: Primeiros escritos psicanalíticos*. São Paulo: Cia das Letras, 2023.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2010.

- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise*. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 16: O Eu e o Isso, "Autobiografia" e Outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- GABBI JR., Osmyr Faria. *Notas a projetos de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HANNS, Luiz. *A teoria pulsional da clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- LAPLANCHE, Jean. *Problemática I: a angústia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- RAMOS, Graciliano. *Insônia*. Rio de Janeiro: Record, 2021.

Ressentimento, Memória e Corpo

Roberta Janone dos Reis e Vaz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.07>

1 Introdução

Este trabalho se propõe a examinar o conceito de ressentimento em Nietzsche, levando em conta as implicações das dimensões da memória e do corpo. Ao estabelecer ressonâncias com a teoria psicanalítica de Freud, busca-se compreender como ambos os autores abordam a complexidade dos afetos humanos, nos quais memória e corpo desempenham papéis fundamentais na constituição do sujeito e de sua subjetividade.

Na obra *Genealogia da Moral*, Nietzsche apresenta o ressentimento como um afeto que se vincula a uma experiência vivida também no corpo. A memória que não se esquece no ressentimento nietzschiano diz respeito a uma impossibilidade de abrir espaço para o novo.

Embora o ressentimento não seja abordado diretamente nas obras de Freud, é possível traçar conexões com sua teoria por meio de elementos que perpassam o ressentimento, como o corpo e a memória.

No que diz respeito a reviver memórias, ambos os autores dialogam com a relação com o passado. Dessa forma, o que propomos

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), bolsista CAPES. E-mail: rjanone@gmail.com

é a exploração de uma convergência entre ressentimento, corpo e memória nas obras de Nietzsche e Freud.

2 Ressentimento e memória em Nietzsche e Freud

A partir da psicanálise freudiana, traço um percurso sobre como Freud concebia o aparelho psíquico e a memória, destacando a *Carta 52*, escrita em 1896. Nela o autor apresenta, em um primeiro momento, o mecanismo de formação do aparelho psíquico e sugere como se dá o seu funcionamento em relação à memória. Sobre isso, escreve:

[...] estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente sob a forma de traços mnêmicos fica sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo, segundo as novas circunstâncias — a uma transcrição. Assim, o que há de essencialmente novo em minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de só uma vez, e sim ao longo de diversas vezes, sendo registrada em vários tipos de indicações (Freud, 1986, p. 208).

No trecho acima destacado, o psicanalista sugere que nosso mecanismo psíquico é feito por camadas e, nesse sentido, a memória é descrita como sendo constituída gradualmente e cada nova entrada pressupõe uma parte de uma cadeia de lembranças.

Assim, é perceptível que nosso aparelho psíquico e o mecanismo da memória conseguem lidar com novos registros, mas não há como fazer isso sem uma modificação daquilo que recebemos e do que fica registrado. Em sua obra *A interpretação dos sonhos*, de 1900, Freud trouxe os mecanismos de interpretação dos sonhos como uma forma de acesso e interpretação do inconsciente. As novas formulações elaboradas apontam que a percepção é fundamentalmente consciente — a chamada percepção consciente (Pcp-Cs).

O sistema Pcp, que não possui a capacidade de preservar modificações, ou seja, não tem memória, proporciona à nossa consciência toda a multiplicidade das qualidades sensoriais. Inversamente, nossas lembranças, inclusive as que estão gravadas mais profundamente em nós, são inconscientes em si mesmas. Elas podem ser tornadas conscientes; mas não há dúvida de que em seu estado inconsciente produzem todos os seus efeitos (Freud, 2019, p. 590).

O autor enfatiza que todas as percepções que temos, aquilo que recebemos, sempre permanecerá como um *traço* em nosso aparelho psíquico. A autor nomeia como “traço mnêmico”, enquanto a memória seria uma atribuição ligada a esse traço mnêmico. E completa dizendo que “os traços duradouros das excitações recebidas se produziram em “sistemas mnemônicos” situados por trás dele [o aparelho psíquico]” (Freud, 2011, p. 243).

Em 1925, Freud escreveu o texto *Nota sobre o “bloco mágico”*, no qual apresenta uma explicação, ilustrada por um exemplo cotidiano, sobre como gravamos algo em nossa memória: faz uma primeira analogia ao uso de superfícies de escrita comuns em sua época, como o papel e a lousa, para explicar sobre como podemos auxiliar a lembrança de tarefas cotidianas. Se referindo ao bloco de papel, ele escreve:

A superfície que conserva a anotação, na caderneta ou folha de papel, torna-se como que uma porção materializada do aparelho mnemônico que carrego em mim, ordinariamente invisível. Se tenho presente o lugar em que foi acomodada a “recordação” assim fixada, posso “reproduzi-la” à vontade, a qualquer momento, e estou seguro de que ela permaneceu inalterada, ou seja, de que escapou às deformações que talvez sofresse em minha memória (Freud, 2011, p. 242).

O autor destaca que, ao escolher escrever no papel à caneta, chegará um momento em que não será mais possível utilizar essa superfície, pois o papel terá seu espaço esgotado, não deixando lugar para novas anotações. Ao mesmo tempo, essa anotação será durável,

porém, com um complicador: em um momento futuro, pode não haver mais interesse por essa anotação, perdendo assim seu valor.

Em um segundo tempo da argumentação, ele se refere a lousa para explicar uma segunda possibilidade da memória: nela é possível escrever de forma ilimitada, já que é possível apagar o que foi escrito, porém, a necessidade de uma nova escrita implica em eliminar a primeira anotação. O autor conclui que as capacidades de receber algo e da conservação de traços duradouros “parecem excluir-se mutuamente nos dispositivos que substituem nossa memória; ou a superfície de recepção tem de ser renovada, ou as anotações têm de ser eliminadas” (Freud, 2011, p. 242).

Mais adiante, Freud faz uma terceira analogia a um dispositivo chamado “bloco mágico”. No exemplo, este é composto por duas películas: a superior, que é transparente, e outra situada abaixo dela. Na película de cima, é possível escrever ou desenhar com algo pontiagudo que aparece marcado no plano de baixo. Porém, ao levantar a película, o que ficou marcado se apaga. Por esse dispositivo, ao utilizar um objeto pontiagudo para marcar a segunda superfície, as marcas não somem totalmente. Olhando de uma determinada perspectiva, ainda é possível ver os traços.

Nesse sentido, a comparação que Freud faz entre esse dispositivo e nosso aparelho psíquico é que a primeira folha seria nosso sistema Pcp-Cs, não sendo capaz de registrar traços duradouros. Assim, nossas lembranças ficam registradas no que estaria atrás, aqui entendido como o inconsciente. O que o psicanalista intenciona é mostrar a estrutura dinâmica do psiquismo para além da biologia, pensando em uma psicofisiologia.

A memória, na concepção da psicanálise freudiana, não se refere somente a conteúdos conscientes, ou seja, acessíveis. Os traços mnêmicos são resíduos inconscientes de experiências passadas e constituem a base da memória. A formação desses traços está

diretamente ligada às nossas impressões iniciais, ou seja, nossas primeiras experiências, nossa infância e nossas primeiras relações.

Ao trazer para discussão o tema da memória na obra de Freud, precisamos ressaltar que o termo “impressão” está relacionado ao processo mnêmico e as impressões estão diretamente ligadas às disfunções psíquicas, ou seja, alguma perturbação causada no aparelho psíquico que fica retida na memória. Segundo Garcia-Roza (2004), a própria constituição da memória está intrinsecamente ligada à existência desses traços, entendidos como registros duradouros das impressões originais. Dito de outro modo, essas impressões teriam relação direta com nossas vivências infantis. Em suas palavras:

Todo traço é traço de uma impressão. O traço é a forma pela qual a impressão mantém seus efeitos. A partir dessa perspectiva, a memória surge como um processo de transformação das impressões iniciais, sendo os traços os elementos fundamentais que sustentam essa dinâmica (Freud, 1900/2019, p. 588).

Freud traz uma questão inovadora sobre a memória, onde o esquecimento não é considerado um processo passivo e sim ativo, que pressupõe a atuação de forças psíquicas e que não é sem intenção. Algo que vivemos do ponto de vista psíquico segue deixando marcas, pois poderia estar ligado a um afeto.

Em sua obra *Projeto para uma psicologia científica* (1895), Freud enfatiza que os traços mnêmicos são carregados de afeto e que estes moldam a experiência subjetiva. Ao invés de um registro fiel do passado, a memória é uma narrativa reconstruída a partir de fragmentos dispersos. Sendo assim, podemos pensar o seguinte a partir da perspectiva psicanalítica: o passado implicado em uma análise diz respeito ao que ficou dessa reconstrução; diz respeito, portanto, à maneira que um sujeito lida com aquilo que ele pressupõe lembrar.

Podemos dizer a partir disso que, na psicanálise criada por Freud, “a realidade psíquica é uma forma especial de existência que

não deve ser confundida com a realidade material” (Freud *apud* Fonseca, 2012, p. 56). Dito de outro modo, o que percebemos não necessariamente ocorreu da forma lembrada, por haver sempre novos registros acontecendo e, por isso, o método psicanalítico responde à falha ou à falta dada nessa percepção.

A partir desses conceitos, podemos iniciar algumas aproximações entre as formulações de Freud e o que foi teorizado por Nietzsche, no que diz respeito à memória. Para o filósofo, a memória não é um lugar específico, não há um órgão da memória no organismo e, nesse sentido, podemos ver uma proximidade o que fora dito pelo psicanalista.

Para falar sobre o conceito de memória e, por conseguinte, sobre o esquecimento em Nietzsche, precisamos trazer duas noções que aparecem de forma mais explícita em seus textos. Na primeira noção, o *esquecimento* se apresenta como um processo natural de desgaste da memória, similar a um apagamento de alguma superfície devido à degradação dada pelo tempo. Diante disso, podemos lembrar a respeito do exemplo dado por Freud sobre o uso do papel. Essa dimensão inercial do esquecimento tende a apagar as marcas do passado, funcionando como uma espécie de força amnésica. Por outro lado, essa força, se não controlada, pode comprometer a capacidade humana de estabelecer vínculos e lidar com contingências da vida, elementos fundamentais para a moralidade (Paschoal, 2021, p. 29).

Em um segundo momento, Nietzsche traz a noção de *esquecimento ativo*, que seria possível naquele que tem a capacidade de absorver e processar experiências passadas, evitando assim, um possível sofrimento.

Para Nietzsche, a memória de um acontecimento não resolvido está essencialmente ligada a um sofrimento e, portanto, ao problema do ressentimento. O homem que não esquece, mantém viva a lembrança de um passado ao qual pode passar a dirigir suas ações futuras. O sofrimento e a doença são questões recorrentes nas obras de

Nietzsche, sendo para o autor forças inerentes ao seu modo de pensar a filosofia e a subjetividade humana (De Paula, 2024, p. 12).

Nessa perspectiva, o homem ressentido diz respeito ao homem fraco, no sentido de demonstrar uma incapacidade de mudança subjetiva, uma fraqueza no sentido de não esquecer um agravo sofrido. Paschoal (2014, p. 68) argumenta que este mantém laços estreitos com a memória e com o passado e que este passado se faz sempre presente, onde aquilo que não foi resolvido retorna.

Uma resignificação que se verifica no acento de alguns aspectos psicológicos do ressentimento, utilizados para caracterizar aquele tipo de homem fraco fisicamente, inapto para a reação dos atos, e que possui igualmente um aparelho digestivo incapaz de digerir suas vivências frustrantes (Paschoal, 2014, p. 49).

O homem do ressentimento não se livra de um sofrimento guardado na memória. Isto posto, podemos apreender que há uma impossibilidade de abrir espaço para o novo. Em *Genealogia da Moral* (1887/1998, p. 47), Nietzsche destaca o papel fundamental do esquecimento ativo, sendo um mecanismo essencial. Sobre isso, o autor escreve:

Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência: permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta [...].

A perspectiva apresentada pelo filósofo enfatiza a importância de abrir espaço para o novo, comparando a memória a uma casa que deve ser reorganizada periodicamente. O que é externo, assim, pode perturbar o que é interno.

Nesse sentido, o submundo a que Nietzsche é uma metáfora para pensar sobre as profundezas da memória. O esquecimento, nesse contexto, manifesta-se como mecanismo benéfico pois silencia a inquietação interna que pode atrapalhar a clareza das percepções do sujeito. Para o autor, o esquecimento também pressupõe um processo ativo, já que no texto aludido, evidencia que é preciso esquecer para que seja possível que surjam novas memórias. Assim, tanto Nietzsche quanto Freud convergem na compreensão do esquecimento como um fenômeno ativo e fundamental para viver novas experiências.

Em Nietzsche, a memória revela-se como um elemento crucial na caracterização do homem ressentido. No entanto, o filósofo atribui ao esquecimento um papel fundamental para manter a saúde e, assim, lidar com o sofrimento. O esquecimento não é, para ele, uma mera ausência de memória, mas emerge como uma força dinâmica que exerce uma seleção ativa sobre o conteúdo da consciência.

Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofridor se torna incuravelmente ressentido, porque sua consciência é pervadida pelos traços das lembranças aflitivas, que atraem como ímã a energia dos outros estados psíquicos (Giacóia Jr., 2013 p. 26).

O sujeito do ressentimento se posiciona como uma pessoa sempre prejudicada, impedindo assim que a experiência de sofrimento seja transformada. O apego ao passado e uma disposição para rememorar e ressentir algo gravado na memória aprisionam o sujeito do ressentimento. Essa dinâmica, portanto, impede uma transformação subjetiva da condição de sujeito ressentido, já que ele não se implica no seu sofrimento como sendo parte de sua responsabilidade, atribuindo ao outro suas mazelas (Kehl, 2020, p. 73). Poderíamos considerar, a partir disso, que o maior obstáculo para uma mudança subjetiva seria ele próprio, a pessoa ressentida.

2.1 Ressentimento, e sua inscrição no corpo

Para Nietzsche, o ressentimento pode ser visto como uma doença, pois, em seus escritos, o autor associa a não reação ao mundo externo a um envenenamento do próprio ser. Nesse sentido, a má digestão dos acontecimentos leva ao adoecimento do sujeito, configurando, assim, a doença do ressentimento.

As experiências vividas deixam marcas imprescindivelmente em nossos corpos. A memória da qual mencionamos em outros momentos não se limita a uma mera função de capacidade de armazenamento de experiências, mas pode se manifestar de alguma forma somática no corpo, alterando nossas percepções. As sensações, as dores, os prazeres, todos se inscrevem no corpo em alguma medida. Essa intrínseca relação entre corpo e memória, como enfatizado por Nietzsche, revela que o corpo não é apenas um receptáculo passivo de experiências, mas um participante ativo, como vemos destacado no trecho abaixo.

Se alguém não dá conta de sua “dor da alma”, isto não vem, falando cruamente, de sua “alma”; mais provavelmente, de seu ventre. [...] Um homem forte e bem logrado digere suas vivências [...] como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não “dá conta” de uma vivência, esta, espécie de indigestão, é tão fisiológica quanto a outra — e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra (Nietzsche, 1887/1998, p. 118).

Freud, desde seus primeiros textos, conferiu ao corpo um lugar de destaque. Foi a partir de seus estudos sobre manifestações corporais que não encontravam uma explicação biológica que o autor se debruçou em suas primeiras investigações de casos clínicos de histeria, nos quais os sintomas somáticos apresentados no corpo, não encontravam correspondência em alterações orgânicas, evidenciando, assim, a complexa relação entre o corpo e o psiquismo.

Foi notório que a partir desses casos, sobretudo, de mulheres, era preciso percorrer um caminho onde se fazia necessário investigar a

origem daquelas conversões corporais. Havia, então, uma causa latente: eram as lembranças de ocorrências traumáticas, geralmente ligadas a afetos, que permaneciam inacessíveis à percepção consciente. No entanto, elas não haviam sofrido a degradação inevitável à passagem do tempo e, por conta disso, respondiam fisicamente a algo da memória ligada a um afeto.

Se a reação é suprimida, o afeto permanece ligado à lembrança. Uma ofensa que é revidada, ainda que apenas com palavras, é lembrada diversamente de uma que se teve que aguentar. A linguagem também reconhece essa diferença nas consequências psíquicas e físicas e, de modo bastante característico, designa como “agravo” precisamente o sofrimento suportado em silêncio[...] (Freud, 2016, p. 23)

Em uma reação suprimida, quando não há uma externalização, ou seja, não há uma ab-reação² o afeto vivido pode ligar-se à lembrança do ocorrido. A ab-reação seria uma forma de descarga emocional que permitiria ao sujeito, lidar com esses traumas, mas que, no caso da histeria, não ocorre completamente. Há algo da memória do acontecimento que fica e encontra uma via de descarga através do corpo. O que fica da experiência vivida não é a lembrança da cena propriamente, mas os efeitos do que ocorreu na ocasião do agravo sofrido. Dito de outro modo, o que ficou em silêncio não é esquecido, volta no corpo físico.

3 Considerações finais

Ao longo deste texto, indicamos que o problema do ressentimento está intrinsecamente ligado a questões da memória e do corpo, não podendo ser pensado de forma separada. A partir disso,

²No dicionário da Roudinesco (1998, p. 3) encontramos o seguinte sobre o termo ab-reação: “Termo introduzido por Sigmund Freud e Josef Breuer em 1893, para definir um processo de descarga emocional que, liberando o afeto ligado à lembrança de um trauma, anula seus efeitos patológicos”.

podemos entender que todo sofrimento psíquico é também um sofrimento da ordem do corpo, pois não há como separar um do outro.

Para pensar do ponto de vista psicanalítico, o corpo que padece pode dar notícias de algo para além do fator orgânico e isso foi observado nos casos de histeria, que marcaram o início dos primeiros estudos pré-psicanalíticos.

Freud argumentava em seus textos que os traumas psíquicos e agravos sofridos estão ligados a um afeto que não foram colocados para fora. Esses eventos se tornam dolorosos, não podendo ser elaborados. Sendo assim, o que podemos dizer, a partir disso, é que não houve uma ab-reação. Há algo da memória do acontecimento que fica e encontra uma via de descarga através do corpo.

Nietzsche, como vimos, também traz experiências vividas no corpo para pensar sua filosofia. A busca por entender o sofrimento e o ressentimento nos faz observar a importância da memória, no que diz respeito a abrir espaço para viver novas possibilidades através do esquecimento ativo. O esquecimento seria, assim, positivo, no sentido de possibilitar ao homem forte viver novas experiências, o que é antagônico ao que o autor postula sobre o homem fraco como aquele que não possui força plástica de esquecimento.

A íntima relação entre corpo e memória, explorada por Nietzsche e Freud, revela-se como um campo fértil para a análise de questões subjetivas da existência humana. Em ambos os autores, a memória pode transmutar a experiência corporal, sendo possível modificar nossa percepção de nós mesmos e do mundo. Nesse sentido, podemos fazer uma aproximação em relação ao pensamento dos dois autores, no sentido de que as nossas vivências e experiências deixam rastros na vida psíquica e esta, por sua vez, reverbera no corpo.

Referências

- DE PAULA, Wander Andrade. Sofrimento e psicologia de si em Nietzsche. In: *Cad. Nietzsche*, v. 45, n. 2, 2024.
- FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e Vida: Sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.
- FREUD, Sigmund; RIBEIRO, Vera. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id. "Autobiografia" e outros textos*. Obras Completas (1923-1925). Vol. 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria*. Obras Completas (1893-1895). Vol. 2. Trad. Paulo César de Souza e Laura Barreto. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Obras Completas (1900). Vol. 4. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à Metapsicologia Freudiana*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- GIACOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- PASCHOAL, A. E. *Nietzsche e o ressentimento*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- PASCHOAL, A. E. Fios de memória na teia do esquecimento. In: *Philosophos – Revista de Filosofia*, v. 26, n. 1, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/69246>. Acesso em: 19 nov. 2024
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

O desamparo nas metapsicologias de Freud

Marina S. de Castro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.08>

1 Introdução

Assim, existe uma espécie de Babel condensada na mágica palavra desamparo, que é preciso reconhecer, antes de mais nada, para que possa dizer algo de consistente sobre isso. A magia investida nessa palavra é a fonte inesgotável de enganos, tropeços e mal-entendidos entre os interlocutores envolvidos no diálogo sobre isso em psicanálise (Birman, 1999, p. 11).

A escrita freudiana possui um caráter inegavelmente exploratório. Freud não apenas inaugura uma nova área do conhecimento — uma das mais influentes do século XX —, mas também constrói pontes entre sua teoria e diversas vanguardas de sua época. Seu compromisso com a compreensão do propriamente humano é evidenciado pelas contínuas reelaborações de seus textos, conceitos e premissas metafísicas que sustentam suas interpretações. A cada nova descoberta, Freud reexamina suas conclusões anteriores, admite erros e se entrega à batalha das ideias.

Da psicanálise freudiana, emergiram muitas outras psicanálises — e, com elas, interpretações diversas de sua obra e seus conceitos. Alguns desses conceitos, pouco elaborados por Freud, foram elevados

¹ Licenciada em Filosofia (UNIRIO), mestre e doutoranda em Filosofia (PUC-Rio).
E-mail: scastromarina@gmail.com

a lugares de destaque nos estudos psicanalíticos; outros, apesar de desenvolvidos exaustivamente, parecem ter perdido apelo para seus sucessores. O conceito de desamparo pertence ao primeiro grupo, o dos lampejos que nos convocam a uma leitura ativa e ao esforço conjunto de teorização sobre o psiquismo.

Este trabalho assume um duplo esforço: dar um passo adiante na transformação de uma ideia enigmática em um conceito nítido, escapando da “Babel” anunciada por Birman e apontar as potencialidades dessa categoria para as investigações contemporâneas em filosofia política. Para isso, exploraremos de maneira resumida quatro leituras possíveis sobre o desamparo em Freud: fisicalista, sexual, social e ontológica.

Defendemos² que, de maneira ampla, a ideia do desamparo aponta para a impossibilidade de pensarmos o psiquismo como uma estrutura de autoprodução. Ela revela uma inaptidão individual para a vida, que coloca a existência do Outro como condição de possibilidade do eu. Não há, desta maneira, uma anterioridade do eu. Isto acompanha boa parte das etapas do pensamento de Freud e é radicalmente aprofundado a partir do conceito de pulsão de morte, onde a vida deixa de ser uma propriedade original, para se tornar um presente conferido pela relação.

2 O desamparo fisicalista na Psicologia Científica

O primeiro texto que analisaremos, *Projeto para uma Psicologia Científica* (ou simplesmente *Projeto*), é um conjunto de rascunhos escritos por Freud em 1895 e enviados a Wilhelm Fliess em 8 de outubro do mesmo ano. Os rascunhos, compostos por dois cadernos

² Este trabalho resume as questões discutidas na Dissertação de Mestrado em Filosofia, apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) (cf. Castro, 2023).

divididos em três partes, só se tornaram públicos em 1950, após a morte de Freud. Um terceiro caderno foi destruído por ele, sem nunca chegar a Fliess.

Envolto em controvérsias, o *Projeto* é visto por alguns como o último respiro da fase neurológica de Freud. Outros apontam que ele antecipa questões fundamentais para o surgimento da psicanálise, que ganharam forma definitiva no capítulo VII de *A Interpretação dos Sonhos* (1900). Seu objetivo com o texto de 1895 era construir uma teoria do funcionamento psíquico conectando fenômenos mentais a processos fisiológicos a partir de uma perspectiva quantitativa. Nas palavras do autor, seu objetivo era:

[...] prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição (Freud, 2006 [1895/1950]), p. 347).

Apesar da intenção fisicalista e do vocabulário científico, Freud não emprega a metodologia das ciências naturais, nem suas hipóteses se alinham à tradição médica do século XIX. O que levou o psicanalista francês Octave Manonni a descrever a obra como um “manual de neurologia fantástica” (Manonni *apud* Bezerra Junior, 2013, p. 56).

Neste primeiro modelo quantitativo proposto, a dor ocupa um lugar central no funcionamento do aparelho psíquico, sendo definida como a tensão gerada pela ocupação excessiva de energia (Q) nos neurônios. Essa tensão pode ser causada por estímulos externos (nos neurônios phi) ou internos (nos neurônios psi). Para os estímulos externos, o aparelho possui meios inatos de dissipação e fuga da tensão; já para os internos, como a fome, não há fuga possível, só cessam com ações específicas, como a alimentação.

No bebê humano, incapaz de saciar suas necessidades, a energia acumulada gera intenso desprazer com a ocupação dos

sistemas psi e ômega (terceira classe de neurônios)³. Buscando a diminuição da tensão, o bebê reage com “atos reflexos de descarga”, como choro e agitação dos membros. Esses atos não são capazes de eliminar o desprazer, mas quando o cuidador interpreta e atende suas manifestações, saciando sua necessidade, a descarga promove a primeira experiência de satisfação. Essa interação conecta a resposta reflexa à dor com a experiência de satisfação, estabelecendo uma comunicação. O bebê passa a habitar o universo simbólico: suas demandas foram nomeadas e atendidas, sua existência foi assegurada pelo cuidado do outro. Freud (2006 [1895/1950], p. 17) resume:

[...] quando a atenção de uma pessoa experiente é voltada para um estado infantil por descarga através da via de alteração interna. Essa via de descarga adquire, assim, a importantíssima função secundária da comunicação, e o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais.

No *Projeto*, o desamparo refere-se, portanto, a incapacidade do aparelho psíquico de livrar-se da tensão resultante dos estímulos endógenos sem ajuda alheia. Assim, Freud posiciona o desamparo como uma condição universal e estruturante da psique. O *Projeto* segue explorando como essa experiência inicial se relaciona ao estado de desejo, à diferenciação entre realidade e alucinação, ao surgimento do pensamento, da linguagem e da consciência de si.

3 O desamparo e sexualidade infantil

Ainda no *Projeto*, Freud apresenta a ideia de que a primeira experiência de satisfação deixa traços na memória, caminhos que

³ A classe dos neurônios de ômega, diferentemente de phi e psi, é indiretamente excitada. Sua ocupação se dá em resposta ao período temporal do estímulo em phi, ou quando a intensidade em psi for suficiente para produzir uma alucinação (cf. Freud, 2006 [1895/1950], p. 362).

conectam o surgimento do desejo à reocupação dos neurônios ligados à primeira experiência de satisfação. Esses caminhos tendem a ser facilitados quando o estado de desejo ressurgir, gerando alucinações. Sempre que o estado de desejo ressurgir, até que o bebê aprenda a identificar a ausência do objeto, este neurônio será reocupado. A marca psíquica deste objeto primeiro é o que Freud chama de *das Ding*: a Coisa.

A Coisa expressa o esforço de reeditar a primeira experiência de satisfação, inalcançável, mas continuamente reinvestida. Esse objeto foi perdido para sempre. A libido, energia psíquica que liga a pulsão aos objetos na busca de satisfação, movimenta-se pela tentativa de reencontro com essa felicidade perdida. *Das Ding* marca o vazio do desejo e impulsiona a libido na busca incessante de satisfação plena, embora impossível.

Nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, originalmente publicado em 1905 (com acréscimos fundamentais em 1910, 1915, 1920 e 1924), Freud amplia a compreensão sobre o desamparo, a partir de outra chave de leitura, não apenas da imaturidade do aparelho, mas de seu papel na inserção do bebê na série diferencial prazer-desprazer e do surgimento do complexo de Édipo. Freud descreve como a primeira satisfação inseriu o bebê no registro do princípio de prazer, e como o sugar torna-se o primeiro ato sexual da criança, inaugurando a fase oral.

Para Freud, o ponto central do desenvolvimento sexual é a eterna repetição que passa necessariamente pela busca da Coisa-mãe, objeto do primeiro amor. O autor apresenta que a repetição da ocupação libidinal na busca pela Coisa, funda a sexualidade marcada pelo vazio do objeto perdido e afirma que:

Todavia, desses primeiros e mais importantes de todos os vínculos sexuais, resta, mesmo depois que a atividade sexual se separa da nutrição, uma parcela significativa que ajuda a preparar a escolha do objeto e, dessa maneira, restaurar a felicidade perdida. Durante todo

o período de latência, a criança aprende a amar outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades, e o faz segundo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele (Freud, 2006 [1905], p. 210).

Embora as ideias apresentadas no *Projeto* ressoem nos *Três Ensaios*, é essencial lembrar que os escritos de 1895 e os objetivos que eles representavam foram rapidamente abandonados por Freud. No contexto psicanalítico, a ideia do desamparo (não necessariamente acompanhada do vocábulo)⁴ é reinterpretada como uma condição estruturante da sexualidade e dos laços afetivos, distanciando-se do fisicalismo inicial.

Freud demonstrou como o desamparo original garante que nossa formação psíquica seja estruturalmente influenciada pelas primeiras relações do infante. O que os ocupantes das funções de mãe e pai transferem para a criança vai além de técnicas de sobrevivência ou auxílio para o aperfeiçoamento instintivo. A família é responsável pela transferência de padrões inconscientes de comportamento e afetividade, inserção do bebê no universo do simbólico e libidinização da vida biológica. Podemos entendê-la, como apontou Lacan (2008, p. 9), como um órgão privilegiado de transmissão da cultura em nossa sociedade, estabelecendo entre as gerações uma continuidade que ultrapassa qualquer valor biológico, sendo fundamentalmente uma continuidade psíquica. Aqui reside o valor do desamparo nessa chave de leitura.

4 O desamparo e o pai na Psicologia Social

Neste momento de origem da sexualidade infantil, a escolha da mãe como primeiro objeto de amor inaugura, na criança, uma relação

⁴Podemos observar a aparição da ideia do desamparo em estudo de casos clínicos como o do pequeno Hans (1909) e da histeria de Dora (1905).

ambivalente com o pai. Figura de cuidado e proteção, o pai é também rival, uma ameaça à realização do desejo basilar. São estas experiências o núcleo do complexo de Édipo. A resolução do complexo depende do sucesso da introjeção das normas culturais, sujeição do princípio de prazer às exigências da realidade e a formação das relações de identidade, contribuindo no desenvolvimento do ideal do eu.

Em *Totem e Tabu*, obra de 1913 que marca o início das reflexões sobre o fundamento do social, Freud aborda a passagem do mundo natural para o da cultura, a partir da narrativa mítica do parricídio. Baseando-se em autores como Darwin, Jasper Atkinson e Robertson Smith, constrói a ideia de que os homens primitivos (habitantes de um mundo sem leis) viviam em pequenas hordas lideradas por um progenitor autoritário e ciumento que expulsava seus descendentes machos para assegurar o controle do grupo e a posse sexual exclusiva das fêmeas. Estes filhos ostracizados, unem-se e retornam para cometer o parricídio e ocupar o lugar do pai.

Apesar do ódio violento que culmina no assassinato, os filhos nutriam uma admiração pelo pai, que os havia protegido, e agora desejavam ocupar seu lugar. Assim, a saída desse estado de natureza, que tem como ponto central o parricídio, já denota a ambivalência emocional que permeia a origem da civilização e o desenvolvimento libidinal do indivíduo. Para Freud, um banquete antropofágico celebra este ato fundador, criando um laço fraternal por meio da identificação com o pai morto. Ali, os filhos incorporaram a onipotência paterna e tornaram-se irmãos ao compartilharem dessa carne. Este processo de identificação dupla marca o início da alteridade e do laço social e estabelece o pai como centro de onde emana toda ordem social.

Diante da necessidade de atenuar a culpa filial decorrente do parricídio e para evitar um conflito entre irmãos, não haveria alternativa senão a instituição de leis de ordenamento social que estruturassem uma nova configuração fraternal. A proibição do assassinato e do incesto marca a transição para a cultura, e o pai

primevo torna-se um operador a-histórico do social, organizando simbolicamente as relações humanas.

Em *Psicologia de Grupo e Análise do Eu*, Freud sugere que o laço emocional das massas reflete a relação entre os filhos e o pai primevo. A força da união social de um grupo advém do desejo infantil das massas por um pai. Esse vínculo não é gregário, mas de horda, isto é, ocorre em referência à dependência e ambivalência primordial da relação com o pai mítico, reiterando a centralidade do paradigma paterno. A psicologia de grupo, assim como a individual, deriva do conflito edipiano, unificando elementos sociais e individuais e consolidando o pai como fundamento de toda a lei.

É em *O Futuro de uma ilusão* (1927) que a relação entre o desamparo, o complexo de Édipo e o processo civilizador aparecem de forma mais nítida. Freud investiga a força das ideias religiosas no processo de desenvolvimento civilizatório e situa-a justamente no desamparo infantil e desejos que ele movimenta, desejos esses que Freud (2006 [1927], p. 33) apresenta como os mais antigos, fortes e prementes da humanidade: “É a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer”.

Aqui, a ideia de desamparo é ampliada. Depois de matarmos o pai, estamos destinados a permanecer como frágeis crianças, que jamais seremos impassíveis diante dos perigos da natureza, dos caprichos do destino, da morte ou da injustiça. A tendência é, portanto, repetirmos a solução encontrada primitivamente. A libido segue o caminho já trilhado da necessidade narcísica ao criar para si um novo pai ainda mais poderoso que garanta nossa proteção:

[...] o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida (Freud, 2006 [1927], p. 33).

Fecha-se o círculo teórico iniciado em *Totem e Tabu*. Se, na obra de 1913, todo o desenvolvimento civilizatório originava-se do conflito edipiano, e em *O Futuro de uma Ilusão* confere-se este papel ao desamparo, esclarece-se a união dos dois quando percebemos que o desejo inconsciente pelo amor do pai, a culpa pelo parricídio e a experiência do desamparo são um só e o mesmo motivo.

5 O desamparo ontológico e a pulsão de morte

A partir dos anos 1920, a produção do conceito de pulsão de morte altera profundamente a metapsicologia freudiana. Inicialmente, Freud concebia a vida como uma condição originária e a morte como uma perda deste bem. Contudo, em *Além do Princípio do Prazer* (1920) a vida passa a ser descrita como uma perturbação acidental do estado inorgânico e a pulsão de morte expressa a compulsão em retornar a esse estado original. Vida e morte tornam-se forças sempre presentes e em conflito contínuo.

Na primeira metapsicologia, que Birman caracteriza como vitalista, o psiquismo é visto como uma regulação homeostática entre as pulsões sexuais e as exigências do mundo. Na segunda, temos a apresentação da pulsão de morte como pulsão por excelência, enquanto a vida emerge apenas pela intervenção do Outro. A pulsão de vida não é posta em ação por uma propriedade do vivente, mas como um presente da ligação libidinal. O desamparo, aqui, revela sua dimensão radical: sem o Outro, só restaria ao organismo seu autoaniquilamento. A vida é possível porque o Outro oferece destinos para a pulsão, criando ligações e protegendo o organismo da descarga total almejada por Tântatos.

Freud vincula, a partir disso, o desamparo à dinâmica do masoquismo e da perversão. Para ele, o que caracteriza o modo de ser masoquista não é o desejo original de sentir dor, embora seja uma característica secundária destas subjetividades, mas o fato de que,

diante da impossibilidade de suportar o desamparo, é preferível submeter-se à verticalidade do laço social autoritário e ao desejo de aniquilamento que vem do perverso. O modo de ser masoquista (feminino, moral e erógeno) é, portanto, a recusa absoluta da angústia do real e, conseqüentemente, a renúncia em afirmar, apesar de tudo, sua própria condição de sujeito.

A perversão, em contrapartida, é a reafirmação do desejo de onipotência, de negação da subjetividade do outro. Para o perverso, garantir o seu ser passa necessariamente pelo aniquilamento do outro e destruição da diferença. Tanto o masoquismo quanto a perversão revelam, em sentidos opostos, o impacto da batalha das pulsões e uma tensão entre o reconhecimento de si e o medo do desamparo.

Desde *Totem e Tabu*, Freud observa que as sociedades humanas são construídas sobre interditos que colocam o indivíduo em conflito com a cultura, mas em textos posteriores, como em *Moral Sexual Civilizada e Doença Nervosa Moderna* (1908) e, especialmente, em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), o autor apresenta a radicalização deste problema. A elaboração freudiana sobre o masoquismo e a pulsão de morte consolida uma crítica contundente do psicanalista ao processo civilizador.

6 Considerações Finais

Freud revelou que, diante da negação do desamparo, restam ao sujeito o masoquismo ou a perversão. Seja pela afirmação cega de si ou pela renúncia ao próprio eu, ambas refletem a negação da condição humana. Freud não limitou essas dinâmicas aos registros psíquicos, mas as vinculou aos modos de produção cultural, especialmente à lógica de ordem e progresso da modernidade. Hoje, o desamparo, a pulsão de morte e a renúncia de si tornaram-se chaves para compreender o sofrimento humano na sociedade capitalista, especialmente em sua fase neoliberal.

O reconhecimento do desamparo, portanto, ultrapassa a clínica e configura uma questão política. É justamente o desamparo que coloca a necessidade do sujeito de inventar-se diante de sua dependência mortal, este é o paradoxo que o conceito apresenta: a tarefa impossível de exercer uma sublimação criativa entre as forças de vida e morte e do conflito entre o indivíduo e a cultura. O objetivo deste trabalho não é uniformizar as ideias de desamparo presentes nas duas metapsicologias de Freud, mas ativamente construir um conceito a partir do qual possamos pensar em conjunto a potência desta que é uma condição inescapável do humano, na transformação dos modos possíveis de habitarmos o nosso ser e esta terra.

Referências

- BEZERRA JUNIOR, Benilton. *Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BIRMAN, Joel. *A dádiva e o outro: sobre o conceito de desamparo no discurso freudiano*. In: *Physis*, v. 9, n. 2, 1999.
- BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- CASTRO, Marina Santos de. *Entre o conflito psíquico e o conflito político: um estudo sobre a ideia freudiana de desamparo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2023.
- FREUD, Sigmund. *Projeto para uma psicologia científica*. Trad. José Luiz Meurer. In: *ESB*. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1895/1950].
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos (II)*. Trad. Walderedo Ismael de Oliveira. In: *ESB*. Vol. V. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1900].
- FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Christiano Monteiro Oiticica. In: *ESB*. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1905].

- FREUD, Sigmund. *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Christiano Monteiro Oiticica. In: *ESB*. Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1908].
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Trad. Orizon Carneiro Muniz. In: *ESB*. Vol. XIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1913].
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Trad. Eudoro Augusto Macieira de Souza. In: *ESB*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1920].
- FREUD, Sigmund. *Psicologia de grupo e análise do ego*. Trad. Eudoro Augusto Macieira de Souza. In: *ESB*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1921].
- FREUD, Sigmund. *O problema econômico do masoquismo*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *ESB*. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1924].
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *ESB*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1927].
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. In: *ESB*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1930].
- LACAN, Jacques. *Os complexos familiares*. Trad. Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Júnior. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

O inconsciente freudiano e os limites da crítica filosófica

Reginaldo Oliveira Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.09>

1 Introdução

O presente estudo é uma reflexão sobre os limites da crítica filosófica a partir do inconsciente freudiano. De início, orienta-se pela ideia de que a crítica, como exercício preliminar, foi pensada como propedêutica para um fim que a ultrapassa, com o objetivo de tornar inteligível uma realidade a ser transformada. A exemplo de Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche, aos quais se refere a articulação aqui empreendida, seria a condição ou para conduzir a metafísica ao caminho seguro da ciência e liberar a razão pura para o uso prático ou para empreender mudanças no quadro dos valores. Por que teria este aspecto preparatório, é a questão a ser colocada, e busca nas pesquisas de Sigmund Freud sobre o inconsciente, cuja divisão em inteligível e pulsional, a considerar o desenvolvimento da obra do psicanalista de 1900 até 1923, parece apontar o caminho a seguir, e problematizar semelhante destino.

¹ Doutor em Literatura pela Universidade Federal da Paraíba, Prof. Associado na Universidade Estadual da Paraíba, onde atua na graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade e realiza pesquisas em Filosofia e Psicanálise e Literatura e Psicanálise.

Se até 1915 e 1917, a dinâmica entre três sistemas que atuam em função das representações que podem ou não se tornar conscientes costura a trama dos processos psíquicos, a partir de 1920, com *Além do princípio do prazer*, tem início o movimento de mudança da topologia, e a denúncia, em 1923, com *O Eu e o id*, da insuficiência prática da primeira tópica, argumenta-se em favor e justifica a passagem do *Ics*, *Pr-Cs* e *Cs* para *Id*, *Eu* e *Supereu*, a tríade da segunda tópica. A questão que anima a presente reflexão consiste em indagar se o trânsito de um “inconsciente” para outro permitiria examinar a tarefa propedêutica à qual parece confinada a crítica filosófica e se daí seria possível pensar a atividade filosófica noutra perspectiva.

Ainda que essa função da crítica possa ser pensada em Karl Marx (1963), que a coloca a serviço da mudança histórica que o século XIX impõe para a humanidade com o avanço da crítica da ilusão religiosa, e em Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985), que consideram necessário ao propósito de investigação das novas formas de barbárie que o Esclarecimento tome a si mesmo sem piedade como objeto de investigação, a presente reflexão, porque se apoia de início na leitura de Foucault sobre o tema, concentra-se nas filosofias de Immanuel Kant e Friedrich Nietzsche. Razão pela qual se divide em dois momentos, a saber, a compreensão da crítica filosófica como propedêutica e tarefa extemporânea e, a seguir, a passagem da primeira para a segunda tópica em Freud sob o argumento da insuficiência clínica da primeira, que revelam tanto a noção de resistência na clínica quanto a hipótese de um terceiro inconsciente a ser investigado.

2 A crítica filosófica como tarefa propedêutica

De partida, note-se a investida de Michel Foucault em *O que é a crítica?* de 1978 e *O que são as luzes?* de 1984, nos quais visa retomar a indagação pelo Esclarecimento no ensaio de Immanuel Kant *Resposta à*

pergunta: O que é o Esclarecimento? de 1783, no propósito de resgatar o sentido genuíno do texto do filósofo alemão. No primeiro, na esteira do que nomeia “atitude crítica” como o típico comportamento do ocidente moderno, diz que a “crítica existe apenas em relação à outra coisa que não ela mesma” (Foucault, 1990, p. 2), que, como instrumento e meio, seria um “olhar sobre um domínio onde quer desempenhar um papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei” (Foucault, 1990, p. 2). No entender do teórico francês, a crítica se exerceria em função de algo que a ultrapassa, e nada pode fazer a respeito da realidade de que se ocupa.

Se de início interessa ao francês pensar a tarefa da crítica em face da recusa de ser governado, o modelo de tal perspectiva estaria presente no ensaio de Kant. Neste, o ambiente que constitui a tarefa do séc. XVIII, o da *Aufklärung* e a saída da menoridade, tanto em relação ao conhecimento quanto à ética, situa como tarefa preliminar e necessário o exercício da crítica. Em Kant, para se manter por enquanto nos termos daquele ensaio, a crítica estaria a serviço da saída da menoridade, e figura uma forma de pensamento que doravante faria fortuna no horizonte filosófico, que a ela confere uma função sobretudo propedêutica. Como momento em que o homem fará uso da própria razão sem se submeter a qualquer autoridade, ela seria “o livro de bordo da razão tornada maior” (Foucault, 2009, p. 340). E daqui a relação que Foucault estabelece entre o artigo e as três críticas de Kant, nas quais ou a crítica serve de momento negativo para uma metafísica segura ou à reelaboração do mandamento ético, e, ainda, à constituição de uma forma de prazer elevada à condição de universalidade.

Em que pese os destinos dados por Foucault à retomada do texto kantiano, digno de nota é ele ter dado evidência ao aspecto propedêutico da crítica filosófica, uma maneira de preparar o terreno para algo que conduz para além de si mesma. Por quê a crítica adquire esta função, que contrabalança uma relação com o presente e com o passado, não sem acenar para o que seria possível construir num futuro, parece indicar os seus limites, não sendo mais que a preparação

para um porvir que o presente traz, embrionário, consigo. O artigo de Kant, diz Foucault (2009, p. 340),

[...] descreve de fato a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade fará uso da própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade [...] é precisamente neste momento que a crítica se torna necessária.

Se para Foucault haveria nesta necessidade da crítica uma relação entre o artigo de 1783 e as três críticas, para os propósitos aqui presentes, não deixa de ser interessante como Kant situa a finalidade da ciência particular por ele denominada “crítica da razão pura” (Kant, 2012, p. 59-60). Sendo o propósito do alemão conduzir a metafísica ao caminho seguro da ciência, isto não se fará senão por meio da mudança da maneira de pensar, a qual atribui à crítica uma função negativa e, posteriormente, positiva. A demonstração da possibilidade dos conhecimentos *a priori* não constitui garantia de que daí se possa ir além da experiência, razão pela qual se faz necessário examinar em que altura dos seus empreendimentos a razão pura incorre em erro e se torna indefensável.

É neste sentido que a primeira parte da tarefa crítica será negativa, uma vez que pretende tão somente purificar a metafísica, prevenindo-a dos erros possíveis quando ambiciona alçar voo para além do sensível. Daí a utilidade da crítica, e o seu caráter propedêutico, a fim de prevenir que, ao se arriscar para além dos limites da experiência, possa evitar os enganos aos quais sempre se destina a metafísica nos seus avanços. Mas daí também decorre um uso positivo, uma vez que, assim, se torna possível dar o passo adiante para o uso prático da razão pura. Com a “crítica prévia” (Kant, 2012, p. 35), libera-se o caminho para o uso prático, podendo livremente caminhar para o incondicionado no campo da moral, em outras palavras, sem os entraves da razão teórico-especulativa nem ambicionar a ampliação do

conhecimento. Daí, ser a tarefa inicial apenas de correção, a fim de manter a metafísica livre dos erros (Kant, 2012, p. 59-60).

A esta mesma perspectiva, ou a divisão da crítica em dois momentos distintos, em que o trabalho do negativo dá lugar ao positivo ao qual deve servir, em Nietzsche, algo se acrescenta e ao mesmo tempo completa o sentido expresso na filosofia de Kant, a saber, a de que a crítica não serve ao seu próprio tempo, conforme se expressa o filósofo oitocentista na II Consideração intempestiva. O propósito de denunciar como um mal a cultura histórica, ou pelo menos dela tomar consciência, esbarra no fato de que a época está contaminada pela “febre historicista” (Nietzsche, 2005, p. 59), conseqüentemente, seria avessa a qualquer perspectiva contrária. Eis o motivo pelo qual as investigações ali empreendidas tomam da filologia o seu sentido, nas palavras de Nietzsche (2005, p. 70), a de “exercer uma influência intempestiva, quer dizer, agir contra esta época, por conseguinte, sobre esta época e, esperamos nós, em benefício de uma época vindoura”.

Não seria de todo equivocado estender ao todo da sua filosofia esse caráter intempestivo, ou desconfiança sobre o próprio tempo, hipótese a qual se apoiaria no modo como será por ele determinada a finalidade de *Aurora*, em *Ecce homo*. Começa em *Aurora* a campanha contra a moral (Nietzsche, 2008, p. 75), a fim de “preparar para a humanidade um momento de suprema tomada de consciência” (Nietzsche, 2008, p. 76), em que a origem dos preconceitos morais se torna uma “questão de primeira ordem, porque condiciona o futuro da humanidade” (Nietzsche, 2008, p. 76). A empreitada aí anunciada se estenderia para textos como *Além do bem e do mal*, onde se coloca em tela a crítica da modernidade, e *Genealogia da moral*, com a definição da origem da moral como acontecimento (nos termos da *Herkunft*, emergência, e da *Entstehung*, proveniência, as quais se opõem à origem estacionária que se expressa com a *Ursprung*) a se deslocar à medida que mais e mais se espiritualizam os inícios da moral cristã e da vida em sociedade.

Ainda que de início extemporânea e, a seguir, acolha como tarefa manter-se em “vigília” (Nietzsche, 2005, p. 8), cujo propósito seria “minar e examinar uma antiga confiança [...] a confiança moral” (Nietzsche, 2008, p. 10), a crítica se mantém como propedêutica, à semelhança de Kant, e está a serviço de uma tarefa futura, que, embora impossível no presente, talvez seja posteriormente realizável. Como cautela ou vigília, trata-se aí de uma desconfiança quanto à época, e, neste ponto, ao sentido propedêutico, que constitui um limite, acrescentaria o da precaução quanto às resistências. Logo, limite e resistência seriam as explicações plausíveis à compreensão de que a crítica não pode ser senão propedêutica.

Neste ponto de chegada, a questão que aqui se coloca consiste em indagar em que sentido os dois momentos da obra de Freud, enquanto ele elabora o conceito do inconsciente, a saber, o da primeira tópica, que vai das primeiras obras até 1917 e 1918, e da segunda, que se inicia em 1920 e foi esquematizada em 1923, poderia vir a esclarecer o sentido da crítica filosófica, tal como pensada por Kant e Nietzsche. Trata-se de investigar se o inconsciente freudiano permitiria pensar não apenas o sentido propedêutico ou extemporâneo da crítica, limite que é ao mesmo tempo uma posição de suspeita em relação às resistências da época, uma maneira de resguardar-se, a fim de examinar e compreender uma realidade a ser transformada. Para Kant, o que conduz a razão aos seus voos; para Nietzsche, o projeto da transvaloração que anima a escrita de *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, ou seja, na terceira fase da sua obra.

3 O inconsciente e o limite da primeira tópica

O que ocorre nas elaborações de Freud sobre o inconsciente, na passagem da primeira para a segunda tópica, pode aqui lançar luz e tornar mais inteligível a questão. As formulações do inconsciente revelam-se a Freud (2010) a partir das lacunas observáveis na

consciência, quando uma ideia que estava presente num dado momento, noutra, parece nunca ter ali estado. Isso sugere que a consciência não domina todo o campo do psíquico, e impele o psicanalista à investigação deste fenômeno singular da atividade psíquica, uma empreitada, segundo entendimento expresso no ensaio metapsicológico de 1915, *O inconsciente*, tanto necessária quanto legítima, uma vez que permite não apenas desbravar as suas nuances, mas também corrigir a ideia da exclusividade da consciência no psiquismo. Trata-se, no dizer de Freud (2010, p. 107-108), da “correção” do modo de conceber a percepção interna, cujo objeto é o inconsciente.

Conhecer o inconsciente teria de levar em conta, de início, esse pressuposto de que algo tentou migrar para a consciência e, no entanto, foi barrado por alguma força que o repeliu. Assim se estabelece uma maneira de “descobrir” qual ideia teria tentado fazer o trânsito do até então desconhecido que ensaiou vir ao conhecimento, uma estrutura que permitiria conhecer que desejo fez a tentativa de tornar-se consciente. Se com o texto inaugural da psicanálise *A interpretação dos sonhos*, de 1900, *Psicopatologia da vida cotidiana*, de 1902 e *O chiste e sua relação com o inconsciente*, de 1905, Freud investigou os fenômenos ou eventos anódinos que davam notícia do inconsciente, será com o ensaio de 1915, “O inconsciente”, que se pode pensar a “estrutura de conhecimento do inconsciente”, expressão de Theodor Adorno (2018), a qual implica nos acordos e soluções de compromisso entre os três sistemas psíquicos, *Ics*, *Pr-Cs* e *Cs*, que, mediados pela censura ou recalque, mas também por este inaugurados, negociam que ideias inconscientes podem ou não ter acesso ao consciente.

O embate aí travado teria início com o fenômeno original da *Urverdrängung*, a repressão primordial, conforme designa o prefixo alemão *Ur-*, que remete à origem primitiva de um dado fenômeno, cujo papel consistiria em recusar satisfação a um impulso instintivo, o qual será preservado como representação ou ideia, assim constituindo o *Ics* e, a este paralelo, o *Cs*, que, a fim de se proteger das investidas futuras

da ideia doravante salvaguarda do instinto barrado, desenvolve uma espécie de fronteira a qual será nomeada *Pr-Cs*. Assim, estabelece-se uma tríade que promove a disputa a qual, se, de um lado, repete o fenômeno que as engendra, a divisão do psíquico e consequente fixação do *Ics*, de outro, nesta luta em torno das imagens e da linguagem, é ocasião para produzir os mais diversos fenômenos, aqueles entre os quais Freud localizou de início o inconsciente, a saber, os sonhos, os chistes, os lapsos, mas também toda sorte de sintomas.

A denominada primeira tópica, desenvolvida na primeira parte da obra de Freud, conforme divisão proposta por Paul-Laurent Assoun (2002) e Jacques Lacan (2009), que se estende até os anos 1915, com os ensaios metapsicológicos, e 1917 e 1918, com as *Conferências introdutórias à psicanálise*, teria como propósito remover a censura e revelar o desejo inconsciente encoberto pelas formações oníricas, chistosas ou nos esquecimentos ou trocas de palavras. No trabalho analítico, a parceria entre analista e analisando seria uma espécie de interpretação do desejo encoberto, o qual consistiria, a exemplo das formações oníricas, do conteúdo manifesto do sonho, seguir na direção dos pensamentos oníricos ocultos, os quais teriam sido reduzidos às figuras e combinações típicas do trabalho do sonho, conforme são impostas pela censura ou repressão, com os seus dispositivos do deslocamento e da condensação.

Se em semelhante empreitada residiria a aposta da psicanálise no sucesso do empreendimento terapêutico e na solução dos problemas levados pelo paciente ao consultório médico, em 1923, com *O eu e o id*, Freud (2010, p. 20) esbarra na insuficiência prática do uso da primeira tópica. Dirá ele que, por vezes, verificava certa dificuldade do paciente na elaboração de conteúdos inconscientes em vias de se tornar conscientes, agindo como se nada soubesse ou como se nada tivesse escutado do analista. A primeira tópica, e o exame que suporia a decodificação da ideia reprimida nas formações do inconsciente,

parece encontrar o limite da sua aplicação nas resistências do analisante.

A consequência disto residirá na hipótese de que haveria no Eu um inconsciente que se comportaria de modo semelhante ao reprimido, ainda que não seja reprimido. Tem lugar aí a passagem da primeira para a segunda tópica, que implicaria, no propósito de investigar o que Freud (2010, p. 22) nomeia *Ics do Eu* ou terceiro inconsciente, em reformular a topologia, instituindo três outras instâncias psíquicas: *Id*, *Eu* e *Supereu*. O Eu seria a superfície, sobretudo dominado pela percepção, externa ou interna, o responsável pela motilidade, logo, pela descarga de energia necessária à satisfação exigida pela parte mais profunda, o *Id*, guardião das mais arcaicas exigências do indivíduo. Como o Eu tem origem na separação do *Id*, deste sendo um deslocamento ou desvio, tal se dá pela recusa da satisfação de uma exigência instintiva, a qual consistirá no esforço de substituição e apaziguamento da fúria do *Id*, motivo pelo qual se apresenta como substituto do objeto recusado — no narcisismo e nas identificações edípicas.

Como esta dialética se dá ali onde se precipitam os primeiros investimentos libidinais do indivíduo, a saber, na família ou do complexo de Édipo, o divórcio que o origina também faz surgir a instância interna, que, se de um lado, mantém atuantes as exigências do *Id*, também traz consigo a proibição de tomar como objeto a mãe e/ou o pai. Assim se constituirá a instância derivada da recusa, o *Supereu*, o qual tem por função não apenas conservar, nas lutas do Eu, a proibição oriunda da relação edipiana, mas também defender os direitos de satisfação do *Id*. Erige-se, assim, como estrutura interna com a qual tem também de lidar o Eu, à qual se acrescenta a constante reivindicação de satisfação do *Id*, tão furioso quanto o seu sucessor, o *Supereu*. O Eu não apenas tem de se defender do poderoso *Id*, como também tem de negociar com o *Supereu*, que, como instância moral, também se estruturará nas instituições da cultura, dos costumes, e, de

fora, passam a impor restrições ao Eu, em sintonia com o seu representante psíquico interno.

4 Considerações finais

A considerar a distinção feita por J.-B. Pontalis (2013, p. 32), a primeira tópica desenvolve-se como método de investigação do “inconsciente inteligível”, analisável, como o demonstram os exercícios empreendidos na interpretação das formações oníricas. Já a segunda designa-se como tentativa de lidar com algo de mais difícil apreensão, pois se trata de uma dimensão do inconsciente anárquico, próximo do informe, refratário a qualquer estrutura, obstinado, predador. Ou seja, o “inconsciente pulsional” (Pontalis; Mango, 2013, p. 33), o qual recebe o nome de *Id* (*Das Es*). Isso, por si só, garantiria uma aproximação entre o exercício feito na interpretação das formações do inconsciente inteligível e a crítica filosófica, em que o exercício de interpretação do reprimido seria paralelo aos esforços da crítica para tornar explícito o encadeamento de ideias que dominam uma época, a exemplo do que Nietzsche faz na sua genealogia. O sentido oculto da uma formação onírica seria paralela ao sentido oculto da cultura moral de que se ocupa o filósofo alemão.

Embora não se possa sustentar que a primeira tópica traga consigo o sentido propedêutico da atitude crítica, no entanto, ao levar em conta as elaborações tanto dos sonhos quanto dos chistes e o movimento ali feito na direção de elementos simbólicos e culturais nas construções oníricas e espirituosas, torna-se possível argumentar que o limite encontrado por Freud na primeira tópica implicaria na compreensão do limite da crítica filosófica. Se nesta há um limite, pela sua própria natureza, a propedêutica ou a cautela, o exame prévio necessário que antecede um fim a ser alcançado, o salto da primeira tópica para a segunda traz uma segunda problematização da crítica, a saber, que ela opera como prefácio porque tem de lidar com uma

realidade constituída que abarca tanto o crítico quanto aqueles a quem ele se dirige, tanto no caso de Kant e quanto no de Nietzsche.

A crítica sempre seria um investimento, no dizer do filósofo oitocentista, contra o seu tempo, mas, como bem entendeu Foucault, visando um tempo futuro, porque encontra diante de si as resistências de uma época, as quais, a exemplo das identificações superegoicas, se cristalizam nas instituições e costumes, tal como se dão na segunda tópica a recusa e as tentativas de produzir avatares dos objetos desinvestidos. É neste passo, em que a crítica investe sobre o próprio tempo, mas não para este tempo, que teria lugar a compreensão na maneira como Freud pensa a segunda tópica em face da primeira. Ao constituir o Eu entre o *Id*, do qual surge ao deste se separar, e do *Supereu*, este entendido também como instância moral dentro e fora do Eu, a qual se cristaliza nas instituições, mas também, e sobretudo, num *topos* interno, Freud permite pensar os limites da crítica face à resistência e ao expediente das identificações.

Daí que a crítica não poderia ser outra coisa que o exame das formas de constituição de um *Supereu* que atuam de dentro e de fora do sujeito. A relação da crítica filosófica com a primeira tópica conduziria à compreensão do seu sentido propedêutico; com a segunda, ao ter-se em conta que a mudança de uma tópica para outra se dá em virtude da insuficiência clínica, em que a resistência e o terceiro inconsciente a ela impõem um limite, conduz à compreensão da necessidade do enfrentamento das formas que dominam o pensamento numa dada época. A partir do *Supereu*, tanto se compreenderia que os limites da crítica não residem tanto na sua tarefa preliminar, mas, e com maior peso, porque a crítica sempre encontra uma barreira, a qual consiste nas resistências e identificações da época (a exemplo da febre historicista, que domina o séc. XIX) da qual se ocupa.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Primeiros Escritos Filosóficos*. Trad. Verlaine Freitas. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *La metapsicología*. Trad. Glenn Gallardo. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*. Trad. Gabriela Lafeté Borges. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com>, 1990.
- FREUD, Sigmund. *O eu e o Id*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Trad. Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- FREUD, Sigmund. *O Inconsciente*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. São Paulo: Vozes, 2012.
- KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LACAN, Jacques. *O eu na teoria de Freud e na psicanálise*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão, Lisboa: 70, 1963.

- NIETZSCHE, Friedrich. *II Consideração Intempestiva sobre a utilidade e os inconvenientes da História para a vida*. Trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- PONTALIS, J-B.; MANGO, Edmundo Gómez. *Freud com os escritores*. Trad. André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

O problema da diferença *psyché-soma*: entre a psicologia moderna e as cosmologias ameríndias

Rodrigo Barros Gewehr¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.10>

No ano de 2023, quando do encontro do GT Filosofia e Psicanálise em Campo Grande, apresentei um trabalho que buscava travar uma disputa com a ideia de “monismo materialista”, em suas variadas colorações², bem como com seus efeitos na apreensão e manejo do fato psicológico. Através de um procedimento de desconstrução do argumento de base monista, a reflexão encaminhou-se no sentido de apontar a *metafísica inconsciente de si mesma* — para usar de uma imagem de Henri Bergson (1913/2021), que subjaz a diversas proposições da psicologia, e notadamente da psicologia profunda. O ponto de partida desta disputa se deu por meio da afirmação de Georges Dwelshauvers (1908) de que, em psicologia, o

¹ Professor do instituto de psicologia da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: rodrigo.gewehr@ip.ufal.br

² O que inclui, também, distintas formas de dualismos de propriedade. “Materialismo monista” é utilizado aqui em sua concepção canônica, na qual os dois termos podem ser considerados quase sinônimos, especialmente no pensamento científico moderno (Abbagnano, 2007). Leituras contemporâneas do materialismo e/ou monismo, na medida em que assumem posições como teorias de duplo aspecto, emergentismo, naturalismo biológico ou até mesmo certas posturas pragmáticas que propõem a suspensão de julgamentos ontológicos devido à indeterminação dos pontos de vista metafísicos (Hill, 2015), são parte integrante do problema proposto nesta reflexão, partindo da diferença *psyché-soma*, considerada em sua radicalidade.

monismo não faz sentido e que, através da operação de confronto entre uma postura monista e uma postura dualista, poder-se-iam tirar consequências práticas dos efeitos do monismo materialista na construção dos argumentos psicológicos. Gostaria de esboçar alguns exemplos do que me parece ser uma consequência desta “grande partilha” do real entre dualismos e monismos e seus reflexos nos temas da psicologia, em especial a questão da diferença *psyché-soma*.

O problema apontado por Bergson em relação ao monismo materialista de fins de século XIX e inícios do século XX é que invariavelmente conduz a uma ideia de que o fato psicológico seria, nalguma medida, causalmente dependente do somático. Embora seja impossível demonstrar esta causalidade, e mesmo que se admita a impossibilidade de tal demonstração, o fundo metafísico desta atitude consiste justamente em, independentemente da premissa, agir *como se* a psique fosse uma manifestação do organismo. É quase como assentar-se no reino do óbvio, de modo que esta atitude não precisaria, em tese, ser justificada. Noutros termos, ainda que se admita a impossibilidade de afirmar a dependência causal do psíquico em relação ao somático, age-se *como se* esta causalidade fosse evidente. E não é. E tal atitude não é sem consequências, como sugerido acima.

Este tensionamento inicial com o princípio monista já coloca em questão a ideia mesma da interpretação freudiana das ideias religiosas como fundamentadas no *credo quia absurdum* ou na filosofia do *como se*, como predomínio das moções de desejo sobre a realidade, ou simplesmente como tendo uma “origem psíquica” (Freud, 1927/1996, p. 39) — afirmativa esta que se aplica também a Carl Jung. Apesar de este autor possuir uma valoração bastante distinta de Freud em relação ao que chama de *função religiosa*, ele repete à exaustão em sua obra que almas, demônios, deuses, são “realidades psíquicas internas” (Jung, 1952/1990, p. 156).

A perspectiva de que as ideias religiosas teriam origem psíquica guarda uma série de pressupostos que precisamos aceitar *como se*

fossem científicos e, por conseguinte, verdadeiros, ainda que parcialmente:

[...] é a defesa contra o desamparo infantil que empresta suas feições características à reação do adulto ao desamparo que ele tem de reconhecer — reação que é, exatamente, a formação de religião (*Religionsbildung*) (Freud, 1927/1996, p. 33).

A religião se resolveria, portanto, num processo defensivo, pois como acreditar em histórias marcadamente ilusórias, frutos da *própria atividade mental* do ser humano? Quer as tomemos por manifestações de uma função específica do aparato psicológico, ou como dispositivo de manejo do desamparo que seria inerente à condição humana, em ambas as perspectivas as ideias religiosas aparecem no âmbito de argumentos que laicizam o fenômeno, sem destituir totalmente sua autonomia, agora interpretada ao sabor das teses centrais de cada autor.

O mesmo padrão argumentativo se repete na psicologia profunda quando se trata de pensar a alma, os demônios, os deuses. Seja para Freud ou para Jung — ambos em grande medida marcados pelo trabalho de Wilhelm Wundt, estas manifestações são descritas com base num amplo espectro de relatos etnográficos, muitos deles indiretos, e pensadas como projeções originadas em *complexos autônomos inconscientes*, no caso de Jung, ou como produtos de uma *Weltanschauung* animista que estaria na base do pensamento primitivo. Tanto para Wundt quanto para Freud e Jung, estas são características de um pensamento ingênuo. O fato de os mortos aparecerem por vezes em sonhos, diz Jung, leva “o primitivo ingenuamente a toma-los por fantasmas” (Jung, 1920/1981, p. 304).

Wundt, em *Esboço de psicologia (Grundriss der Psychologie)*, 1896, ao discutir o problema da formação do mito, opera uma analogia, que será também praticada na argumentação freudiana e junguiana, entre o pensamento infantil e o pensamento dos povos ditos “selvagens” —

numa transição que vai do espírito positivo ao positivismo *tout court*. Neste contexto, as assim denominadas “formas mitológicas da apercepção”³ seriam uma espécie de equivalente da atividade imaginativa lúdica que é logo suprimida da vida infantil pela educação e pelo ambiente, mas se manteriam ativas na vida desses povos “selvagens”. Movidos pelo medo e pelo espanto, o mito, mas também os fantasmas e a alma, são ilusões fantásticas de uma consciência produtora de mitos (*mythenbildenen Bewusstseins*).

Estes fenômenos do animismo e do fetichismo possuem uma peculiaridade: eles são não somente o mais antigo e duradouro produto da apercepção mitológica, como ainda perduram após a repressão de todas as outras formas de superstição cultural, tais como a crença em fantasmas, em magia e em amuletos (Wundt, 1896/1897, p. 20).

Donde a persistência de uma diferença *psyché-soma*, que se perpetua apesar do longo processo de *desencantamento* do mundo, ou ao menos daquilo que nos foi transmitido como sendo um processo de esvaziamento de qualquer espécie de recurso ao sagrado, e a conseqüente solidão ontológica do *anthropos* — uma vez mais a vocação universalizante do Ocidente. Esta atitude (*Weltanschauung*) diante da questão mitológica e dos correlatos a ela atribuídos vai se espriar pelo pensamento ocidental e terá em Freud um seu arauto, notadamente em *Totem e tabu* (1912/1996, p. 88):

Como os homens primitivos chegaram às específicas visões dualistas sobre as quais o sistema animista se baseia? Supõe-se que assim o fizeram observando os fenômenos do sono (inclusive os sonhos) e da morte, que tanto se lhe assemelha, e tentando explicar esses estados, que têm interesse tão próximo para todo mundo.

³ “Myth-making, or personifying, apperception is not to be regarded as a special form or even as a distinct sub-form of apperception. It is nothing but the natural inceptive stage of apperception in general” (Wundt, 1896/1897, p. 304; Wundt, 1896/1902, p. 356).

É interessante notar o jogo do ônus da prova operando nas entrelinhas, o que já dá indícios da postura freudiana diante do que seria um *impasse do dualismo* (Dehaene, 2006). É aos *homens primitivos* que caberia explicar a razão de sua postura dualista e suas consequências epistemológicas, dentre as quais, evidentemente, a invenção de almas, fantasmas, demônios e deuses. Não poderíamos, todavia, perguntar-nos, com igual valor e gravidade, como é que os europeus chegaram às específicas visões monistas sobre as quais seu sistema científico de crenças se assenta?

Conforme afirmam Luciano Mattuella e Rachel Weiss, “existe um vínculo entre as ‘descobertas’ etnográficas, o colonialismo e o rastro de violência camuflado pelo discurso da cientificidade” (2021, p. 135). Uma vez que estas “descobertas” etnográficas serviram de estofamento empírico para as teorias da psicologia fundamentarem suas afirmações sobre a gênese de processos psicológicos como a cultura, os mitos, as religiões, ou mesmo, novamente, a própria ideia de alma, ou de fantasmas, deuses e demônios, cabe interrogarmos até que ponto a cientificidade suposta se sustenta quando confrontada a uma outra atitude — o que poderíamos expressar, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2009/2018, p. 83): “o que acontece quando o classificado se torna o classificador?”

Sobre este mesmo tema dos fantasmas, Davi Kopenawa, xamã do povo Yanomami, afirma o seguinte:

Os fantasmas de nossos maiores falecidos sempre querem levar os vivos para junto deles, nas costas do céu⁴. É verdade. Os mortos

⁴ Neste ponto do texto, a nota 41 diz o seguinte: “No primeiro tempo, os mortos voltavam para a terra e retomavam imediatamente seu lugar entre os vivos, até que foram expulsos e o caminho entre o céu e a terra foi cortado” (Kopenawa; Albert, 2010/2015, p. 630). A questão central aqui não é a gênese das almas dos mortos, mas sim o corte no comércio entre vivos e mortos, o que nos leva a uma distinta compreensão do problema em questão, se comparado ao induzido pela reflexão antropológica de Wundt. A este respeito, o texto ainda indica o mito n. 35, referenciado abaixo, nota 5.

sentem saudades daqueles que deixaram, sozinhos, na terra. [...] por isso os vemos em sonhos, com a mesma aparência de antes de morrerem (Kopenawa; Albert, 2010/2015, p. 191).

A emoção do espanto, e mesmo a do medo, não estão ausentes desta descrição, e certos mitos do povo yanomami sobre o retorno dos fantasmas colocam isso em evidência⁵. No entanto, não se está de forma alguma a dizer que os fantasmas são uma criação do medo e do espanto, uma fabulação, ainda que motivada por impulsos inconscientes. Na linguagem psicológica que serviu a Jung como regra de parcimônia e colonialismo de baixa intensidade, poder-se-ia dizer que se trata da autonomia dos processos psíquicos; que no linguajar de nossos autores da psicologia profunda torna-se autonomia “relativa” dos processos psíquicos, uma vez que recai sempre à consciência individual a causalidade direta dos processos psíquicos. Todavia, o relato de Kopenawa está afirmando não só a permanência de certa imagem (*eidolon*) dos mortos, como também uma dimensão volitiva, na medida em que a estes se atribui a saudade dos vivos. O sonho com os mortos, neste caso, não teria origem na pessoa viva, mas sim na pessoa morta e nos sentimentos desta, o que representa uma total inversão da proposta dos autores da psicologia aqui mencionados.

Toda uma série de construções metapsicológicas são ensejadas a partir da interpretação psicológica desses acontecimentos, mas todas elas recaem no problema da diferença *psyche-soma* e na dificuldade em se apreciar estas afirmações sem que nos coloquemos no lugar de

⁵ “*Surprised and frightened, Orange-Winged Parrot cried: ‘Waaa! [...] You dare to return while we are gathering momo fruits for your funeral! Just when we are about to eat your funeral meat!’*” (Wilbert; Simoneau, 1990, p. 84). Trata-se, aqui, do mito n. 35 *The Return of the Ghosts and the Origin of Death*. Em relação ao termo *Waa!*, o texto afirma, na nota 179, p. 327, que se trata de uma expressão indicando surpresa indignada ou repulsa, revolta, desgosto. Ainda neste mesmo mito, consta o seguinte trecho: “*The revenants, who had descended from the sky only a short time after the death of the humans they emanated from, now began to settle down in their relatives’ forest camp as if nothing had happened. A girl left the group of ghosts and went to sit in the hammock of her mother, who embraced her emotionally*”.

intérpretes privilegiados, munidos de um saber que nos autorizaria a enunciar o que subjaz não só à autonomia, mas também à “relativa” autonomia do psíquico.

Não poderíamos igualmente afirmar que nestas explicações todas, sejam elas mais ou menos condescendentes com as culturas não-monoteístas, subjaz também uma mundivisão determinada e determinante de toda nossa forma de apreensão da vida? E que por mais que disfarçemos, entendemos sempre a partir desta nossa perspectiva, para a qual as formas todas da psique são produtos da cabeça, por assim dizer? E que esta perspectiva exclui de antemão a ideia colocada por Kopenawa, na medida em que só consegue assimilá-la a partir da imagem de um “fenômeno psíquico” no sentido moderno do termo e não como pura e simplesmente uma manifestação?

O aparente tom de ingenuidade destas questões remete, uma vez mais, à crença de fundo que nutrimos de que a alma, ou os espíritos, ou qualquer outra forma do que classificaríamos como “pensamento mágico”, nada mais são que manifestações do inconsciente, projetadas no mundo externo. Kopenawa e Albert (2010/2015, p. 112) continuam:

Quando faço dançar meus *xapiri*, às vezes os brancos me dizem: ‘Não se vê nada! Só se vê você cantando sozinho! Onde é que estão seus espíritos?’. São palavras de ignorantes. O pó da árvore *yãkoana hi* não fez morrer seus olhos, como os dos xamãs. Então, por não poderem ver os *xapiri*, seu pensamento permanece fechado.

Como diz o dito, *on est toujours l’idiot de quelqu’un*. Acostumados que estamos a crer que nossa posição epistemológica, em toda sua complexidade e diversidade aparentes, seria calcada na positividade da razão e que esta positividade seria a garantia da episteme, é custoso entender a negatividade da ignorância na qual somos lançados pela fala acima. Mas o que nos autorizaria a ser algo além de ignorantes no trato destas questões, se para nós a via de acesso a elas está de antemão

interditada? Como ainda lembra Kopenawa em diversos momentos de seu relato em *A Queda do Céu*, a “gente de *teosi*” — maneira pela qual ele se refere aos cristãos e, em geral, aos *brancos* — tem a cabeça cheia de esquecimento, dum esquecimento que determina as decisões políticas, embota as paixões e distorce o alcance de nossas epistemologia e ontologia.

Um modo de abordar estas distorções talvez seja, precisamente, o problema da diferença *psyché-soma*, e a partilha entre monismo e dualismo que lhe é inerente. Este é um problema ainda em aberto, mesmo tendo sido evocado incessantemente ao longo dos milênios e cuja centralidade é inconteste no pensamento ocidental, até nossos dias. Se o monismo continua não tendo sentido em psicologia, isto se deve não somente ao fato de ele reduzir a psicologia a um fenômeno secundário, mas também por esta atitude nos fazer perder de vista a radicalidade do termo autonomia — o qual nos remete, uma vez mais, à diferença *psyché-soma*. Neste sentido, a “relativa autonomia” dos processos psicológicos a que se refere Jung não ocuparia o espaço de um dualismo de propriedades que se camufla sob os modos de apropriação do funcionamento psíquico? Essa estratégia se repete na psicologia moderna, seja afirmando abertamente o monismo, seja matizando-o, como no caso de Freud ou de Jung, e isso nos confronta com os limites da epistemologia, não só do pensamento psicológico como, em última instância, da ciência moderna.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERGSON, Henri (1913). *Fantasma de vivos e pesquisa psíquica*. In: BERGSON, Henri. *A energia psíquica*. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2021.

- DWELSHAUVERS, Georges. *La synthèse mentale*. Paris: Félix Alcan Editeur, 1908.
- DEHAENE, Stanislas. *Vers une science de la vie mentale*. Leçon inaugurale au Collège de France. 2006. Disponível em: www.college-de-france.fr/fr/agenda/lecon-inaugurale/vers-une-science-de-la-vie-mentale-0. Acesso em: 25 fev. 2024.
- FREUD, Sigmund (1912). *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund (1927). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- HILL, James. Noam Chomsky's Critique of Materialism: An Appraisal. In: *Teorie vědy / Theory of Science*, v. 36, n. 4, 2015. Disponível em: <https://teorievedy.flu.cas.cz/index.php/tv/article/view/271/29>. Acessado em: 01 jul. 2024.
- JUNG, Carl Gustav (1920). *The psychological foundations of belief in spirits*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- JUNG, Carl Gustav (1952). *Symbols of Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce (2010). *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015.
- MATTUELLA, Luciano e Weiss, Raquel. Dos ritos efervescentes ao banquete antropofágico: o totemismo e o problema da gênese da cultura em Durkheim e Freud. In: DURKHEIM, E. (1902). *Sobre o totemismo*. São Paulo: EDUSP, 2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2009). *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu Ed. / N-1 Edições, 2018.
- WILBERT, Johannes; SIMONEAU, Karin (Org.). *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1990.
- WUNDT, Wilhelm (1896). *Outlines of Psychology*. London: William & Norgate, 1897.
- WUNDT, Wilhelm (1896). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1902.

Daseinspsicanálise: fundamentos e práxis clínica

Manuel Moreira da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.11>

1 Introdução

Este trabalho consiste numa exposição sumária da Daseinspsicanálise. Essa, uma nova direção da Psicanálise que a concebe de forma plural na teoria, mas a partir do primado da práxis e, portanto, de forma ortodoxa em sua prática clínica, quando, na relação terapêutica, assume para si a concepção do ser humano em sua globalidade como Dasein (ser-aí ou existência). A Daseinspsicanálise retoma e desenvolve a definição de ‘psicanálise’ dada por Freud (1923/2011, p. 274) no artigo para o *Dicionário de Sexologia* de M. Marcuse, aqui reproposta como (1) um procedimento de investigação dos processos psíquicos inconscientes, (2) um método terapêutico fundado naquele procedimento e (3) uma ciência empírica fundada na experimentação e na sistematização dos achados psíquicos emersos mediante o procedimento de investigação e método terapêutico acima aludidos. Outrossim, a Daseinspsicanálise assume o fato de que “pertence à estrutura essencial do homem um ser originário conforme

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp, professor do Departamento de Filosofia da Unicentro/PR. Psicanalista, membro fundador e Coordenador Geral da SBDp-ID, Sociedade Brasileira de Daseinspsicanálise – Instituto de Daseinspsicanálise.
E-mail: immanuelmoreyra@gmail.com

a vontade do outro” (Boss, 1957/1959, p. 69) sem a qual jamais se manifestariam o desejo do analista e a relação terapêutica.

Além disso, a Daseinspsicanálise reivindica para si o legado de Freud e seus principais sucessores, mas também reconhece o fato, verificado por Boss (1957/1959), de uma harmonia (*Einklang*) da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser-aí humano, por conseguinte, o fato de “uma psicanálise ‘guiada por pontos de vista daseinsanalíticos’”, que, para Binswanger (1950/1970, p. 103), “reage sobre a técnica psicanalítica ela mesma”. Caso em que essa se mostra, enfim, a partir de Caruso (1960, p. 21), como uma técnica existencial, no sentido de que ela “não é nem introspectiva nem ativa a partir do exterior, mas uma ‘práxis verdadeira’, porque está fundada na transferência do vivido numa situação interpessoal”, quando se impõe como mediação do procedimento investigativo dos processos inconscientes, da aquisição dos achados ou das percepções psíquicas indiretas e de sua elaboração científica como tal. O que implica aprofundar a concepção freudiana da transferência e da contratransferência, apropriando-nos aqui das palavras de Boss (1957/1959, p. 69), segundo “o ser-em-comum (*Mit-sein*) de médico e paciente como um existir (*Existieren*) que, fundamental e essencial, transcende ao ser-aí (*Dasein*) do outro”. Isso, porém, de modo a lidar com um fenômeno ou uma entidade clínica a cada dia mais presente no *setting* psicanalítico e que está na origem da angústia, da ansiedade e da depressão existenciais entre outras formas de sofrimento psíquico nos tempos pós-modernos, a saber: o Antinarciso.

A Daseinspsicanálise concebe o Antinarciso como a tendência a fugir da própria imagem ou, nas palavras do adivinho Tirésias, na versão de Ovídio do mito de Narciso, como a afirmação da “condição de jamais se conhecer” (*Metamorfoses*, III, 348) para que, devido à sua beleza estonteante, Narciso pudesse ter uma vida longa. Eis a condição transgredida por este, que, ao contrário do Antinarciso, se apaixona pela própria imagem e nela se fixa até que a morte o

surpreende; caso em que, a título simbólico, se impõe a emergência do assim chamado Narcisismo. Na medida em que se obriga a manter-se na condição contrária à de Narciso, o Antinarciso revela um outro elemento da psique humana até então desconhecido: *a posição do Si mesmo sem representação de si*, do qual Plotino (Hadot, 1976, p. 151) e Michel Tournier (1967/2014, p. 82-83; p. 115; 2011, p. 17) se mostram como os exemplos mais contundentes na Filosofia e na Literatura. Trata-se aqui do Antinarciso tal como concebido em Da Silva (2022; 2023; 2024), a um tempo, como uma entidade e um fenômeno estritamente clínicos².

No que segue, primeiramente o trabalho delinea de modo bastante sumário os fundamentos teóricos e práticos da Daseinspsicanálise. Ato contínuo, apresenta as linhas gerais da práxis clínica levada a termo no âmbito do referencial teórico e prático assim delineado. Enfim, a título de conclusão, enumera os elementos essenciais cuja retomada e desenvolvimento especificam a Daseinspsicanálise.

2 Fundamentos teóricos e práticos

A Daseinspsicanálise emerge do reconhecimento da centralidade do movimento que vai de Freud a Heidegger e à Daseinsanálise, como uma psicanálise sob pontos de vista daseinsanalíticos, mas que retorna à psicanálise propriamente freudiana (Da Silva, 2019a) e a enriquece com a explicitação de seus elementos comuns com aquela, de modo a transformá-la numa

² Ainda que possa haver traços comuns quanto às suas origens, o Antinarciso (grafado sem hífen) aqui em questão difere de modo assaz radical daquele grafado com hífen — Anti-Narciso — e tematizado por Viveiros de Castro, em *Metafísicas Canibais*, a partir de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari. À diferença desse registro, o que o presente trabalho leva a termo remete-se às contribuições de autores como Tournier (1967/2014, 1977; 2011), Hadot (1976) e Blanchot (1980/2006).

disciplina genuinamente pós-moderna. Tais elementos foram explicitamente reconhecidos por Binswanger, Boss e Holzhey-Kunz como sendo (1) a primazia da práxis clínica sobre a teoria, (2) a harmonia (*Einklang*) da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser-aí humano (Boss, 1957/1959) e, enfim, (3) à diferença do diálogo filosófico, que não pode ter nenhum efeito de cura, o reconhecimento de que somente o diálogo psicanalítico, porque assimétrico e, portanto, um “procedimento *sui generis*”, pode tê-lo (Holzhey-Kunz, 2014/2018). Não obstante, em seu retorno a Freud e, assim, à Análise freudiana, a Daseinspsicanálise distingue-se de modo crucial da Daseinsanálise, sobretudo quanto ao *desejo de ser* do ser-aí humano.

Ora, o desejo de ser do ser-aí humano implica que este, enquanto aí, ainda não é necessariamente no mundo — permanecendo, portanto, mera existência, ex-sistência ou existência sem ser — e que só o poderá ser quando, enfim, aceder ao ser-com. Este que não é pura e simplesmente “ser-em-comum”, algo dado ou assumido como dado na daseinsanálise, mas antes, conforme a expressão de Yannaras (2004/2011, p. 20; p. 21), “syn-ousia” ou “desejo pela vida-como-relação”; desejo que, como tal, implica que a “vida-como-relação” não é, de fato, algo dado, mas antes construído. Trata-se, pois, de um desejo fundante da própria experiência emocional ou ontológica de cada indivíduo e que o move no sentido de uma pulsão primária, ou de ser, anterior às pulsões de vida e de morte (Da Silva, 2024a), as quais, porém, só emergem porquanto aquela as possibilita; isso porque ela própria — a pulsão primária, ou de ser — pode ser inibida, sublimada ou transcendida, em cada caso concreto, tanto negativa quanto positivamente. Isso prova a irreduzibilidade das estruturas psíquicas e de personalidade à estrutura fundamental do ser-aí, isto é, ao ser-com os outros no mundo, porquanto só mediante a desconstrução ou a desintegração positiva daquelas se torna possível aceder a essa estrutura fundamental e isso tão somente na medida em que, no

sentido de Heidegger, a pergunta pelo sentido de ser deve motivar nosso Dasein. O que, por sua vez, pressupõe os diversos modos e as diversas formas como, na experiência cotidiana empiricamente construtora de cada um e de cada uma, um certo inconsciente se forja.

Sabemos com Freud que o Inconsciente reprimido se forma mediante a repressão e o recalque. Da mesma forma, hoje o sabemos, o Inconsciente não-reprimido, por sua vez, se forma a partir de outros mecanismos de defesa distintos da repressão; por exemplo, a rejeição e a recusa, além de outros mecanismos que estão na base do Inconsciente cindido, descoberto por Green e Zukerfeld & Zukerfeld, ou do Inconsciente amencial ou encravado, descoberto por Dejours e Laplanche. Caso em que, como o mostrou Dejours, uma tópica específica emerge para cada tipo de indivíduo porquanto este se coloca em um tipo determinado de experiência e como ele responde às pulsões e às demandas que nele têm lugar tão logo, de um modo ou de outro, seu inconsciente se forma. Quando, para efeito de uma sistematização dos inconscientes não reprimidos acima aludidos, ganham forma tanto aquilo que Green designou o segundo limite no aparelho psíquico quanto a descoberta do conflito ou da oposição entre o Ideal do Ego e o Ego Ideal nos sujeitos de matriz narcísica por Zukerfeld & Zukerfeld (2016). Isso, porém, não responde às demandas de um certo universo de pacientes, que podem ser descritos como não-neuróticos e não-narcísicos, aos quais reservamos a denominação Antinarciso, no sentido explicitado na introdução deste trabalho; pacientes em cujo aparelho psíquico prepondera um terceiro limite (Da Silva, 2023), que, por seu turno, faz emergir o que temos designado Inconsciente poético (Da Silva, 2024b). Esse é o inconsciente que, a nosso ver, prepondera nos sujeitos de AH/SD, autistas, desatentos e hiperativos entre outros.

Enfim, partindo do primado da práxis psicanalítica tal como legada por Freud e pelos primeiros psicanalistas, a Daseinspsicanálise se apropria de todos os avanços teóricos e de todas as conquistas

práticas que possam iluminar a clínica psicanalítica na época atual. Como sua contribuição própria, ela reivindica para si a determinação e a sistematização das matrizes edípica, narcísica e antinarcísica na conformação do aparelho psíquico singular, a partir de cada estrutura psíquica e de cada tipo psicose que, de um modo ou de outro, especificam aquelas matrizes e, assim, possibilitam a emergência dos inconscientes reprimido ou recalçado, cindido, amencial ou encravado e poiético. Este, descoberto a partir da investigação dos sujeitos designados antinarcisos ou, o que é o mesmo, neurodivergentes em geral e sujeitos de AH/SD em especial.

3 Práxis clínica

Do ponto de vista prático, mais rigorosamente, técnico, a Daseinspsicanálise se apropria do legado lacaniano segundo o qual a Psicanálise é um *tratamento modificador de estruturas* (Lacan, 1958/2016, p. 11), em especial daquelas que, inicialmente, Freud (1894/2023) designou *neuropsicoses de defesa*, e logo depois tão somente *psicose*. Contudo, a Daseinspsicanálise amplia o conceito destas para além das psicose ditas de transferência; isso a exemplo do que fizera o próprio Freud (1915/2010, p. 138ss) quando introduzira o conceito de psicose narcísicas — situação em que, na clínica atual, a Daseinspsicanálise distingue três tipos de psicose. A saber: as edípicas, fundadas no Édipo, que se conformam nas psicose de transferência já introduzidas pelo fundador da Psicanálise; as narcísicas, fundadas no Narciso, também introduzidas por Freud (1915/2010, p. 138ss), mas ampliadas por autores como Green, Laplanche e Dejours entre outros; enfim, as psicose antinarcísicas, fundadas no Antinarciso e introduzidas por Da Silva (2024b) para designar as afecções e o sofrimento psíquico específico de sujeitos neurodivergentes. Com isso, a própria noção da Psicanálise como um tratamento modificador de estruturas mostra-se ampliada,

caso em que a modificação em tela diz respeito à *desconstrução mesma de tais estruturas*, em outras palavras, nos termos de Dabrowski (1964/2016), à sua *desintegração positiva*.

Como fundamento a um tempo teórico e clínico da modificação, desconstrução ou desintegração acima aludidas, a Daseinspsicanálise introduz ainda o conceito de plasticidade das estruturas psíquicas (Da Silva, 2020; 2021). Tal plasticidade se apresenta em três níveis, a saber: o da plasticidade neural e neuronal, o da plasticidade libidinal e o nível propriamente dito da plasticidade das estruturas psíquicas, que, então, dependendo de cada caso em questão, permite levar a termo o tratamento psicanalítico no âmbito do que mais acima designamos *Análise freudiana* — nome que reivindica para si o legado completo de Freud e o de suas sucessivas ampliações, especialmente no que concerne às regras técnicas fundamentais da Psicanálise. Essas, porém, assumidas para além de sua compreensão meramente formal ou representacionista; por conseguinte, no âmbito em que, mais acima, se afirmou como a harmonia da práxis psicanalítica e do entendimento daseinsanalítico do ser-aí humano e como sua consequência técnica a mais crucial, em rigor, a assunção e o desenvolvimento da técnica psicanalítica como uma técnica ex-sistencial. É justamente aqui, nesse lugar ex-sistencial (Tournier), que afloram alguns dos maiores desafios da psicanálise hodierna, sobretudo no tratamento de neurodivergentes.

A partir desse fundamento, cabe aqui delinear uma diferença fundamental entre a desintegração positiva ora proposta e a formulada por Dabrowski. Embora Dabrowski (1964/2016, p. 13) afirme que as crianças tenham maior plasticidade que os adultos, e reconheça a plasticidade da capacidade para transformação mental como elemento da desintegração positiva (Dabrowski, 1964/2016, p. 14), ele não determina a natureza ou os tipos mediante os quais a plasticidade se apresenta; o que também o leva a tratar de modo ingênuo a desintegração positiva como se ela também não fosse um elemento

gerador de sofrimento psíquico inconsciente, sobrevalorizando assim seus aspectos conscientes e autoconscientes. Para nós, de certo modo, a desintegração positiva se constitui como um dos mecanismos da Psicanálise como um tratamento modificador, desconstrutor e reconstrutor de estruturas; razão pela qual ela se funda necessariamente na plasticidade das estruturas psíquicas, que, por sua vez, está fundada no que denominamos Inconsciente poético, isto é, criativo ou produtivo — algo igualmente deixado de lado por Dabrowski como se a criação fosse um processo apenas consciente ou autoconsciente.

Diante disso, duas situações se impõem, a saber, (1) a da pulsão em jogo no processo da modificação, desconstrução ou desintegração das estruturas em cada caso em questão e (2) a da angústia emersa com as defesas erigidas contra a pulsão em jogo em cada caso e o conseqüente destino desta. Distinguimos aqui três pulsões fundamentais, cada uma com uma natureza diversa das outras duas, no caso, a pulsão de vida e a pulsão de morte — estas consideradas por Freud como pulsões primordiais —, assim como, enfim, a que, em trabalhos anteriores, designamos pulsão primária (Da Silva, 2022; 2023; 2024a): esta, entendida como pulsão do ser ou, mais precisamente, como a pulsão da existência sem ser. A experiência clínica — de Freud aos nossos dias — tem demonstrado que a repressão às pulsões sexuais (no âmbito da pulsão de vida) produz o Inconsciente reprimido e, por conseguinte, o sujeito neurótico, em rigor, edípico; da mesma forma, a pulsão de morte, na medida em que funciona basicamente pela retirada da libido da pulsão de vida ou das pulsões sexuais, leva à destruição do próprio eu e, por isso, produz o Inconsciente amencial ou encravado próprio do sujeito não neurótico, mais precisamente, narcísico. À diferença destas, na pulsão primária estão em jogo a inibição, a sublimação e a transcendência, as quais, ao se mostrarem como mecanismo de defesa, destino ou libertação, produzem sujeitos de estrutura ambígua — não neuróticos e não narcisistas ou não edípicos

e não narcísicos — aqui designados antinarcisos. Estes, cada vez mais passíveis de verificação na assim chamada neurodivergência, em especial nos sujeitos de AH/SD, autistas, desatentos e hiperativos.

Para se determinar tais pulsões e as estruturas subjetivas que delas emergem, faz-se necessário investigar o tipo ou a natureza da angústia em cada caso em questão. A experiência clínica levada a termo pela Daseinspsicanálise demonstra que, mediante a determinação da natureza da angústia em jogo, de modo predominante, em tal ou tal indivíduo, torna-se possível determinar a estrutura psíquica e a pulsão que a engendra. De um lado a angústia de castração, resultante das defesas contra as pulsões sexuais, produz os sujeitos neuróticos ou edípicos; de outro, enquanto resultado da luta do eu [Ich, moi] contra a sua própria separação em relação ao Si mesmo que ele representa, a angústia de separação — via disrupção e desligamento da pulsão — produz os sujeitos narcisistas ou narcísicos. Por muito tempo estas duas formas da angústia pareceram ponto pacífico, se tratavam em geral de uma angústia neurótica de um lado e de uma angústia psicótica de outro; hoje, porém, essa distinção mostra-se por demais ingênua. Isso, em vista de que entrara em campo um sujeito bastante distinto do neurótico e do narcisista — isto é, do edípico e do narcísico —, em suma, o Antinarciso, cuja angústia apresenta traços tanto da angústia neurótica quanto da angústia psicótica, mas não se reduz a nenhuma destas. Trata-se, no Antinarciso, de uma angústia real — referida à falta e ao que nos escapa — ou seria uma angústia existencial, que se instaura no quadro de uma ex-sistência para a qual, malgrado seu, não há Outro, nem outrem? Porque sem Outro não há sujeito barrado ou cindido, edípico ou narcísico — o sujeito do inconsciente reprimido ou o do inconsciente encravado — e sem outrem tampouco haveria o sujeito imaginário, que angústia seria essa, que interpela o Outro em virtude do Nada de ser do sujeito que a encarna? Como lidar com esse sujeito, em especial no tocante ao seu processo de cura?

Em vista disso, a Daseinspsicanálise assume, enfim, de maneira respectiva, o entendimento-de-ser e a técnica analítica entendida como técnica ex-sistencial. Caso em que se apropria da “escuta ontológica” proposta por Holzhey-Kunz, aqui assumida como uma escuta da experiência emocional empiricamente construtora própria do analisante, escuta que só se faz possível porquanto o analista se apropria do “ver microscópico” (Bion), próprio do analisante, e se propõe a colaborar com ele em seu caminho de cura tal como o analisante o vê e o deseja. Quando, mediante a desconstrução de estruturas ônticas (psíquicas e de personalidade) e a reconstrução de estruturas ontológicas (de ser), a Daseinspsicanálise leva ao seu limite, logo, às últimas consequências, a desintegração positiva — proposta por Dabrowski — agora tomada como um elemento basal da técnica ex-sistencial, a um só tempo des-integrando certa estrutura patologicamente determinada e integrando outra, livre, autônoma e saudável. Isso, nos limites de cada matriz estrutural, a saber: edípica, narcísica e antinarcísica.

4 Considerações finais

A Daseinspsicanálise se constitui como a direção da Psicanálise que, sem prejuízo desta (concebendo-a de forma plural — heterodoxa — na teoria, mas a partir do primado da práxis e, portanto, concebendo-a de forma ortodoxa em sua prática clínica), assume para si a concepção do ser humano em sua globalidade como Dasein (ser-aí ou existência). Contudo, à diferença da Daseinsanálise, que se limita ao tratamento de perturbações do ser, próprio de cada ser-aí humano e, então, à investigação da estrutura do ser-aí em geral em cada ser-aí singular, no intuito de que este se posicione em relação a si mesmo ou se abra ao ser próprio e, então, a ele se aproprie, a Daseinspsicanálise consiste no tratamento das estruturas ônticas e ontológicas em sua dimensão patológica, de maneira a modificá-las no concernente ao que

nelas há de perturbador, assim como reconvertê-las, enquanto estruturas de base, ao pano de fundo a partir do qual o sujeito se afirma como tal (Da Silva, 2019a, p. 83ss; 2021, p. 73). Assim, a Daseinspsicanálise se abre à contribuição de tantos quantos possam iluminar a práxis psicanalítica a partir dos fatos da transferência e da resistência, bem como do Édipo, de Narciso e do Antinarciso e suas respectivas teorias.

Neste sentido, a Daseinspsicanálise assume para si certas contribuições de (1) Binswanger e (2) Boss, (3) Caruso e (4) Tournier, assim como de (5) Bion e (6) Holzhey-Kunz, além de (7) Heidegger, (8) Dabrowski e (9) Lacan. Isso, respectivamente, quanto: (1) à determinação da Psicanálise, como ciência empírica, enquanto fundada em uma experiência empiricamente construtora [*empirisch-konstruierende Erfahrung*]; (2) à harmonia intrínseca da psicanálise freudiana e do entendimento daseinsanalítico do ser-aí humano; (3) à técnica analítica concebida não só como técnica existencial, mas também, em rigor, (4) ex-sistencial; (5) à concepção da interpretação analítica como um “ver microscópico” dirigido à experiência emocional e aos seus diversos modos e níveis de elaboração; (6) à concepção da experiência psicanalítica como fundamentalmente emocional e, portanto, ontológica, relativa, pois, ao sentido de ser do ser-aí humano no concernente ao seu ser próprio, logo, à concepção da escuta psicanalítica como uma escuta ontológica e, enfim, (7) à interpelação acerca do que o destino de ser da angústia tem a ver com a Psicanálise ou, em outros termos, em que medida a Psicanálise assume para si o pensar do destino de ser em geral e, em vista disso, o destino de ser da angústia em especial. Caso em que (8) a Daseinspsicanálise se dá por tarefa a passagem da desintegração negativa, patologicamente determinada, à desintegração positiva, mediante a qual leva a efeito a desconstrução das estruturas psíquicas e à construção de cada Si mesmo como Ser-um-com-os-outros-no-mundo.

Isso como resposta e, portanto, cura [enquanto cuidado de si e cuidado do outro] da fratura originária a partir da qual cada Si mesmo veio a ser — em sua finitude e mortalidade — em relação à libido (9) concebida como o puro instinto de vida e assim como vida imortal, simplificada e indestrutível, que produz o ser sexuado e nele (então cindido ou fraturado) se põe como a memória inconsciente de seu Ser originário, ao qual o ser sexuado originariamente deseja retornar. Enfim, à diferença dos autores acima aludidos, para além de sua crítica ou sua limitação à representação e ao pensar abstrato, a Daseinspsicanálise assume explícita e fundamentalmente o *pensar em imagens* [ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖν; *Denken in Bildern; Think in images*] como seu paradigma epistêmico. Esse, explicitado em geral em outros trabalhos (Da Silva, 2018a; 2018b; 2019b), mas ainda a se explicitar no concernente à práxis daseinspsicanalítica em especial.

Referências

- BINSWANGER, Ludwig (1957). *Mon chemin vers Freud*. In *Discours, parcours et Freud*. Paris: Gallimard, 1970.
- BLANCHOT, Maurice. (1980). *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 2006.
- BOSS, Medard (1957). *Psicoanálisis y analítica existencial*. Barcelona: Ed. Científico-Médica, 1959.
- CARUSO, Igor A. La technique analytique en tant que technique «existentielle». In: *Acta psychotherap*, v. 8, n. 1. 1960.
- DABROVSKI, Kazimierz (1964). *Positive Disintegration*. Maurice Bassett, 2016.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Para introduzir o Antinarciso e a pulsão primária em psicanálise. In: *Guairacá Revista de Filosofia*, v. 40, n. 1, 2024a.
- DA SILVA, Manuel Moreira. *O Inconsciente poético – uma introdução*. [Work in Progress]. Guarapuava, 2024b.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Sobre o terceiro limite no aparelho psíquico ou a emergência do In-significante na clínica psicanalítica atual. In: *Guairacá Revista de Filosofia*, v. 39, n. 2, 2023.

- DA SILVA, Manuel Moreira. O Antinarciso ou o In-significante. Uma hipótese sobre a existência sem ser. In: RODRIGUES, Hermano de França *et al.* (Orgs.). *O inconsciente e suas letras: a Ars literária escuta as queixas da subjetividade*. João Pessoa: LIGEPSI, 2022.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Plasticidade das estruturas psíquicas e Daseinspsicanálise. In: *Guairacá Revista de Filosofia*, v. 37, n. 1, 2021.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Sobre a plasticidade das estruturas psíquicas. In: DA SILVA, Manuel Moreira; DOS SANTOS, Renato (Orgs.). *Da Consciência ao Inconsciente. Fenomenologias da experiência de Si*. Curitiba: CRV, 2020.
- DA SILVA, Manuel Moreira. De Freud a Heidegger e de volta: O nascimento de uma clínica daseinspsicanalítica. In: *Aoristo. International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, n. 4, v. 1, 2019a.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Pensar em imagens, pensar no Abrangente. In: *Eleuthería*, v. 4, 2019b.
- DA SILVA, Manuel Moreira. A concepção aristotélica do pensar em imagens. Notas sobre seu influxo na Lógica e na Metafísica. In: *Revista Húmus*, v. 7, 2018a.
- DA SILVA, Manuel Moreira. Syneidesis, para além da fragmentação do espírito: uma introdução à teoria do abrangente e do pensar em imagens. In: *Trans/Form/Ação*, v. 41, 2018b.
- FREUD, Sigmund (1894). As neuropsicoses de defesa. In: *Freud, Sigmund. Obras completas, vol. 3: Primeiros Escritos psicanalíticos [1893-1899]*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2023.
- FREUD, Sigmund (1923). “Psicanálise” e “Teoria da libido”. In: *Freud, Sigmund. Obras Completas. Volume 15. Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos [1920-1923]*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund (1915). *O inconsciente*. In *Freud, Sigmund. Obras completas, vol. 12: Introdução ao narcisismo; Ensaio de metapsicologia e outros textos [1914-1916]*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- HADOT, Pierre. Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin. In: PONTALIS, J. B. (Sous la direction de). *Narcisses*. Paris: Gallimard, 1976.
- HOLZHEY-KUNZ, Alice (2014). *Daseinsanálise*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

- LACAN, Jacques (1958). Construção do grafo. In: LACAN, Jacques (1958-1959). *O seminário. Livro 6. O desejo e sua interpretação*. Versão brasileira de Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Edição bilíngue. Trad. Domingos Lucas Dias. São Paulo: Editora 34, 2017.
- TOURNIER, Michel. *Je m'avance masqué. Entretiens avec Michel Martin-Roland*, Paris: Gallimard, 2011.
- TOURNIER, Michel (1967). *Sexta-Feira ou os limbos do Pacífico*. Trad. Fernanda Botelho. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.
- YANNARAS, Christos (2004). *Relational Ontology*. Transl. Norman Russel. Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2011.
- ZUKERFELD, Ruben; ZONIS ZUKERFELD, Raquel. *Procesos terciarios: de la vulnerabilidad a la resiliencia*. Buenos Aires: Lugar, 2016.

PARTE III

Adorno-Marcuse: consideraciones dialécticas acerca del narcisismo y la alienación en la filosofía

Fabrizio Fallas-Vargas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.12>

1 Introducción

En este trabajo se aborda la unidad tensional entre crítica y alienación que recorre a la Filosofía, como forma de saber (poder) disciplinar y como disrupción (in)disciplinar del esquema social y/o su racionalidad técnico-instrumental. En ese orden de ideas se rastrea el lugar paradójico de la filosofía dentro del conflicto social y los desafíos que enfrenta en términos de su banalización en formaciones

¹Miembro de GT Filosofía e Psicanálise de ANPOF. Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura con énfasis en Teoría Crítica de la Sociedad, por la Universidad de Costa Rica (UCR). Profesor investigador visitante en el Instituto de Estudios Latinoamericanos, Departamento de Historia y Filosofía, Universidad Alcalá de Henares (UAH), Madrid, 2014. Profesor Catedrático e investigador de la UCR – Universidad de Costa Rica, Escuela de Estudios Generales, Sección de Filosofía y Pensamiento. Profesor Catedrático y Coordinador de la Cátedra de Filosofía de la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR). Miembro de la Red Internacional de investigadores en Teoría Crítica (SETC) y del Grupo de Investigación en Subjetividade, Filosofia e Psicanálise (CNPq/UFMS). Líneas de Investigación: Dialéctica Negativa, Teoría Crítica de la Sociedad y Psicoanálisis. Ha publicado numerosos artículos, en los que articula sus líneas de investigación, en torno a sus aplicaciones en el ámbito da reflexión teórico-metodológica de la ciencia y la tecnología, la filosofía política, estética, ética y el legado del psicoanálisis dentro del universo analítico adorniano y la pedagogía. E-mail: fv.fabrizius@gmail.com

económico-sociales modernas. Se pondera, asimismo, la importancia de la categoría de totalidad que, en Adorno y Marcuse, resulta crucial para comprender desde una perspectiva dialéctica la relación sujeto-objeto, sus derivas estéticas, epistemológicas y políticas al interior de un sistema de dominación y que desde una perspectiva psicoanalítica destaca el lugar de la filosofía en la articulación conflictiva entre las exigencias del deseo [*Begierde*] y la mediación de lo real. También se explora, con Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno, la psicodinámica y función social del sujeto “integrado” y/o “normal” a dicho sistema, en orden a visibilizar la actualidad del planteamiento de ambos pensadores frankfurtianos y la potencia negativa de sus aparatos analíticos.

2 Filosofía como campo de despliegue paradójico

La filosofía, más que una “temática” constituye un “modo de comportamiento de la conciencia” debido su propia “conformación paradójica” en el que “es y no es una especialidad” al tiempo que la idea que se tiene de su objeto es que su campo de acción reflexivo y autopoiético comprende y excede en forma peculiar al de “las ciencias y las disciplinas singulares y positivas” (Adorno, 1983, p. 8) y, que, como lenguaje diferenciado — en una tradición que puede rastrearse hasta Platón y Heráclito — se caracteriza por condensar complejas estratificaciones conceptuales en su relación con la inmediatez de las “cosas singulares y dispersas” (Adorno, 1983, p. 39). Ello produce la apariencia de que la filosofía se aliena², en una forma inquietante e

² El momento de verdad, como diría Adorno, de este movimiento de la conciencia filosófica remite a la raíz latina “alienus” que designa una relación de pertenencia paradójica con “lo otro” que resulta extraña a las determinaciones tautológicas del principio identificatorio en torno a lo real. La filosofía expresa en forma peculiar (irreductible a una forma determinada del proceso de despliegue) el desgarramiento de lo existente en forma paradójica, toda vez que quiere aprehender la totalidad y a través del concepto le reconduce a la inteligibilidad, en lo que resulta afín al arte; al

inclusive rara u hostil, de la objetividad negativa, con relación a otras disciplinas que cumplen de forma eficiente el proceso de especialización y máxima productividad subordinada al *principio de intercambio* [Tausch]. Sin embargo, el carácter paradójico de la relación de la filosofía con su objeto es mucho más complejo. En efecto, la relación de extrañamiento resulta incompleta o abstracta para la dialéctica sin la *interpenetración* con el objeto (Adorno, 1986, p. 37), esto es, mediante una relación lógica de orden paradójico (Singer, 2000) en virtud de la cual, la articulación con la alteridad, en lugar de ser excluyente se expresa como campo de transformación y relacionamiento complementario: *sin subordinación*. Tal es el sentido de la *interpenetración productiva* al interior de la cual los términos de la relación dialéctica, lejos de renunciar a su especificidad diferenciada, se expresan en forma peculiar. En sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx (1973, p. 7) reconoce el mérito del idealismo, al conseguir formular el sujeto activo, pero también visibiliza su problema estructural, es decir, que el idealismo concibe al sujeto activo sólo en forma abstracta, esto es, sin advertir y en consecuencia sin ser capaz de explicar sus condiciones históricas y materiales de producción. En esa medida, dicho mérito del idealismo termina expresándose de forma *mistificada*³, y por lo demás, dirá Adorno, *narcisista* debido a su desvinculación con la matriz natural (Adorno, 2013, p. 186). En línea con ello, para los pensadores frankfurtianos, la absorción de la filosofía bajo los términos de una *tolerancia represiva* en términos marcusianos (Marcuse, 1970, p. 81) o, como sostiene Horkheimer (1974a, p. 280) a través de una postura servil, deriva precisamente en la borrada de la negatividad

tiempo que muestra su afinidad con las ciencias en la necesidad de sumergirse en lo real, que es precisamente lo que se pretende explicar (Assoun, 1978, p. 97).

³ En *Totem y tabú*, Freud (1991b, p. 79) interpreta el proceder de la filosofía bajo una lentilla idealista, a saber: la filosofía sería un producto animista que procede del cerebro. Sin embargo, a ello habría que replicar, incluso siendo justos con el idealismo, con Hegel (1991, p. 254), en la *Fenomenología del Espíritu*, en efecto: *pensar no es lo mismo que orinar*.

constitutiva de la filosofía a través de una reconciliación espuria con la realidad establecida en la que la filosofía pasa a ser hablada por lo que *es*⁴, en lugar de apuntar a lo que *no es*, al deseo (Assoun, 1978, p. 98), a la superación simbólica de lo dado:

[...] los conceptos elaborados por la filosofía *implican* subversión de la realidad política existente. ¿Qué significa «implicar»? El pensamiento filosófico es el pensamiento crítico: sus *conceptos* son *normativos*; sus definiciones son *imperativos* velados. Ya para Heráclito el *Logos es Ley*; y Platón elabora en la teoría de las Ideas como las Formas, no de una realidad dada, sino de una realidad *a ser obtenida*. Ser obtenida primeramente en el pensamiento: que sean realmente los hombres y las cosas, sus «conceptos», debe ser determinado por una compleja interacción de análisis «abstracto» y de síntesis: abstracto en tanto que el camino del pensamiento lleva fuera de lo inmediatamente dado, a lo que es «anunciado», «in-formado» *en* lo dado, como el *potencial* bloqueado y distorsionado de lo dado, como la *esencia*. En este sentido, la filosofía es teoría de la información, comunicación: toma las palabras ordinarias, proposiciones y gestos dados, como signos, símbolos de un significado, un mensaje no agotado, no expresado adecuadamente por el vocabulario establecido de las palabras, de significados, de «valores». En la medida en que la filosofía elabora los conceptos universales en contraste con la apariencia particular de las cosas, comunica no solo conocimiento sino también el *imperativo de actuar* según aquéllos. La universalidad del concepto contiene el mensaje de concretización: el «debe» está implicado en el «es» (Marcuse, 1979, p. 238).

Al aspirar lo *otro* de lo definido por lo que *es*, la filosofía, la dialéctica aspira a la transformación de la experiencia cotidiana: lo suyo no es lo *normal/posible*. No se trata de una experiencia desde afuera,

⁴ La tensión de razón y sinrazón en el espíritu hegeliano (Bloch, 1983,p. 341) que expresa esta situación de ofuscación en la historia de la filosofía es Sócrates, quien, sostiene Marcuse, consigue que la violencia inscrita en la coacción de la *polis* se convierta, mediante la apología de la obediencia civil, en autoridad filosófica y que con ello, determinase finalmente la irrelevancia de la realidad al decir que filosofía no es cosa de “esta vida” sino “que viene solo después de la muerte” (Marcuse, 1979, p. 37-38).

porque la matriz de sociabilidad que se expresa en el orden de lo político carece de exterior y la filosofía condensa materialmente su conflictividad. La dialéctica, sostiene Adorno (1969, p. 18), procede a “insistir en el carácter mediato de lo aparentemente inmediato y en las muchas facetas que se desarrollan en todos los estratos entre inmediatas y mediatas”. De ahí que el alcance de la filosofía reside en su potencia para constituirse en analítica de estructuras, procesos y lógicas subyacentes a la dominación y sus expresiones particulares en el orden social y al interior del sujeto. Pensar, de acuerdo con Adorno, conlleva la necesidad de un replanteamiento de la racionalidad en el que el abismo ominoso de la segunda naturaleza (la inmediatez hipostasiada de los datos) — que para el frankfurtiano sería la expresión filosófica de un ego-débil [*Ich-Schwäche*] — opaco al examen racional y a sus condiciones sociohistóricas de producción, debe ser penetrado y puesto en “movimiento” (Adorno, 2013, p. 223). En tal medida, para los filósofos frankfurtianos, resulta obligatorio el recurso tanto a Marx como a Freud para pensar al mundo y al sujeto moderno. El apego libidinal a la lógica de intercambio que determina una sensibilidad alienante y alienada se sigue de la internalización de una libido perversa que se opera dentro de una falsa totalidad (Adorno, 1981, p. 117) y que integra en forma deficitaria al individuo que debe aprender a experimentar lo que *es*, bajo los términos de identificación con una realidad reificada, una positividad [*Realität*] metafísica de orden sacrificial.

3 Elementos del narcisismo en la filosofía

Si el problema estructural que atraviesa a la filosofía es que trabaja con conceptos, en lo que se sumaría al proceder de las ciencias en su dimensión específicamente teórica (Freud, 1991a, p. 148), es importante traer a cuenta una reflexión acerca de los alcances y limitaciones que esta posee una vez que se ha tomado en consideración

la relación dialéctica de lo abstracto y lo concreto que también, tanto a la ciencia como a la filosofía interesan. Metodológicamente no es lo mismo asumir que lo abstracto y lo concreto son partes de una dicotomía como si se tratase de términos con existencia independiente, a subrayar su carácter dinámico en tanto que momentos de la realidad, entiéndase lo opuesto en sus momentos al interior del desarrollo de lo social, esto es, de la *realidad* como proceso histórico-material en *despliegue*. En cuanto al alcance, como sostiene Marcuse (1979), debe hacerse la pregunta acerca de la “relevancia de la realidad”, sin que por ello, haya de hacerse de ella un “universo transparente” que habría de ser captado “sin lagunas” por el pensamiento como sostiene Freud (1991a, p. 148) al intentar justificar la diferencia de la filosofía con relación a las ciencias. La crítica freudiana de la filosofía acierta, eso sí, en torno al procedimiento epistemológico de orden metafísico, independientemente de su criterio de ingreso (sea idealista o materialista), no obstante se mueve en forma restringida al concepto de *teoría tradicional*, cuya meta convergería a un “sistema universal de la ciencia” que abarcaría todos los objetos posibles (Horkheimer, 1974b, p. 222).

Determinar los límites de un concepto “movedizo” como el narcisismo (Cristóforo *et al.*, 2023, p. 141) es una tarea compleja y en tal medida la ubicación de la filosofía como una expresión ligada genéticamente al narcisismo primario, con recurso a la *Introducción del Narcisismo* (Freud, 1992a), como una deriva del pensamiento animista caracterizado por la mágica creencia en las palabras y la omnipotencia del pensamiento que pasaría sin mediación del acto de desear a la realización del deseo (Cristóforo *et al.*, 2023, p. 145) y, en la estructura desarrollada que entiende la filosofía como “edificio doctrinal completo y acabado” (Freud, 1992b, p. 37), como ha ensayado Assoun (1978, p. 100), resultaría por definición en concebirla como un mero producto de la actividad introspectiva (Freud, 1992c), proyectada sobre

el ámbito de la cultura, como se desprende de la lectura freudiana del quehacer filosófico.

Sin embargo, el propio Freud (1991a) confiesa no comprender la dialéctica hegeliana, lo que inhabilita *ab initio* que consiga elaborar en forma adecuada la teoría del fetichismo de la mercancía en Marx — y dicho sea de paso, con Lacan, lo que impide a Freud, reconocer la ubicación del *síntoma* por parte del filósofo alemán — (Žižek, 2003, p. 35; Ramírez, 2022). Al interior del capitalismo tardío, la retracción de la libido sobre sí mismo que acaba fetichizando más bien a la *communis opinio*, no tiene su sanción en los complejos edificios filosóficos sino que se expresa en la psicodinamia del sujeto sometido a la autoridad de lo existente. Ciertamente, la filosofía, convertida en apologética acaba por renunciar a la primacía del objeto, con lo que el *dictum* de Freud se cumpliría en sentido estricto y resultaría, de acuerdo con Adorno en un “sistema demencial” (Adorno, 2009, p. 9).

No obstante, los pensadores frankfurtianos consideren estratégica la articulación dialéctica de la filosofía con el psicoanálisis y las ciencias sociales (Fallas-Vargas, 2024, p. 171), sin dejar de tener claro que la arquitectura categorial misma de la psicología, incluido el psicoanálisis, tiene, al igual que la filosofía, una génesis sociohistórica, al interior de procesos de (re)producción del orden y la estructura económico-social (Foucault, 1999, p. 199). Más allá de la idea de coincidencia de razón y realidad postulada por Hegel, la filosofía continúa viva en tanto que expresión de la tensión/desgarramiento [*Zerrissenheit*] sujeto-objeto, esto es, en tanto que negatividad:

Según la definición de Hegel, “el pensamiento en verdad, es esencialmente la negación de lo que está inmediatamente ante nosotros”. ¿Qué entiende él por “negación”, esta categoría central de la dialéctica? Incluso los conceptos más abstractos y más metafísicos están, en Hegel, saturados de experiencia; la experiencia de un mundo en el cual lo irrazonable se vuelve razonable y, como tal, determina los hechos, de un mundo en el que la no-libertad es la condición de la libertad y la guerra, garante de la paz. El mundo se contradice. El

sentido común y la ciencia se desembarazan de esta contradicción; pero el pensamiento filosófico comienza cuando reconoce que los hechos reales no corresponde a las nociones impuestas por el sentido común y por la razón científica — brevemente, cuando se rehúsa a aceptarlos. En la medida en que estas nociones eluden las necesarias contradicciones que constituyen la realidad, se abstraen del proceso mismo de la realidad. Pero la negación que la dialéctica aplica a estas nociones no es solamente la crítica a una lógica conformista que niega la realidad de las contradicciones; es también una crítica al estado de cosas existente llevada a su propio terreno, una crítica al sistema de vida establecido que reniega sus propias promesas y de sus propias posibilidades (Marcuse, 1988, p. 137).

No se trata de una dicotomía, sino de una unidad tensional, no se trata un movimiento lógico-metafísico, sino que es social, habida cuenta de que es el campo de lo social en donde se expresa la razón o la irracionalidad del pensamiento asumido como “normal”. De acuerdo con Adorno (2009, p. 109), el *sensus communis* se encuentra configurado por una sociedad demencial y psicopatógena, desde/en la que se expresa en forma peculiar como “punto de vista”, la “verdad” del sistema que se define no por su apego a la evidencia, sino en forma arbitraria mediante la obturación de lo no-idéntico. De forma narcisista el sujeto fracturado procede a identificarse con una esfera de autoridad omnímoda e hipostasiada cuyos poderes insondables asume como fuentes sancionadoras y verificadoras de toda realidad posible, y que a su vez, le otorgan carácter, le proveen una máscara o lugar social (Adorno, 2019, p. 160), y a su vez, de una sensación ideológica de libertad, autonomía y poder. Se trata, en todo caso de una subjetividad espuria al interior de matrices de sociabilidad que expresan la dominación social, y que se niega a salir de sí misma, esto es, manifiesta una resistencia a la realidad objetiva como una conciencia reificada, en donde lo objetivo cosificado es hecho a la inmediatez de su conciencia que condensa la *tolerancia represiva* (Marcuse, 1995, p. 254) dentro de un régimen “policial” en el que sujetos “racionales”, normalizados, “deciden” formar (Rancière, 1996, p. 43) consensos fetichizados. Así, el

sujeto (y su componente somático) deviene una cosa controlable, remite a una episteme preformada y monádica. En la relación de conocimiento [(+/-)sujeto↔objeto(+/-)] que es *mediación*, se produce la apertura del sujeto a lo no idéntico, y esto es, de acuerdo con la *Dialéctica Negativa*, definido en los términos de una *relación de interpenetración* que resulta opaca a una filosofía que sería por entero replicable en su despliegue por un robot ¿Acaso una genial anticipación adorniana de la inteligencia artificial en el campo del aprendizaje y reflexión propios de la filosofía?

Al respecto sostiene Adorno (1966, p. 38) en su texto original:

Aus einigem Abstand wäre Dialektik als die zum Selbstbewußtsein erhobene Anstrengung zu charakterisieren, sie sich durchdringen zu lassen. Sonst degeneriert das spezialisierte Argument zur Technik begriffsloser Fachmenschen mitten im Begriff, so wie es heute in der von Robotern erlernbaren und kopierbaren sogenannten analytischen Philosophie akademisch sich ausbreitet⁵.

4 Consideraciones Finales

Partiendo de la paradoja, los conceptos de *alienación* y *narcisismo* con relación a la Filosofía en Adorno y Marcuse, se torna posible pensar la relación sujeto-objeto bajo los términos de una inversión dialéctica de lo racional, lo real y lo normal tomando en consideración el despliegue de sus componentes materiales, libidinales y simbólico-culturales. Ello implica que a través de una transfiguración de la relación sujeto-objeto desde la negatividad, el pensamiento dialéctico

⁵ En la traducción al castellano de J.M. Ripalda, advierte el filósofo frankfurtiano: “Tomando cierta perspectiva, la dialéctica debería ser definida como el esfuerzo, elevado a la autoconciencia, de dejarse penetrar por entero. De otro modo el argumento especializado degenera en la técnica de especialistas irracionales en medio del concepto; no otra cosa es lo que hoy se propaga académicamente bajo el nombre de una filosofía analítica, que puede ser aprendida e imitada por robots” (Adorno, 1986, p. 37).

“en cuanto crítica del sistema, trae a la memoria lo que pueda haber fuera de él; y la fuerza que libera en el conocimiento el movimiento dialéctico es la que protesta contra el sistema” (Adorno, 1986, p. 39). Dicha transfiguración tiene su expresión en la subjetividad no identificatoria al interior de la falsa totalidad, del contexto general de ofuscación en el que la producción social del dolor resulta reificada en forma irracional. En última instancia se busca, mediante la problematización que realizan ambos pensadores frankfurtianos de la *alienación* y el *narcisismo*, reposicionar la función del pensamiento desde/en la experiencia abismática de des-identificación, que implica ese “*echarse a fondo perdido en los objetos*” que, de acuerdo con Adorno (1986, p. 40) constituye una *conditio sine qua non* de todo conocimiento que sea fructífero: “*El vértigo que da es index veri; el shock de lo abierto es negatividad, su revelación necesaria dentro de lo seguro y siempre igual, falsa solo para lo que es falso*”. Se trata en toda regla, de dinamizar en forma inmanente los elementos supresores de la filosofía en tanto que tautología de lo existente, al tiempo que saturarlos de concreción como vectores necesarios para un modelo de negación.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Negativo Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1966.
- ADORNO, Theodor W. *Dialéctica Negativa*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Taurus, 1986.
- ADORNO, Theodor W. *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Trad. Roberto J. Vernengo. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- ADORNO, Theodor W. *Introducción a la dialéctica*. Trad. Mariana Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- ADORNO, Theodor W. Opinión, locura, sociedad. Trad. Jorge Navarro Pérez. In: TIEDEMANN, Rolf; ADORNO, Gretel; BUCK-MORSS, Sussan; SCHULTZ, Klaus (Ed.). *Crítica de la cultura y Sociedad II*. Obra completa, 10/2. Madrid: AKAL, 2009.

- ADORNO, Theodor W. ¿Para qué aún la filosofía?. Trad. Jorge Navarro Pérez. In: TIEDEMANN, Rolf; ADORNO, Gretel; BUCK-MORSS, Sussan; SCHULTZ, Klaus (Ed.). *Crítica de la cultura y Sociedad II*. Obra completa, 10/2. Madrid: AKAL, 2009.
- ADORNO, Theodor W. *Sobre la teoría de la historia y de la libertad (1964-1965)*. Trad. Miguel Vedda. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2019.
- ADORNO, Theodor W. *Terminología Filosófica*. Vol. I. Trad. Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Taurus, 1983.
- ADORNO, Theodor W. *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1981.
- ASSOUN, Paul-L. (1978). Freud: a filosofía e os filósofos. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.
- BLOCH, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- CRISTOFANO, Helgis; DOMINICANO, João F.; NAKASU, Maria; GARGANO, Rafael; PROPHETA, Roberto; MANZI, Ronaldo; CARNEIRO, Silvio. Narcisismo: identidade e diferença: uma unidade em tensão. In: SAFATLE, Vladimir; SILVA, Nelson da; DUNKER, Christian (Orgs.): *Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- FALLAS-VARGAS, Fabrizio. Notas sobre epistemología, dialéctica y sociedad en la Teoría Crítica de la Sociedad. In: FREITAS PINTO, Weiny César; SEVERO, Daniel; ENTRUDO, Paula Mariana. *Recepção filosófica da Psicanálise e outros estudos de Ciências Humanas*. Rio de Janeiro: Multifoco: 2024.
- FOUCAULT, Michel. Filosofía e psicología (1965). In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Problematização do sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*. Vol. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo (1914). Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XIV. Trad. José L. Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1992a.
- FREUD, Sigmund. El yo y el ello (1923). Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XIX. Trad. José L. Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1992b.

- FREUD, Sigmund. Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924]). Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XIX. Trad. José L. Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1992c.
- FREUD, Sigmund. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1993[1932]). Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XXII. Trad. José L. Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1991a.
- FREUD, Sigmund. Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. Sigmund Freud. *Obras Completas*, Tomo XIII. Trad. José L. Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1991b.
- HEGEL, Georg W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Rescate, 1991.
- HORKHEIMER, Max. La función social de la filosofía. In: *Teoría Crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 1974a.
- HORKHEIMER, Max. Teoría Crítica y teoría tradicional. In: *Teoría Crítica*. Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Buenos Aires: Amorrortu, 1974b.
- MARCUSE, Herbert. El hombre unidimensional. Trad. Antonio Elorza. Madrid: Planeta-De Agostini, 1995.
- MARCUSE, Herbert. La relevancia de la realidad. Trad. Carmen García-Trevijano. In: Charles J. Bontempo y S. Jack. Odell (eds.): *La lechuza de Minerva ¿Qué es filosofía?* Madrid: Cátedra, 1979.
- MARCUSE, Herbert. Nota sobre la Dialéctica. Trad. Osvaldo A. Ardiles. In: Osvaldo Ardiles. *El exilio de la razón*. Córdoba: Sils-Maria, 1988.
- MARCUSE, Herbert. Repressive Tolerance. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press: 1970.
- MARX, Karl. Tesis sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Completas*, Tomo I. Moscú: Progreso, 1973.
- RAMIREZ, Fernando. Fundamentos de la invención del síntoma en Marx: fetichismo y plusvalor. In: XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2022.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

SINGER, Flora. La paradoja y lo negativo. Aportes epistemológicos para la Psicopatología Fundamental. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, v. III, n. 1, 2000. Disponible en: www.scielo.br/j/rlpf/a/xdmmh7HVX9hnJjN56G4NZKc/?format=pdf. Acceso: 21 mar. 2023.

ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.

Fantasia e sexualidade: a crítica ao princípio de desempenho em Herbert Marcuse

Ciro Augusto Mota Matias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.13>

1 Introdução

“Eu queria que essa *fantasia*² fosse eterna, quem sabe um dia a paz vence a guerra e *viver será só festejar*” (Bamdamel, 1991, destaques nossos). As palavras em destaque nos versos da canção do compositor Evandro Elias, que ainda anima carnavais e embala momentos de lazer, reforça, como veremos, a compreensão do filósofo alemão, radicado nos EUA, Herbert Marcuse a respeito do conceito psicanalítico da fantasia.

Marcuse, ao desenvolver uma interpretação filosófica do pensamento freudiano, identificou na fantasia uma função crítica que ensaja pensar a possibilidade da superação do princípio de realidade repressivo, ou seja, vislumbra a efetividade histórica de um princípio de realidade não repressivo.

¹ Professor de Filosofia na SEDUC-CE e doutorando em Filosofia na UNIFESP.

E-mail: ciro.matias@unifesp.br

² O termo fantasia, na letra da canção, se refere aos adereços carnavalescos, aos adornos utilizados pelos foliões para representar uma imagem diferente da realidade. O termo fantasia, nesse sentido, também nos é útil na compreensão do conceito psicanalítico e a interpretação marcuseana na identificação entre fantasia e imaginação, que como parte da estrutura do aparelho psíquico representa a realidade a partir dos seus próprios critérios e em oposição à realidade estabelecida.

Assim, a fantasia, como parte da estrutura psíquica que preserva uma maior liberdade em relação ao princípio de realidade estabelecido, que institui as restrições às satisfações pulsionais para a garantia do progresso civilizatório, opera com relativa autonomia na dinâmica psíquica e expressa o passado arcaico da experiência humana sob o domínio do princípio de prazer.

Veremos, então, como se estabelece a estrutura repressiva da psique e como a fantasia, com maior independência frente a repressão pulsional e aliada à sexualidade, assume uma função crítica de denúncia do princípio de realidade repressivo e anuncia a possibilidade de libertação, lançando mão da arte como linguagem que rompe a redoma da realidade organizada sob a perpetuação do progresso na dominação.

2 Fantasia em Freud e Marcuse

O conceito de fantasia em Herbert Marcuse vai além do que foi fixado pela tradição filosófica, que a relegou ao descrédito ante a definição da realidade, confinando-a à ilusão e a uma condição de inferioridade em relação às operações organizadas pela razão. Assim, o conhecimento, a política e a ética, portanto, a esfera da cultura, se normatiza pelo crivo da razão; não obstante a diversidade de teorias desenvolvidas ao longo da História da Filosofia e a oposição, algumas vezes conflitiva e outras vezes conciliada, entre sensibilidade e razão, esta prevaleceu na definição da verdade, da justiça e do bem.

Nessa hierarquia de categorias que operam na definição da realidade, a primazia da razão se coloca, a depender da corrente filosófica, como ordenadora das percepções sensíveis para a validação da representação do fenômeno dado ou a ideia como resultado da capacidade inata da razão de conhecer e definir a verdade. Nesse contexto, a teoria psicanalítica freudiana, na sua formulação do processo constitutivo da civilização humana e do indivíduo, se insere

na tradição filosófica na medida em que a teoria psicológica concebe uma teoria da civilização, portanto, a psicologia individual é a psicologia do gênero, assim, o biológico é desindividualizado e seu processo se amalgama na psicologia do gênero, ou seja, como processo histórico.

O dinamismo da constituição do indivíduo e da civilização deriva da luta entre as pulsões primárias, de tal maneira que as implicações da metapsicologia freudiana, ao estabelecer uma ligação entre a matéria orgânica e inorgânica no conflito entre a pulsão de vida e morte na manifestação da estrutura mental, não só submete o processo biológico às condições histórico-sociais, como contém implicações ontológicas, inserindo-se no contexto da tradição filosófica ocidental, como afirma Marcuse (2009, p. 105), no *Interlúdio Filosófico de Eros e Civilização*:

[...] a teoria de Freud contém certas hipóteses sobre a estrutura dos principais modos de ser: contém implicações *ontológicas*. Este capítulo tenta mostrar que essas implicações são mais do que formais — que pertencem ao contexto básico da Filosofia ocidental.

A ontologia tradicional concebe o *logos* que se estabelece a partir da cisão entre corpo e mente, desejo e razão, fantasia (imaginação) e realidade, definindo a primazia dos segundos em detrimento dos primeiros. Marcuse, ao analisar filosoficamente a metapsicologia freudiana e a sua teoria ontogenética e filogenética, respectivamente a constituição psíquica do indivíduo e da civilização, compreende o *logos* como o princípio de realidade que governa o mundo e subjuga a força vital de *Eros*.

Assim, o processo de constituição do indivíduo, o *principium individuationis*, e da civilização, segundo Freud, se estabelece por meio da repressão pulsional, ou seja, a condição para o progresso civilizatório é o adiamento ou a interdição do livre fluxo dos desejos. O *ego* unificado sob o princípio de prazer, que consiste na dinâmica

mental em evitar o desprazer e buscar o prazer, é cindido pela emergência do princípio de realidade, que prevalece e modifica o princípio de prazer.

A prevalência do princípio de realidade é o que estabelece o ordenamento das pulsões primárias para alcançar o objetivo da obtenção do prazer mediante o adiamento ou obliteração das possibilidades da fruição do prazer de forma livre, sendo a repressão pulsional a condição *sine qua non* do progresso civilizatório. A substituição da prevalência do princípio de realidade sobre o princípio de prazer se deve ao conflito entre as aspirações da satisfação pulsional e o mundo externo; em outras palavras, na incapacidade da realidade externa em atender as demandas da dinâmica interna dos desejos.

Sob o domínio do princípio de prazer, a fluidez da energia pulsional se realiza plenamente. Entretanto, os indivíduos e seus mais variados estímulos internos e externos no movimento do desejo, tais como a fome ou o desejar sexualmente um outro corpo, estabelecem uma relação com a realidade exterior; de tal maneira que a fome para ser saciada precisa da disponibilidade do alimento, assim como o prazer proveniente do contato com um corpo depende da disponibilidade e consentimento do objeto desejado.

Assim, seja pela escassez na produção de alimentos, dadas as condições rudimentares da produção material dos bens necessários para a reprodução da vida; seja pela concorrência entre indivíduos pelo desfrute de um mesmo corpo, a autopreservação do organismo diante das dificuldades do mundo externo em garantir a livre gratificação torna-se ineficaz e perigosa. Então, o princípio de prazer é inibido e substituído pelo princípio de realidade, que continua a operar com a intenção de obter prazer, mas de forma modificada pela repressão. De forma tal que o princípio de realidade ordena as pulsões para fins úteis ao progresso civilizatório, adiando a gratificação ou estabelecendo interditos que desviam o livre fluxo do desejo ou a substituição do objeto originário.

Desse modo, o processo civilizatório se estabelece por meio da repressão pulsional e a conseqüente prevalência do princípio de realidade, no qual o indivíduo resulta do conflito entre os desejos e a (in)capacidade de realização por parte da realidade. Com isso, os mecanismos de repressão se estruturam na psique no ajustamento da economia da energia pulsional visando o estado de constância, ou seja, a tendência de estabilidade em relação aos sentimentos de prazer e desprazer.³ Portanto, o trabalho do aparelho mental se destina a reduzir a quantidade de excitação.

O surgimento do princípio de realidade estabelece uma cisão no tipo de pensamento, um tipo suscetível à realidade e um outro que permanece livre da realidade e submetido ao princípio de prazer. O escoamento alucinatório de modo direto e involuntário é substituído por caminhos associativos que estruturam a relação lógico-causal e a representação das coisas, um processo secundário indissociável do primário, mas que subjugava este. Dito de outra maneira, a unidade do Eu-prazer, sob o comando do princípio de prazer, com o advento do princípio de realidade se desdobra no Eu-realidade, a consciência da vida e da sociedade. Assim, os elementos derivados do domínio do princípio de prazer, como o sonho e alucinações são tomados como irrealis pelo crivo e domínio do Eu-real, sob as coordenadas do princípio de realidade.

Uma tendência geral de nosso aparelho psíquico, que pode ser relacionada ao princípio econômico da poupança de gastos, parece manifestar-se no tenaz apego às fontes de prazer disponíveis e na dificuldade em renunciar a elas. Com a introdução do princípio de realidade, dissociou-se um tipo de atividade de pensamento que permaneceu livre do teste da realidade e submetida somente ao princípio de prazer. É a atividade da *fantasia*, que tem início já na

³ Para uma melhor compreensão do Princípio de Constância, sugerimos a leitura da obra de Freud, *Além do Princípio de Prazer*, e do Luiz Alfredo Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente*.

brincadeira das crianças e que depois, prosseguindo como *devaneio*, deixa de lado a sustentação em objetos reais (Freud, 2010, p. 85).

2.1 Marcuse e a potência do fantasiar

Marcuse, no capítulo *Fantasia e Utopia*, de *Eros e Civilização*, a partir da descrição de Freud da prevalência do princípio de realidade em *Two Principles of Mental Functioning*, vai enfatizar a função crítica da fantasia e seu potencial de negação do princípio de realidade repressivo. O domínio do princípio de realidade opera na dinâmica psíquica uma cisão, na qual o monopólio da noção de realidade, a organização da definição dos valores ordenadores do real e seus limites de alteração estão subordinados ao próprio princípio de realidade. A outra parte da estrutura psíquica é relegada ao inconsciente e opera a partir dele, nela prevalece o domínio do princípio de prazer.

A função crítica da fantasia consiste no papel que desempenha na estrutura mental, na medida em que estabelece uma relação entre as camadas mais profundas do inconsciente e os mais elevados produtos da consciência, ou seja, como linguagem artística. A camada do inconsciente preserva um grau de independência em relação ao princípio de realidade, essa liberdade requer o preço de descrédito dos produtos da sua dinâmica psíquica, assim a operação do inconsciente e da fantasia que elabora a partir dele deriva a irrealidade, a impotência de definição e ordenamento da realidade, é relegada ao jogo e quimera.

Assim, a razão prevalece como útil e a fantasia como inútil. Entretanto, o inconsciente preserva a memória coletiva e individual reprimida pelo processo civilizatório, as imagens tabus da liberdade estão resguardadas na camada psíquica que detém autonomia frente ao princípio de realidade, de tal maneira que a fantasia resgata essas imagens ao transformá-las na consciência pela expressão artística. Nisso reside, segundo Marcuse, a contribuição inovadora de Freud em relação ao reconhecimento da fantasia como processo de pensamento na produção de valores de verdade e leis próprias, que seja a sua

conexão com o princípio de prazer: “a contribuição original de Freud reside na tentativa de demonstrar a gênese desse modo de pensamento e sua conexão essencial com o princípio de prazer” (Marcuse, 2009, p. 133).

Um ponto importante a se deter na análise marcuseana da fantasia é a sua relação entre o indivíduo e o gênero humano, na medida em que o acesso ao passado sub-histórico reprimido no inconsciente reveste a fantasia (imaginação) do vislumbre da reconciliação do indivíduo com o todo. O domínio do princípio de realidade na formação do indivíduo estabelece uma cisão no aparelho psíquico, como já visto.

Para Marcuse, a dinâmica da estrutura do aparelho psíquico sofre alterações nos processos históricos. Assim, para melhor compreensão da formação das estruturas sociais de dominação correspondentes ao princípio de realidade repressivo, é que o autor de *Eros e Civilização* adiciona uma terminologia própria para identificar a forma histórica do princípio de realidade, o qual incorpora um sistema de instituições e valores que orientam a vida social e individual sob a lógica da exploração e dominação da natureza e do próprio homem, que seja, o “princípio de desempenho”.

Assim, o autor visa superar uma compreensão reificada do princípio de realidade, cujo caráter histórico, na formulação freudiana a-histórica, assume uma condição natural. Com essa formulação, Marcuse distingue a repressão necessária para a constituição e manutenção da civilização da repressão histórico-social, a “mais-repressão”. Então, o progresso sob o princípio de desempenho é um desdobramento histórico da cisão da unidade originária sob o princípio de prazer, no qual o ego do prazer é cindido e forjado no conflito em se perceber como organismo independente (individual) em oposição aos outros indivíduos, assim como pertencente a uma série de gerações e com o próprio mundo. O indivíduo percebe o tempo, as gerações, aqueles que se foram e os que virão, assim como a luta pela existência

na relação com os outros indivíduos e com a realidade que o cerca, de tal modo que o princípio de desempenho se desenvolve a partir desse conflito, estabelecendo, portanto, uma reciprocidade dialética, uma independência e interdependência entre a interioridade do indivíduo e a exterioridade.

Essa longa exposição serve como subsídio para que retornemos ao aspecto conciliador da fantasia, em sua autonomia frente ao princípio de realidade repressivo, que visa restabelecer a unidade entre o indivíduo e o gênero. A fantasia aciona o reprimido e vislumbra em sua formulação independente seus próprios valores que negam o princípio de realidade repressivo, de tal maneira que a imaginação ganha forma e estabelece um universo de criação, de produção e percepção, ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, na criação artística. O retorno do reprimido na arte é a expressão da harmonia entre sensualidade e razão, na qual reside a função crítica da fantasia, no resgate do passado reprimido, denuncia o presente repressivo e vislumbra o futuro de libertação.

A arte, como produtora de percepções e compreensões de uma dada realidade que envolve um universo subjetivo e objetivo, nos leva à análise da forma estética, na qual se harmonizam a sensualidade e a razão. A imaginação na produção artística molda o conteúdo da memória reprimida e revela a promessa traída de felicidade e liberdade. A fruição estética no prazer absolve o conteúdo arquetípico da não-liberdade, a tragédia grega na qual o destino se impõe e nos revela a função dupla da arte em negar a realidade e reconcilia-la, em acusar os males deste mundo e absolvê-los; isso, pelo efeito catártico que a forma estética desempenha na sua fruição.

A realidade representada em padrões estéticos subverte a realidade de tal modo que “o poeta é um fingidor, finge tão completamente que chega a fingir que é dor, a dor que deveras sente” (Pessoa, [19--], n.p.), ou seja, o estilo da narrativa, a métrica e os traços do pincel no cânhamo ou a harmonia dos sons assumem um semblante

de realidade que ao mesmo tempo em que a representa, a nega. De tal maneira que o parricídio e o incesto de Édipo são redimidos pela forma estética do trágico, a subtração da escolha e a imposição da natureza à vida redimem o crime e, assim, o que seria um horror se converte em beleza pela experiência da fruição estética, em que denuncia a não-liberdade e infelicidade, mas reconcilia-se no prazer e beleza da forma estética.

Esse caráter duplo da arte manifesto pela forma estética mantém uma função crítica na medida em que expressa a negação da não-liberdade. Marcuse, ancorado na estética adorniana, entende a autenticidade da arte em sua capacidade de revelar os conteúdos da negação da não-liberdade, sobretudo na realidade organizada sob o crivo do princípio de desempenho e sua tendência de administração total da vida, na qual a consciência de liberdade se amolda num estado de não-liberdade. Nessa condição, o caráter crítico e de negação da arte deve anular a reconciliação e manter-se como negação, para isso, o retorno do reprimido deve manifestar a fluidez da criação imagética, assumir uma forma menos sublimada de criação e negar a reconciliação. Marcuse (2009, p. 136) identifica essa possibilidade nos surrealistas:

A arte somente sobrevive na medida em que se anula, na medida em que poupa a sua substância mediante a negação de sua forma tradicional e assim se negando à reconciliação; quer dizer, na medida em que se torna surrealista ou atonal.

Em Freud, pela necessidade do progresso civilizatório, impõe-se a quebra da unidade entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, com a prevalência deste, que ordena a realidade e os valores de verdade por meio da repressão pulsional, relegando a experiência da liberdade e prazer sob a unidade originária a um passado sub-histórico do gênero humano e do indivíduo, submerso no inconsciente. A fantasia acessa esse conteúdo e, nas manifestações menos

sublimadas, estabelece um fluxo da consciência a partir da “irrealidade”, do “devaneio”.

Marcuse supõe que nisso reside a relação entre Fantasia e Eros, na medida em que a reivindicação do prazer e da gratificação remonta a um passado de unidade e integração total do gênero humano. Indo, com isso, além do próprio princípio de realidade e, assim, além da repressão e do próprio indivíduo.

O elemento erótico da fantasia almeja uma realidade que se opõe ao princípio de realidade, o conteúdo da fantasia desempenha uma função única no aparelho psíquico. Esse caráter revolucionário foi identificado pelos surrealistas, na medida em que reconhecem o valor de verdade da imaginação e reivindicam a libertação frente à realidade repressiva.

Na tese freudiana, que implica a compreensão da natureza da civilização, na qual a forma de libertação seria utópica, pois exigiria um retorno ao passado sub-histórico, e o futuro das reivindicações da fantasia seriam quimeras irrealizáveis, a fantasia emerge das profundezas do inconsciente e do passado, anunciando o que pode ser. Nisso reside a sua função crítica.

“A luta do homem contra o poder é a luta da memória contra o esquecimento”, nos adverte Milan Kundera (1978, p. 2), e a fantasia anuncia a possibilidade de um futuro diferente do que está estabelecido, ao expressar a gratificação do passado, denuncia a repressão desnecessária, que se impõe como perpetuação da dominação, e vislumbra o futuro da emancipação na reconciliação do homem consigo mesmo e com a natureza externa, na medida em que as conquistas do presente podem nos pôr a questão fundamental para a libertação: a organização consciente das conquistas da civilização para a garantia da vida, para que tenhamos vida em abundância na gratificação, ou seja, na eliminação da mais-repressão.

Assim, a fantasia, por meio da linguagem artística, é a “grande recusa”, o protesto contra a repressão e o anúncio da possibilidade de

um princípio de realidade não repressivo. “Enquanto houver espaço, corpo, tempo e algum modo de dizer não, eu canto” (Belchior, 1978).

3 Considerações finais

Somos confrontados com a realidade no nosso cotidiano, a vida adulta nos traz a responsabilidade e com isso a preocupação em nos mantermos vivos, de cuidarmos do lar e das contas a pagar, das quais advém a necessidade da labuta, do trabalho, “do suor do teu rosto, comerás o teu pão” (Gn. 3,19), embora do pão nosso de cada dia quem mais produz riqueza é quem menos tem pão na mesa. A vida é a luta pela existência, na qual a organização da vida em sociedade e as relações sociais estabelecidas para a produção da riqueza se dão sob a ordem da exploração de homens e mulheres e da natureza.

As instituições políticas e sociais que moldam a vida e a consciência, que gerenciam o tempo e o que devemos fazer, que tecem os valores que orientam nossa percepção do mundo e como nos fazemos nesse mundo, lançam mão dos mecanismos de controle para a perpetuação da dominação, a tendência da administração total da vida, de tal maneira que os indivíduos se percebem livres na não-liberdade, se satisfazem no supérfluo do consumo, seja de mercadorias ou de si mesmos (a superexposição da cultura digital e seus custos monetários, sociais, políticos e psíquicos).

A realidade parece se impor e nós parecemos apenas peças numa engrenagem, como se a fuga, a válvula de escape fosse o conformismo absoluto ou o consumo de substâncias que alteram nossa consciência e limpam as portas da percepção de uma outra realidade, um universo infinito, mas quimérico. As portas da percepção que vislumbram uma alternativa são identificadas por Marcuse a partir da função crítica da fantasia, que mediante a linguagem artística anuncia a possibilidade de libertação, uma ruptura nesse mundo, uma fenda nessa realidade que se abre para um horizonte utópico.

A utopia não como “lugar nenhum” ou como irrealizável, já que o ponto de partida para a construção do futuro é a potencialidade do presente e o passado reprimido da promessa de felicidade, que na experiência estética se manifesta no fazer artístico, na validação do universo imagético frente a lógica de dominação. Assim, a utopia é a esperança ativa, a recusa da fealdade dessa realidade e a possibilidade de uma realidade alternativa sob as leis da beleza. O discurso ordenador do mundo, assim como os limites da lógica de poder do mais do mesmo, anulam a alternativa e deslegitimam a crítica, por isso não podemos largar os ensinamentos do poeta de Afonso Cruz (2020, p. 55), em *Vamos comprar um poeta*, que para desembaciar a vida temos que “passar a mão pela realidade até vermos um sorriso”, pois a fantasia desanuvia a vida e acende a centelha de esperança do porvir na construção de uma sociedade que atenda as expectativas da integralidade da natureza e da humanidade, um projeto ético-político de libertação.

Referências

- BAMDAMEL. *Baianidade Nagô*. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=G1yukIKhzw0. Acesso em: 20 nov. 2024.
- BELCHIOR. *A divina comédia humana*. Disponível em: <https://lyrics.lyricfind.com/lyrics/belchior-divina-comedia-humana>. Acesso: 20 nov. 2024.
- BRETON, André. *Manifesto Surrealista in ArteTextos*: banco de textos on line: www.uel.br/projetos/artetextos/textos/surrealismo.htm. Acesso: 20 nov. 2024.
- CRUZ, Afonso. *Vamos comprar um poeta*. Porto Alegre: Dublinense, 2020.
- FREUD, Sigmund. *Além do Princípio de Prazer, Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920-1922) – Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XVIII. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911) in Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em*

- autobiografia: ("O caso Schreber"): Artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) – Obras Completas Vol. 10. São Paulo: Cia das Letras, 2010.*
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Trad. Teresa Bulhões Carvalho de Fonseca. São Paulo: Círculo do Livro, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2009.
- PESSOA, Fernando. *Autopsicografia* in *Antologia Poética*. Luso Livros, s/d.

Neurose, cultura e sexualidade: uma revisão do pensamento freudiano no contexto contemporâneo

Felipe Ravison Pavaglio¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.14>

1 Introdução

Boa parte do trabalho intelectual de Freud se voltou para compreender como a repressão de impulsos sexuais pode levar ao desenvolvimento de sintomas neuróticos. Esses impulsos sexuais, na maioria das vezes, são reprimidos pela cultura. Desse modo, é inegável que a interseção entre neurose, cultura e sexualidade, ocupe um lugar central dentro do pensamento freudiano. Todavia, o reconhecimento do papel que a cultura desempenha na repressão e suas intrincadas relações com a vida subjetiva-sexual não estão bem definidas desde o início do pensamento freudiano; à medida que sua obra evoluiu, o psicanalista passa a reconhecer o papel crucial que a cultura e as normas sociais desempenham na formação e na expressão desses sintomas, e os modos como esse fator externo afeta a pulsão.

O presente trabalho é dividido em três momentos onde, em cada um deles, revisita os principais textos de Freud sobre o tema. Inicialmente abordamos o texto *A sexualidade na etiologia das neuroses*

¹ Mestrando em Filosofia pela UFRGS, pesquisa na área de filosofia da psicanálise, com ênfase em metapsicologia e teoria da cultura. E-mail: felipepavaglio@gmail.com

(1898), onde temos o embrião da noção de cultura e de alguns conceitos psicanalíticos centrais. Em seguida, abordaremos o texto *Meus pontos de vista sobre o papel a sexualidade na etiologia das neuroses* (1906) onde Freud, depois de ter desenvolvido e publicado sua teoria da sexualidade infantil, revisa algumas das principais noções de seu pensamento a luz de sua teoria da sexualidade infantil. Por último, o texto *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908) será alvo desse trabalho, onde Freud fará, ao seu modo, um prelúdio do que será feito em 1930, em sua célebre obra *O mal-estar na civilização*. No texto que abordaremos, Freud caracteriza e diagnostica a moral vigente em seu tempo, e o papel que esta têm dentro das patologias por ele tratadas. Sendo assim, objetivamos compreender de que modo Freud entende a cultura desde suas obras iniciais até seus textos maduros, como o de 1908, onde sua teoria da sexualidade já está plenamente desenvolvida.

Nosso objetivo, ao final do artigo, será compreender como essas reflexões freudianas sobre a sexualidade e a cultura nos ajudam a compreender os desafios contemporâneos, especialmente o aumento das doenças mentais em uma era que parece ter superado muitas das restrições sexuais que prevaleciam na época de Freud.

Ao longo do trabalho, será argumentado que, apesar da perspicácia de Freud ao identificar a tensão entre sexualidade e cultura, os tempos contemporâneos introduziram novas formas de repressão, que parecem transcender a mera limitação da atividade sexual. As exigências da performance, a medicalização do comportamento humano e os novos ideais impostos ao sujeito são alguns dos novos fatores que devem ser considerados para uma análise atualizada do tema.

2 1898: Os primeiros passos na relação entre sexualidade e neurose

No ano de 1898, Freud publicou o artigo chamado *A sexualidade na etiologia das neuroses*, um texto que marca o início de seu interesse pela relação entre repressão sexual e distúrbios mentais, e onde Freud vai defender que a principal causa da neurose é a sexualidade. É nesse texto que encontramos diversas ideias, embora de modo muito primitivo, que serão desenvolvidas no futuro, como a noção de sexualidade infantil, sublimação, e aquilo que nos interessa, em especial no presente trabalho: a noção de cultura.

No início do referido texto, Freud identifica alguns obstáculos pelos quais sua tese da sexualidade na etiologia das neuroses terá de superar. O principal deles é que, sendo a etiologia da neurose um fator sexual, o médico teria que questionar o paciente neurótico a respeito de sua vida sexual. Os médicos da época resistiram fortemente à ideia de Freud. Eles afirmavam que o médico não tinha o direito de questionar seus pacientes sobre a vida sexual, pois correria o risco de ofender-lhes o pudor, destruir a felicidade familiar, ferir a inocência das jovens e usurpar a autoridade dos pais, além de fornecer um perigoso poder ao médico que, sabendo dos segredos sexuais do paciente, pode usá-los contra ele. Sendo assim, o médico teria o dever ético de manter-se afastado de tais questões. Ora, mas se a causa da afecção é sexual, o médico teria justamente o contrário, o dever ético de questionar seu paciente a respeito de sua vida sexual, a fim de dirimir seu sofrimento. O poder que o médico teria sobre esse paciente não seria mais vantajoso do que sobre seus pacientes que estão sob efeito da anestesia. Assim como a anestesia foi inicialmente criticada, mas se tornou indispensável, a abordagem de Freud sobre a sexualidade também foi criticada, mas se mostrou crucial para o tratamento das neuroses. A ofensa ao pudor que o médico poderia provocar, seria a mesma que ocorre quando o médico examina os genitais de um

paciente a fim de examinar uma infecção local. Desse modo, Freud acusa os médicos que se opõe a sua abordagem de um “puritanismo indigno”, e que em sua experiência pessoal, os pacientes se sentiam aliviados ao finalmente encontrar um interlocutor com o qual podem falar livremente sobre as questões do sexo — frequentemente com certa resistência, é claro — e não se sentiam ofendidas ou atacadas, como acusam os médicos da época. Ao defender suas hipóteses, Freud identifica e critica o espírito moral cultural de sua época, a “moralidade sexual”, conceito que será desenvolvido em 1908, e identifica essa moralidade como responsável por causar restrições à vida privada dos sujeitos, com implicações também na vida profissional dos médicos. O puritanismo da cultura vitoriana vigente na Europa do final do séc. XIX começa a ser identificado por Freud como um fator central na causa do sofrimento psíquico.

É válido mencionar novamente que Freud não defende a sexualidade como sendo a única causa da neurose, mas sim que ela deve ter um papel central, privilegiado, dentro das etiologias, por dois motivos: seu aspecto universal, percebido por Freud na clínica psicanalítica dos neuróticos, e o fato de esses fatores sexuais serem capazes de produzir uma neurastenia sem a colaboração de outros fatores, *i.e.*, sem etiologias auxiliares. Ao tratar de neurastenias e neuroses de angústia — a masturbação regular ou a poluição —, no caso da primeira, e o coito interrompido e a “excitação frustrada”, no caso da segunda, estavam presentes em todos os casos, e, no fim das contas, todas elas denotavam uma espécie de descarga insuficiente da libido produzida. Foi a partir da percepção de que todos os casos tratados envolviam aspectos sexuais, que o psicanalista se convenceu que a sexualidade deve ocupar um lugar privilegiado na causa das neuroses. A sexualidade já tinha, na medicina da época, seu lugar na etiologia das neuroses; todavia, era considerada apenas uma *etiologia auxiliar*, não tendo um lugar central na causação destas afecções. O que Freud busca argumentar é que a sexualidade é a causa principal da

neurastenia, reduzindo as outras etiologias a meras etiologias auxiliares:

[...] está longe de mim querer substituir todas as demais etiologias das neuroses pela etiologia sexual, declarando que aquelas não têm efetividade. Seria um mal-entendido. Quero dizer, isto sim, que além de todos os fatores etiológicos conhecidos, [...] há também os sexuais, que até agora não foram devidamente apreciados. Estes merecem, na minha avaliação, que lhes seja dada uma posição especial na série etiológica; pois somente eles não estão ausentes em nenhum caso de neurastenia, somente eles são capazes de produzir uma neurose sem colaboração adicional, de modo que os outros fatores parecem reduzidos ao papel de etiologia auxiliar e suplementar (Freud, 1898/2023, p. 243).

É válido ressaltar que, nesse período, a teoria da sedução, a qual postulava que a neurose era resultado de experiências traumáticas de cunho sexual na infância, ainda não havia sido totalmente abandonada por Freud. No tratamento das neuroses, o autor faz uma distinção entre a neurastenia e a psiconeurose. A primeira seria causada por problemas na vida sexual de origem atual, e se subdivide em neurastenia e neurose de angústia, cada uma com sua sintomatologia própria, sendo a segunda marcada pela presença forte da angústia. Já o segundo grande grupo, das psiconeuroses, Freud afirma serem causadas por problemas sexuais experienciados na infância, e não na vida adulta. Já nesse texto, portanto, Freud começa a entender que a sexualidade não se limitava ao ato sexual genital, mas estava presente desde o nascimento, e já encontramos o germen da sua teoria que será desenvolvida em 1905.

Ao final do século XIX a principal forma de tratamento das neurastenias eram as clínicas hidroterápicas, onde o paciente ficava por algumas semanas nessas instituições, afastado de todas as demandas de produção da sua vida pública e privada, onde podia se exercitar, se alimentar adequadamente, ter um momento de descanso propriamente e, depois de “curado”, poderia voltar a sua vida normal. Freud

apresenta uma série de casos em que os sintomas acabam voltando quando o paciente se ausenta da clínica. Isso porque, diz Freud, a principal causa dessas neuroses não foi tratada, a saber, os aspectos ligados à vida sexual do paciente. Freud utiliza como exemplo uma mulher que, nas semanas em que estava na clínica, não precisava se relacionar sexualmente com seu marido, cuja relação se dava de modo “perverso”. Assim, durante seu tempo de afastamento de sua vida privada, a paciente teve grande melhora. Assim que retorna à sua casa e se vê obrigada a responder às demandas sexuais de seu marido, seus sintomas neurastênicos retornam. Freud (1898/2023, p. 249) afirma, desse modo, que “é claro, então, que na neurastenia as tarefas terapêuticas não devem ser abordadas nos estabelecimentos hidroterápicos, mas sim dentro das circunstâncias de vida dos doentes”. Esses doentes, ao entrarem nas clínicas hidroterápicas, apresentam uma melhora pois se afastam temporariamente das suas obrigações laborais, domésticas e sexuais. Não há a necessidade de ir trabalhar, de cuidar dos filhos e da casa, ou atender as necessidades do marido, no caso da mulher. Aquela tensão entre desejo e exigências culturais encontra-se em suspenso, mas retorna assim que o paciente pisa fora da clínica.

É válido apontar que Freud ignora afirmações do tipo que afirmam que os neuróticos são apenas “vítimas da civilização” ou “vítimas da hereditariedade”. Isso porque, caso realmente a causa da neurose dos pacientes seja hereditária ou civilizacional, esses fatores estão fora do alcance de influência do médico. Se o paciente está doente pois nasceu assim, não há nada que o médico possa fazer. Portanto, ao tratar um neurótico, não se deve dar grande importância a esses fatores, mas sim buscar aquilo que pode ser mudado a fim de diminuir o sofrimento psíquico. Todavia, é lícito apontar que Freud não despreza o papel da civilização e da hereditariedade na causação da neurose; pelo contrário, no que tange à civilização, seus trabalhos futuros concluem que esta tem grande papel na causa da neurose. A

questão é que, dentro do trabalho clínico, o médico não tem poder para intervir nas demandas civilizacionais de modo amplo, apenas pode buscar auxiliar o paciente a lidar melhor com tais demandas. A questão a respeito do papel da civilização na causa da neurose, será desenvolvida posteriormente, em 1908.

3 1906: A introdução da sexualidade infantil e a revisão da etiologia das neuroses

O texto de 1906, “Meus pontos de vista sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses”, demarca uma transição importante dentro do pensamento freudiano, principalmente no que tange a sua tese da etiologia das neuroses. Nesse escrito, Freud revisita suas ideias anteriores à luz da sua teoria da sexualidade infantil, publicada em 1905, e apresenta uma mudança crucial em sua teoria da etiologia das neuroses. Ele abandona de vez a teoria da sedução, reconhecendo que, em muitos casos, as memórias de sedução sexual relatadas pelos pacientes eram, na verdade, fantasias inconscientes do sujeito. Esse momento marca uma virada significativa no pensamento freudiano, pois introduz a ideia de que a fantasia e os conteúdos inconscientes são tão importantes quanto os eventos reais na formação dos sintomas neuróticos.

Freud começa a explorar com mais profundidade o conceito de repressão, agora entendendo-a como um mecanismo psíquico pelo qual desejos inaceitáveis, frequentemente de natureza sexual, são relegados ao inconsciente e banidos da consciência. Apesar de ser reprimido, esse conteúdo sexual não desaparece; pelo contrário, ele continua a exercer uma pressão sobre o psiquismo, muitas vezes manifestando-se em formas distorcidas, como sintomas neuróticos.

Nesse contexto, a noção de sexualidade infantil deve ser considerada. Freud afirma que a criança é uma “perversa-polimorfa”,

i.e., sua pulsão sexual encontra-se “espalhada” pelo corpo, podendo se satisfazer de modo autoerótico e, posteriormente, durante seu desenvolvimento sexual, por “ocasião das exigências da vida real” (Freud, 1906/2016, p. 357); estas pulsões sexuais parciais acabam se centralizando no genital, com vistas à reprodução, exigida pela cultura. O grande conflito que gera os sintomas neuróticos, portanto, é entre os elementos perversos da sexualidade e a cultura. Um indivíduo cuja pulsão sexual não foi posta a serviço da genitalidade torna-se um fardo à civilização, isso porque, para Freud, é às custas da repressão da pulsão sexual que a cultura obtém a energia necessária para suas *conquistas* de mais alto nível, como o trabalho intelectual, científico e artístico. Estamos nos referindo, aqui, à noção de sublimação, que possibilita ao sujeito satisfazer, de modo indireto, a pulsão sexual reprimida. Caso a cultura falhe em reprimir as pulsões sexuais perverso-infantis, teremos então um sujeito perverso, o qual, por sua vez, sofrerá com o fardo de não se encaixar na sexualidade dita “normal”, e torna-se socialmente inutilizável e infeliz.

É a partir do que foi apresentado que Freud passa a reconhecer o papel que a cultura desempenha na repressão sexual. Essa repressão cultural da sexualidade, portanto, não é apenas um processo individual, mas está profundamente enraizada nas estruturas sociais. Freud já antevia que, embora necessária para a coesão social, essa repressão cultural vinha acompanhada de altos custos psíquicos.

4 1908: A moral sexual civilizada e a neurose moderna

É finalmente em 1908, em seu ensaio *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, que Freud fará um tratamento adequado do papel da cultura dentro da vida subjetiva, abordando qual o custo de se viver em uma civilização. Nesse texto, Freud faz também uma crítica contundente à moral sexual da cultura ocidental, que ele considerava

excessivamente restritiva e responsável por grande parte das neuroses da época.

No início desse texto, Freud comenta sobre a concepção de alguns médicos a respeito dos efeitos nocivos da cultura, e como a cultura moderna pode ter certa parcela de culpa no aumento do nervosismo por conta das novas tecnologias, e a conseqüente diminuição do tempo de ócio e lazer. Todavia, Freud percebe que nenhum desses médicos percebeu que há uma relação entre a repressão sexual cultural e o aumento do nervosismo, tese esta defendida por Freud.

Pegando o termo emprestado de Christian Von Ehrenfels, Freud (1908/2015, p. 360) denomina “moral sexual cultural” a moral vigente de sua época, que se constrói e obriga os homens a um intenso e produtivo trabalho cultural às custas de sua energia libidinal.

A tese apresentada por Freud defende que a repressão sexual imposta pela sociedade moderna é um dos principais fatores que contribuem para o aumento das doenças nervosas. Todavia, ele descreve a repressão sexual como uma forma de “mal necessário”, argumentando que a civilização, para manter sua ordem, precisa regular a expressão sexual. Caso a civilização não reprima determinadas expressões da sexualidade humana, isso a levaria à ruína, pois os indivíduos buscariam apenas satisfazer suas pulsões, e não se dedicariam aos trabalhos necessários à manutenção da ordem social. A condição de existência da civilização é, portanto, paradoxal: enquanto ela visa reduzir o sofrimento, a repressão das pulsões sexuais — necessária à sua manutenção — acaba gerando um sofrimento psicológico considerável.

Ao tratar da chamada moral sexual cultural, Freud identifica três estágios, onde em cada um deles há diferentes normas que regulam a sexualidade. No primeiro estágio, a sexualidade seria livre e não limitada à reprodução; no segundo, tudo na pulsão sexual é reprimido, exceto o que serve a reprodução sexual (no caso, proíbe-se a perversão).

E, no terceiro estágio, o mais repressivo, a sexualidade foi reduzida a uma função meramente reprodutiva, vinculada exclusivamente ao casamento. Para Freud, a moral sexual de sua época estava ancorada nesse terceiro estágio.

A abordagem a respeito da moral sexual cultural dentro do texto de 1908 marca uma virada importante na obra de Freud, pois introduz a noção de que a neurose não é apenas um produto dos conflitos internos, mas também das pressões culturais. A repressão sexual, que Freud anteriormente via como um processo individual, é agora vista como um fenômeno de origem cultural. Ao criticar a moral sexual de sua época, Freud abre espaço para uma reflexão mais ampla sobre como a cultura molda a psique humana e sobre as formas de sofrimento que surgem como resultado das normas culturais repressivas. A diferença entre cada um dos três estágios descritos por Freud parece ser, justamente, a liberdade sexual. Enquanto no primeiro estágio todas as expressões da sexualidade são permitidas, no último ela restringe-se ao casamento. Quando Freud analisa cada um desses estágios, considera este último como o mais excludente dentre todos os outros, e o que mais tem potencial de causar neurose a seus indivíduos, pois obriga à abstinência todos os indivíduos que não encontraram um parceiro ou parceira, algo que, no geral, fracassa, e leva seus indivíduos a neurose ou a transgressão da norma. O segundo estágio, em comparação ao terceiro, afetaria menos pessoas, pois proíbe apenas aquilo que é considerado perverso, ou seja, limita a atividade sexual àquilo que é genital e heterossexual.

5 Considerações finais

Enquanto Freud analisava a repressão sexual como um fenômeno cultural enraizado nas normas da moral sexual da época, as condições sociais e culturais contemporâneas oferecem um cenário em que as formas de repressão se transformaram, mas não desapareceram.

A promessa de liberdade, que se desdobrou no século XX por meio da revolução sexual, revelou-se apenas uma reconfiguração da repressão, com novos mecanismos de controle surgindo nas dinâmicas de consumo, saúde mental e visibilidade pública. Em vez de uma repressão moralizante, como a descrita por Freud, observamos formas mais sutis e internalizadas de controle que moldam não apenas as ações individuais, mas também o sofrimento psíquico contemporâneo.

Freud, ao abordar a repressão, vincula sua análise às condições culturais de sua época, particularmente à moral sexual civilizada. Ele argumenta que as exigências de repressão impostas pelo ambiente cultural não apenas limitam a liberdade individual, mas também moldam patologias psíquicas específicas, como as neuroses. Embora Freud tenha analisado a repressão dentro do contexto de sua época, é possível identificar, ao revisitar suas ideias, como os mecanismos de repressão se transformaram no cenário contemporâneo.

O aparente aumento da liberdade sexual, promovido pela revolução sexual, levou a uma sociedade “menos reprimida”, onde o prazer é valorizado e desvinculado das amarras da culpa e da repressão moral. Todavia, essa liberação não eliminou a repressão, mas a deslocou e reconfigurou. Na modernidade tardia, a repressão assume características diferentes das descritas por Freud, mas mantém o mesmo papel de restringir a expressão plena do sujeito. A busca por prazer e liberdade, por exemplo, é instrumentalizada por mecanismos de consumo e mercado, criando um paradoxo: a promessa de liberação se converte em uma nova fonte de angústia, pautada pelo desempenho e pela eficiência.

Um exemplo disso é a medicalização da saúde mental, que transforma questões subjetivas e culturais em diagnósticos clínicos, promovendo a normalização através de fármacos. Freud já alertava para a tendência de reduzir o sofrimento psíquico à fisiologia, uma crítica que permanece relevante frente à patologização de fenômenos como ansiedade e *burnout*. Essa prática, embora alivie sintomas,

frequentemente ignora as condições sociais subjacentes que produzem sofrimento, perpetuando um ciclo de controle que limita a plena expressão do sujeito. Soma-se a isso a medicalização para a performance, tanto sexual quanto profissional. A ansiedade gerada pela mera possibilidade de não performar pode ser resolvida com medicamentos que nos fornecem horas ininterruptas de foco ou uma capacidade sexual garantida.

Além disso, as dinâmicas contemporâneas de repressão estão profundamente relacionadas à exposição e ao desempenho público nas redes sociais. Enquanto Freud analisava os conflitos entre desejos reprimidos e as normas culturais, hoje enfrentamos uma cultura que promove a hiperexposição como norma, substituindo o recato e a repressão sexual por um regime de exibição e validação contínua. A revolução sexual, nesse contexto, perde seu caráter emancipador e se transforma em uma imposição: a obrigação de estar sempre disponível, atraente e desejável. Essa dinâmica, paradoxalmente, não elimina a repressão, mas a reinventa, criando novas formas de angústia relacionadas à comparação social e à pressão por aceitação.

Ao revisitar Freud, percebemos que suas análises da repressão ainda iluminam os dilemas contemporâneos, especialmente ao descrever como as normas culturais moldam o psiquismo humano. Contudo, é necessário expandir sua abordagem para incluir as transformações da repressão na modernidade tardia, onde o controle não é mais exercido apenas por forças externas, mas também por imperativos internos de desempenho, consumo e visibilidade. Esse processo evidencia como a promessa de liberdade pode se transformar, contraditoriamente, em uma nova forma de opressão. Refletir sobre essas transformações é essencial para pensar caminhos de resistência e possibilidades de emancipação frente às imposições do mundo contemporâneo.

Referências

FREUD, Sigmund. *Primeiros Escritos Psicanalíticos (1893-1899)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2023.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("o caso Dora") e outros textos (1901-1905)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. *O Delírio e os sonhos de Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

O animal cordial: masoquismo moral e limites da civilização em Freud

Helena Zoneti Rodrigues¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.15>

1 Introdução

Como abordar uma possível análise do conceito de masoquismo moral traçado por Freud? Olhar atentamente para o conceito de masoquismo moral, especificamente sob o prisma da noção de civilização freudiana, expressa nas obras *O problema econômico do masoquismo* (1924) e em *Mal-estar na civilização* (1930) pressupõe que o emergir da consciência e moralidade (ou da civilização) advém da superação do complexo de Édipo, ou seja, pela sua dessexualização. Por outro lado, o masoquismo moral é definido por Freud como uma revitalização do complexo edípico, resultando em atos que culminam em “reproches”, por exemplo, da consciência sádica ou obediência à autoridade parental.

Considerando que o masoquismo moral é uma revitalização do Édipo e, simultaneamente o retorno da agressividade contra si mesmo, definido por Freud como masoquismo, faz parte da repressão cultural das pulsões (*kulturelle triebunterdrückung*), se segue, conseqüentemente, que o excesso de cultura ou de civilização pode atingir seu entrave ou

¹ Mestranda em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos, pesquisa financiada pela CAPES. E-mail: helenazonetirodrigues@estudante.ufscar.br

limite: seria isso o masoquismo moral? Será analisado como, no interior das obras freudianas, emerge uma dificuldade em lidar com a noção de “resíduo agressivo”, de modo que o masoquismo moral se torna o movimento derradeiro da diferenciação do gênero humano dos animais — estes últimos com a crueldade externalizada e o primeiro com a agressividade voltada a si próprio duplamente — pelo masoquismo erógeno e o masoquismo moral. Também será discutido se há nessa fórmula do masoquismo moral uma incongruência.

2 Masoquismo moral e Édipo

A partir de 1920 e 1923 com *Além do princípio do prazer* (1920) e *Eu e o isso* (1923), Freud modifica sua conceituação de que o sadismo é primário com a existência de um masoquismo originário. Numa nota de rodapé aos *Três ensaios* de 1924, mesmo ano da publicação de outro ensaio, *O problema econômico do masoquismo* (1924), Freud (2016 [1905/1924], nota de rodapé. 23, p. 52) escreve:

Reflexões posteriores, baseadas em certas hipóteses sobre a estrutura do aparelho psíquico e as espécies de pulsões nele operantes, modificaram bastante meu juízo acerca do masoquismo. Fui levado a reconhecer um masoquismo *primário — erógeno —*, do qual se desenvolvem duas formas posteriores, o masoquismo *feminino* e *moral*. O sadismo não utilizado na vida reverte contra a própria pessoa e faz nascer um sadismo *secundário*, que vem juntar-se ao primário.

Se masoquismo moral e Édipo possuem entrelaçamentos, cabe, primeiramente, observar de que modo o conceito de masoquismo moral emerge na obra Freudiana. Será mostrado também como este termo ultrapassa sua condição de aparecimento, que no caso, é o ambiente clínico, ou seja, as observações do próprio Freud em seus pacientes. Apesar deste conceito emergir sobretudo em *O eu e o id* (1923) como resultado de uma observação clínica de casos extremos de que Freud chamou de “reação terapêutica negativa”, tal reação,

colocada como um comportamento do paciente, é seguida de um adjetivo que merece atenção:

Há pessoas que se comportam muito peculiarmente no trabalho analítico. Quando lhes é dada esperança e mostrada satisfação com a marcha do tratamento, parecem insatisfeitas e geralmente pioram seu estado [...]. Toda solução parcial que deveria trazer — e traz em outros — uma melhora ou suspensão temporária dos sintomas, nelas provoca um momentâneo exacerbar do sofrimento, elas ficam piores durante o tratamento, em vez de melhorar. Mostram a chamada *reação terapêutica negativa* (Freud, 2011 [1923], p. 61).

Tal reação à análise, Freud a considerou como um comportamento peculiar. No original, a palavra é *sonderbar* (Freud, 1890-1939 [1923], p. 119), que remete também à um comportamento estranho, esquisito, ou seja, específico e típico daquela pessoa, peculiar. Neste sentido, o futuro masoquismo moral que ainda aqui não foi nomeado como tal, tratado como a reação negativa do paciente, remete a uma *singularidade* do indivíduo em análise; neste sentido, ele emerge durante a psicoterapia. Tal peculiaridade surge como uma progressiva inversão dos objetivos da terapia, culminando em uma exacerbação do sofrimento. A nomeação de fato do masoquismo moral enquanto *reação terapêutica negativa* foi colocada por Freud um ano depois, em 1924 (2011, p. 188), no ensaio *O problema econômico do masoquismo*²:

Voltemos ao masoquismo. Ele se oferece à nossa observação em três formas: como uma condição para a excitação sexual, como expressão da natureza feminina e como uma norma de conduta na vida (*behaviour*).

² Apenas para demonstração da relação entre a reação terapêutica negativa enquanto expressão do masoquismo moral, nos parágrafos subsequentes a explicação da última forma de masoquismo (o moral), Freud (2011 [1924], p. 194) diz: “Expus, em outro lugar (*Eu e o isso* [1923]), que no tratamento analítico deparamos com pacientes a que somos obrigados a atribuir um sentimento de culpa “inconsciente”, devido à sua atitude contrária à influência da terapia”.

Destes “masoquismos”, que são, em ordem: o erógeno; feminino e moral, Freud (2011 [1924], p. 188) retratou este último enquanto “norma de conduta na vida (*behaviour*)”, no original o termo é *Norm des Lebensverhaltens (behaviour)* (Freud, 1890-1939 [1924], p. 837). Diferentemente do texto de 1923, uma “norma de conduta na vida” é certamente distinta de uma peculiaridade que surge na clínica. Neste sentido, Freud ampliou a abrangência do masoquismo moral para além da clínica, para uma conduta (*behavior*) amalgamada da pulsão sexual e pulsão de morte. Uma incongruência emerge na própria escolha de Freud, pois, se o masoquismo moral envolve o sofrimento, portanto, confluências da pulsão de morte e contrário à vida, porém, norma de conduta na *vida*, frase que talvez expresse até mesmo parte do problema econômico do masoquismo. Em torno dessa conduta, pode-se retomar o que foi dito a respeito da pulsão ativa e passiva da crueldade, para se notar como em 1905 já emerge, mesmo que sub-repticiamente, o masoquismo moral:

Um papel destacado entre os formadores de sintomas das psiconeuroses têm as pulsões parciais, que geralmente aparecem como pares de opostos e de que tomamos o conhecimento como portadores de novas metas sexuais: a pulsão do prazer de olhar e da exibição e a pulsão ativa e passiva da crueldade. A contribuição desse último é indispensável para compreender a natureza de sofrimento dos sintomas, e quase sempre domina um quê da conduta social dos doentes. É também mediante essa ligação entre libido e crueldade que sucede a transformação de amor em ódio, de impulsos afetuosos em hostis, característica de toda uma série de casos neuróticos e até mesmo da paranoia, ao que parece (Freud, 2016 [1905], p. 64-65).

Retomando *O problema econômico do masoquismo* (1924), o masoquismo moral aparece no ensaio semelhante a um mecanismo pulsional que contribui para a elaboração de uma necessidade de punição do comportamento neurótico causado não apenas na relação singular com a pessoa amada/autoridade, alocando a causa do sofrimento não apenas na relação individual, mas também na cultura,

ou seja, “causado também por ‘poderes’ ou ‘circunstâncias impessoais’”³. E essa necessidade de punição faz parte de um movimento libidinal intrínseco ao complexo de Édipo:

A inconsciência do masoquismo moral nos leva naturalmente a uma pista. Pudemos traduzir a expressão “sentimento de culpa inconsciente” como necessidade de castigo nas mãos de um poder parental. Ora, sabemos que o desejo de ser surrado pelo pai, tão frequente nas fantasias, é muito próximo àquele outro, de ter uma relação sexual passiva (feminina) com ele, e constitui apenas uma formação regressiva deste [...] Consciência e moralidade surgiram com a superação, a dessexualização do complexo de Édipo; com o masoquismo moral, a moralidade é novamente sexualizada, o complexo de Édipo é revitalizado, abre-se o caminho para regredir da moralidade ao complexo de Édipo (Freud, 2011 [1924], p. 200).

Édipo se mostra cada vez mais presente nos ensaios de Freud desde o fim de sua teoria da sedução explicitada em sua carta a Fliess. Por exemplo, no acréscimo de 1915 que Freud fez nos *Três ensaios* de 1905, ao falar também da análise clínica de casos extremos de “perversão masoquista, revela a conjunção de uma série de fatores que exacerbam e fixam a atitude sexual passiva original (complexo de castração e sentimento de culpa)” (Freud, 2016 [1915/1905], p. 53). Nesta citação, Freud já retratava as consequências do complexo edípico, e como estas se relacionam com o masoquismo: a castração e a culpa.

Apesar de tratar de uma análise da perversão masoquista, observa-se que posteriormente, se agregarmos os ensaios de cultura e ensaios posteriores, sadismo e masoquismo são integrados como mecanismo interno no escopo teórico de Freud, como parte da metapsicologia do indivíduo, para além de uma perversão/sintoma/desvio, mas no ímpeto conservador das pulsões de morte. Agregada as

³ No original: “es mag auch von unpersönlichen Mächten oder Verhältnissen verursacht sein” (Freud, 1890-1939 [1924], p. 839. Pode ser traduzido como aquilo que pode “ser causado por poderes ou relações impessoais”).

pulsões parciais, sadismo e masoquismo enquanto formas ativas e passivas das pulsões sexuais destacam-se novamente avante considerações meramente perversas ao serem incluídos na natureza do sofrimento dos sintomas e mais: na própria conduta *social* dos doentes, que em 1923 em *O eu e o isso* Freud chamou, como ressaltado, de reação terapêutica negativa, sintoma clássico do masoquismo designado como *moral*. A ligação entre pulsão e crueldade/agressividade também acarreta na ambivalência que sustenta transformações afetivas⁴, a exemplo da citação, de amor em ódio.

Igualmente, a interligação entre pulsão sexual e perversão, Freud a localizou como parte da constituição normal do indivíduo, portanto, congênita⁵ (*angeborene*), “algo que todos os seres humanos têm em comum” (Freud, 2016 [1905], p. 71) / “*was allen Menschen angeboren ist* (algo que é inato a todos os seres humanos)” (Freud, 1890-1939 [1905], p. 1598, parênteses meu), tendo em vista a observação dos sintomas psiconeuróticos, somos todos um pouco perversos, também⁶. Desta forma, o caráter perverso da pulsão sexual seria anterior ao mecanismo do recalçamento ontogenético e portanto, dos sintomas dados históricos visto a anterioridade ao recalque (*Unterdrückung*); também, a observação de seu estado “puro” (perversão) evidenciou a autenticidade daquilo que Freud chama de “atividade sexual” ao pensar as perversões como raízes *inatas* (*angeborenes*) da pulsão sexual. Neste sentido, a perversão se torna um caractere além da sintomatologia ao se tornar traço, ou melhor, esboço próprio da pulsão

⁴ Supõe-se que as transformações de caráter afetiva da ambivalência são fruto, portanto, de fusões e divisões das pulsões sexuais e crueldade, por fim, pulsões parciais, que inclusive, admitam dissecções (*Zerlegung*) (Freud, 2016 [1905], p. 66).

⁵ A escolha pela tradução de *angeboren* por Paulo César por “congênito” é válida neste sentido enquanto qualidade ou adjetivo de uma doença, aqui no caso, quando Freud trata das chamadas perversões. Nas demais utilizações de *angeboren*, o sentido do termo assemelha mais ao termo “inato” que “congênito”.

⁶ “Moebius pôde afirmar, com bons motivos, que somos todos um pouco históricos” (Freud, 2016 [1905], p. 71).

sexual, cuja fantasia e imagem reflete no drama de Édipo, aquele que assassina seu próprio pai sem saber, mas ao tomar consciência, cega-se ao perfurar os próprios olhos em um ato masoquista. Dessa culpa, retorna ao incivilizado fora dos portões de Tebas.

3 Masoquismo moral e civilização

Portanto, ao lidar com a lacuna de um masoquismo que possui como causa, diferentemente dos outros, um “poder e “impessoalidade” que atua via fantasia — como ocorre na criança e no adulto neurótico — Freud (2011 [1924], p. 201) recorre à fantasia como “material” que preenche a experiência individual com a herança filogenética dentro do drama familiar: destarte, o masoquismo moral denota, topologicamente, um Eu passivo que extrai prazer de maneira masoquista das punições do Supereu (o atuante sádico). Essa concepção aponta, possivelmente, para aspectos filogenéticos na produção de fantasias, neste caso, originárias, e também para o complexo de Édipo.

Grosso modo, sabe-se que Freud ressaltou em obras como *Totem e Tabu* (1912/1913) e *Mal-estar* (1930) a origem do sentimento de culpa no gênero humano: o complexo edípico, adquirido com o assassinato do pai ambivalente, agressão que não foi absolutamente suprimida, sendo a culpa inconsciente e a auto-punição, uma reação de “angústia”, ou melhor, “angústia da consciência”, como resultante dos precipitados da dissolução do complexo de Édipo e também das exigências do Supereu, momento em que a pulsão de destruição volta para dentro, masoquismo erógeno, ou seja, quando a pulsão de vida ou Eros falha em deslocar a agressividade e fazer com que a descarga ocorra externamente e volta contra o indivíduo, se alocando no Supereu (mas não somente), sendo este último aquele que possui a função de consciência moral (Freud, 2011 [1923], p. 68).

Se Freud atribuiu ao Supereu a função de consciência moral e a culpa expressa tal tensão entre Eu e Supereu, o caso do masoquismo moral aponta um nível de tensão severa, e cabe ao indivíduo fazer o que em relação ao sentimento de culpa inconsciente? Que determina o masoquismo moral? A isso, ele respondeu que é preciso “desvendar aos poucos os seus fundamentos inconscientes recalçados, e transformar gradualmente em sentimento de culpa consciente” (Freud, 2011 [1923], p. 62, nota de rodapé 20). Portanto, “algo” foi recalçado para o Eu se proteger, semelhança que remetem às cenas masoquistas do ensaio *Batem numa criança* de 1919 em que Freud reconstrói com o paciente as cenas masoquistas, dado sua inconsciência. Pode-se concluir que se trata de uma culpa inconsciente que advém do Édipo ressexualizado, constituindo-se como cenas originárias. O Eu, assim, se distancia daquilo que gera a culpa.

No ensaio de 1919, *Batem numa criança*, título que no original não há identificação do sujeito que esmurra a criança (*wird geschlagen*), cujo verbo “esmurra” aparece na voz passiva: esmurrada, espancada. Ao tratar da segunda fase das fantasias de espancamento, dada como a “mais importante e prenhe de consequências” (Freud, 2010 [1919], p. 302) e inconsciente, portanto, reconstruída, advém do sentimento de culpa pelo amor incestuoso que não se realiza, é recalçado e leva à uma regressão sádico-anal e demarca uma fantasia masoquista de que “ele me esmurra, ele me pune”, convergindo consciência de culpa e erotismo (Freud, [1919], p. 309). A concluir, o desejo que foi constituído na infância sob a trama edípica Édipo, formula uma “culpa” estruturalmente marcada pelas vicissitudes sádico-masoquistas, além de imposições advindas da escolha objetal ambivalente, inconsciente desejada e conscientemente repudiada a contar com o recalque.

Portanto, Freud trata neste ensaio de 1919 do emergir de uma consciência de culpa (*Schuldbewußtsein*), que é “sem dúvida ligada aos desejos incestuosos e justificada pela permanência deles no ics”

(Freud, 2010 [1919], p. 307). Assim sendo, ao retornar para *O eu e o id* (1923) faz sentido ao leitor a seguinte citação:

Pode-se ir mais longe e arriscar a pressuposição de que normalmente uma grande parte do sentimento de culpa teria de ser inconsciente, porque a origem da consciência moral está intimamente ligada ao complexo de Édipo, que pertence ao inconsciente (Freud, 2011 [1923], p. 65).

Assim, nota-se que o masoquismo moral se amplia para além do diagnóstico clínico da patologia para uma característica do gênero humano na cultura: de início, casos extremos de perversão masoquista para comportamento peculiar e depois, norma de vida com causa filogenética ou ao menos, recursos/esquemas filogenéticos emergem, indicando que o masoquismo moral é um fenômeno que propiciou a cultura. Retomando a consideração que inaugura o sadismo e masoquismo nos *Três Ensaio*s (1905):

A mais frequente (*häufigste*) e significativa (*bedeutsamste*) de todas as perversões, a inclinação a infligir dor ao objeto sexual e sua contrapartida, recebeu de Krafft-Ebing os nomes de *sadismo* e *masoquismo*, para suas formas ativa e passiva respectivamente. Outros autores preferem uma designação mais restrita, *algolagnia*, que enfatiza o prazer com a dor, a crueldade, enquanto os nomes escolhidos por Krafft-Ebing ressaltam o prazer com toda espécie de humilhação e submissão (Freud, 2016 [1905], p. 51).

Por esta razão, a perversão mais frequente e significativa (sadismo e masoquismo) pôde servir como amostras de esboços ou estados de esquemas pulsionais anteriores e ainda um tanto presentes fora do campo patológico. A partir deste momento, sadismo e masoquismo parecem se expandir para além do patológico, refletindo a mobilidade das pulsões sexuais. Para além do estrito “perverso”, “negativo”, “reação terapêutica negativa” ou do *desvio*, o masoquismo é uma característica intrínseca do humano pelo co-pertencimento de impulsos sádicos e masoquistas as pulsões sexuais, “restos” marcados

pelos vestígios da agressividade, seja pela forma passiva ou ativa. É na seção sobre sadismo e masoquismo que o termo cultura adentra⁷, enquanto indicadores das raízes inatas das pulsões sexuais em todo o indivíduo.

A especificidade do masoquismo moral ultrapassa, portanto, o âmbito singular da clínica ao emergir numa perspectiva metapsicológica do indivíduo e também da cultura, um passo da adaptação cultural em que a agressividade retorna ao Eu, o que possibilita não apenas a culpa, mas sua responsabilidade. É possível relacionar o conceito de masoquismo ao âmbito da moral? A considerar a citação de Freud em *O problema econômico do masoquismo* (1924), que diz que: “O complexo de Édipo demonstra ser, como já se conjecturou no plano histórico, a fonte de nossa moralidade individual (*individuelle sittlichkeit*)” (Freud, 2011 [1924], p. 197), observa-se uma continuidade inconsciente da moral no sadismo do Supereu e talvez, mais: o anseio por castigo do próprio Eu, quer do Supereu ou dos parentais externos (considerando também seus substitutos, como o “Destino”).

Destarte, se a consciência e moralidade surgiram com a superação do complexo de Édipo, ou seja, sua dessexualização, o masoquismo moral se mostra como uma revitalização do complexo edípico: resultando em: “atos pecadores que devem ser expiados mediante os reproches da cs sádica ou disciplinamento imposto pela autoridade parental do Destino” (Freud, [1924], 2011, p. 200). Porém, se o masoquismo moral é uma revitalização do Édipo, e aqui retomo minha introdução ao presente artigo, ao mesmo tempo que a volta do sadismo contra a própria pessoa é algo que faz parte da repressão cultural das pulsões (*kulturelle triebunterdrückung*) que, evita e impede

⁷ A história da cultura humana ensina, para além de qualquer dúvida, que crueldade e pulsão sexual estão intimamente relacionados, mas na explicação desse nexos não se fez mais que enfatizar o elemento agressivo da libido. Conforme alguns autores, essa agressividade mesclada à pulsão sexual é um vestígio de apetites canibalescos, ou seja, uma contribuição do aparelho de apoderamento que serve à satisfação da outra grande necessidade, ontogeneticamente mais antiga. (Freud, 2016 [1905], p. 53-54).

componentes destrutivos (antissociais e anticulturais) serem aplicados na vida e nas relações, é como se o excesso de cultura ou de civilização encontrasse aqui seu entrave: de tão adaptado, o indivíduo torna-se inapto pela sutileza da amálgama pulsional de eros e morte.

Há, portanto, uma dificuldade do indivíduo em lidar com o próprio resíduo agressivo, como se o masoquismo moral fosse o movimento derradeiro da diferenciação do gênero humano dos animais, estes que possuem a agressividade ou crueldade externalizada. De forma distinta, o humano possui, portanto, uma agressividade que se volta para si duplamente — a erógena e a que retorna no chamado masoquismo moral — nota-se que, de início como masoquismo erógeno e após a dor no prazer (o feminino) e por fim o moral, que pressupõe ambos primeiros. Sabe-se que não apenas a vida animal, mas também o mito foi utilizado por Freud como âncora de elaboração teórica e clínica, sobretudo o mito trágico de Édipo Rei de Sófocles. Próximo ao trágico do rei Édipo é o que Freud atenta em sua clínica a partir dos relatos de seus pacientes, o que esclarece e justifica a escolha bem feita do mito de Édipo para além das similaridades com o mito darwiniano: o conflito e cisão do homem entre a sua própria cegueira, o inconsciente, e por outro lado a consciência e o real — em que o ser humano é sempre trágico.

4 Considerações finais

Uma citação de *O eu e o isso* (1923) se faz necessária para a conclusão: “Quando o Eu sofre ou mesmo sucumbe à agressão do Supereu, seu destino é uma contrapartida daquele dos protozoários que perecem devido aos produtos de decomposição que eles mesmo criaram” (Freud, 2011 [1923], p. 71). Os ganhos da evolução, como o recalque e a sublimação, que não necessariamente se representam “progresso”, podem resultar em disjunções pulsionais, pela liberação de pulsões agressivas em instâncias do Eu: “no sentido econômico, a

moral atuante no Supereu nos parece tal produto de decomposição” (Freud, 2011 [1923], p. 71). Destarte, nota-se um conflito no tocante a concepção de masoquismo moral sob o prisma da cultura, mas que, é por esta mesma “via” do paradoxo que Freud conseguiu abordar a tragicidade do humano, resgatando em Sófocles a tragédia Édipo-Rei. Na dinâmica ambivalente entre Eu e Supereu, masoquismo e sadismo emergem enquanto estrutura do indivíduo que adquire um sentimento de culpa, próprio e singular, porém, de um complexo de castração ao desejo, alusão que constrói e reconstrói via análise a constituição do ser humano.

Referências

- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer (1920). In: *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. In: *Obras Completas, volume XIV*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. “Batem numa criança”: contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais (1919). In: *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), além do princípio de prazer e outros textos (1917-1920)*. In: *Obras Completas, volume XIV*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Ca das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke (1890-1939)*. <http://staferla.free.fr/Freud/FREUD%20Gesammelte%20Werke.pdf>. Acesso em 20 nov. 2024.
- FREUD, Sigmund. O eu e o id (1923). In: *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. In: *Obras Completas, volume 16*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização (1930). In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930-1936)*. In: *Obras Completas, volume XVIII*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo (1924). In: *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. In: *Obras Completas, volume 16*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)*. In: *Obras Completas, volume VI*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2016.

Sadismo e Masoquismo: um estudo comparativo entre Krafft-Ebing e Freud

Tamara Havana dos Reis Pasqualatto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.16>

1 Introdução

Figura de grande expressão na história da perversão, o psiquiatra Richard Von Krafft-Ebing é o responsável pelo mais exaustivo estudo sobre os supostos “desvios das práticas sexuais”. Seu livro *Psychopathia Sexualis*, serviu de fundamento às classificações das perversões sexuais pelas quais os médicos e sexólogos entusiasmaram-se no século XIX. Entre os autores que se pautaram em Krafft-Ebing para suas pesquisas sobre a sexualidade humana está Sigmund Freud, criador da psicanálise.

No entanto, podemos argumentar que entre Freud e Ebing há uma relação de descontinuidade teórica profunda no que se refere a dois pontos principais: o primeiro é a compreensão da natureza desses supostos desvios da sexualidade humana; e o segundo é a explicação teórica para a compreensão do fenômeno perverso. O presente texto procura estabelecer uma comparação entre os dois autores, no que se refere especificamente às chamadas perversões sádicas e masoquistas.

¹ Professora do curso de Psicologia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Professora da pós-graduação em psicanálise clínica de Freud à Lacan da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, campus Toledo. Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

O intuito é evidenciar as diferenças entre ambos e pôr em relevo os significativos avanços estabelecidos por Freud no que se refere à compreensão da sexualidade humana, através do conceito de pulsão, principalmente.

2 Krafft-Ebing e as Anomalias sexuais

O psiquiatra alemão, em sua obra *Psychopathia Sexualis*, entende que as “anomalias das funções sexuais” são encontradas principalmente nas raças civilizadas e isso se deve ao fato do “frequente abuso dos órgãos sexuais e também que essas anomalias são sinais de uma condição doentia do sistema nervoso central” (Krafft-Ebing, 2001, p. 03). O autor descreve inúmeros casos de perversão, deixando fortemente assinalado seu julgamento moral sobre eles — uma característica marcante de sua obra.

Krafft-Ebing (2001) faz distinção entre: neuroses sexuais, neuroses espinhais e neuroses cerebrais. Atribui a perversão a esta última. Divide o que chamou de “anomalias do instinto sexual” das neuroses cerebrais em quatro classes: anestesia do instinto sexual; hiperestesia do instinto sexual; paradoxia do instinto sexual e parestesia do instinto sexual. Esta última é considerada a perversão do instinto sexual que se define pela excitabilidade das funções sexuais por estímulos inadequados, ou seja, nela o instinto sexual se manifesta fora do objetivo natural que seria, para este autor, a reprodução da espécie. Ele então divide as parestesias em sadismo, masoquismo, fetichismo e sexualidade antipática (homossexualidade), sendo as duas primeiras consideradas como as perversões cardeais.

Sobre o sadismo, o autor afirma que seria uma associação de crueldade e violência ativa com luxúria:

[...] é a experiência de sensações sexuais prazerosas (incluindo o orgasmo) produzidas por atos de crueldade [...]. Pode também

consistir de um desejo inato de humilhar, machucar, ferir ou até mesmo destruir outros a fim de criar prazer sexual para si mesmo² (Krafft-Ebing, 1965, p. 53).

Assinala ainda que este fenômeno é mais comum em homens devido à posição ativa que o sujeito assume, tipicamente masculina, em oposição à posição passiva representada pela mulher. O que acontece nos sádicos é que as forças inibitórias que deveriam emergir e impedir um ato de violência extremo e impulsivo são muito fracas.

Em oposição ao sadismo, encontra-se o masoquismo. Enquanto o sádico inflige atos de crueldade, violência e humilhação a outros seres a serviço de seu próprio prazer, o masoquista é aquele que sente prazer em ser violentado e humilhado, em sofrer e sentir dor provocada nele por outra pessoa. O psiquiatra assim o define:

[...] por masoquismo eu entendo a perversão peculiar da vida sexual psíquica na qual o indivíduo [...] é controlado pela ideia de ser completamente e incondicionalmente sujeito a vontade de uma pessoa do sexo oposto; de ser tratado por esta pessoa como que por um mestre, humilhado e abusado (Krafft-Ebing, 1965, p. 86).

Além das descrições e categorização das perversões, a Krafft-Ebing é atribuída a autoria do neologismo “masoquismo”. Ele o cria baseado na obra de Sacher-Masoch e tece comentários a respeito do autor e sua obra, considerando-o um verdadeiro perverso. Afirma:

[...] eu justifico o fato de chamar esta anomalia de ‘Masoquismo’ porque o autor Sacher-Masoch frequentemente fazia desta perversão, que em seu tempo era pouco conhecida da comunidade científica, o substrato de seus escritos (Krafft-Ebing, 1965, p. 87).

Para o psiquiatra, tanto o sadismo quanto o masoquismo seriam patologias congênitas, oriundas de uma má hereditariedade e da

² Todas as citações de Krafft-Ebing (1965) são de nossa tradução.

degenerescência do instinto sexual. Ele considera que essas duas manifestações sexuais formam um par perfeito:

[...] enquanto na primeira há um desejo de sofrer e ser sujeitado a violência, na última o desejo é de infligir dor e fazer uso da violência [...]. Todos os atos e situações utilizados pelo sadista no papel ativo tornam-se o objeto de desejo do masoquista no papel passivo (Krafft-Ebing, 1965, p. 140).

Acrescenta ainda que os atos sádicos e masoquistas são preparatórios para o coito ou substitutos dele. Não deixando de comentar que estes indivíduos possuem um funcionamento psicológico anormal. Ainda afirma que, baseado em um de seus relatos de caso, aquele que porta uma dessas patologias procura no sexo oposto a patologia oposta, ou seja, o par ideal para o masoquista seria o sádico e vice-versa. Também assegura que o indivíduo sádico ou masoquista pode também ser um “invertido” sexualmente, ou seja, um homossexual. Sobre a importância desse par, Krafft-Ebing (1965, p. 143) conclui: “Assim masoquismo e sadismo aparecem como as formas fundamentais da perversão psicosexual, os quais podem aparecer em qualquer ponto no domínio de uma aberração sexual”.

Percebe-se em sua obra que muitos conceitos que serão utilizados por Freud. No entanto, ele vai reinterpretar esses conceitos de acordo com as descobertas psicanalíticas, o que acarretará uma mudança significativa nas conclusões a respeito do sadismo e do masoquismo. O médico vienense não compartilha a ideia de que as perversões se devem à degeneração, mas, ao contrário, as aproxima da sexualidade normal como uma forma do desenvolvimento sexual.

3 Freud: uma inovação sobre a perversão

Ao tratar do sadismo e do masoquismo no pensamento freudiano, é imprescindível considerar o que é apresentado em *Três*

Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade (1905). Este texto é dividido, como o nome sugere, em três partes principais: as aberrações sexuais (onde trata especificamente das perversões), a sexualidade infantil e as transformações da puberdade. Popularmente, de acordo com Freud (1905/1996), acredita-se que a pulsão sexual estaria ausente na infância, far-se-ia presente na puberdade, manifestar-se-ia através da atração que um sexo exerce sobre o outro e seu objetivo seria a união sexual. No entanto, estas são opiniões desatentas, pois conteriam vários equívocos e imprecisões, as quais busca reparar.

No primeiro ensaio, o médico vienense mostra que é possível encontrar desvios na pulsão tanto no que concerne ao objeto sexual (pessoa de quem provém a atração sexual) quanto ao alvo sexual (a ação para a qual a pulsão impele) e que a relação destes desvios com a suposta norma exige uma investigação meticulosa. É na análise dos desvios em relação ao alvo que encontramos o par “sadismo e masoquismo”.

O alvo sexual considerado “normal” para a psiquiatria e para o senso comum seria a união dos genitais no coito, que proporcionaria descarga da tensão sexual e a extinção temporária da pulsão. Freud, entretanto, mostra que, mesmo no processo sexual “normal”, é possível identificar traços que, se desenvolvidos, podem se transformar em perversão. Antecedente ao coito é comum o toque, o olhar, o beijo — como estimulante para o ato sexual —, apesar destas partes do corpo não pertencerem ao aparelho sexual. Estes são fatores que permitem ligar as perversões à vida sexual normal. Portanto, elas seriam transgressões anatômicas quanto às regiões do corpo destinadas à união sexual ou a demora nas relações intermediárias com o objeto sexual (fixações de alvos sexuais provisórios).

Nas fixações de alvos provisórios estão: tocar-olhar e sadismo-masoquismo. Para Freud, ambas duplas de alvos provisórios têm traços presentes na sexualidade normal, que, se desenvolvido, transformar-se-ia em perversão, tal como pensada pela psiquiatria. No

que diz respeito ao sadismo, suas origens são fáceis de encontrar nas pessoas normais, uma vez que a sexualidade masculina exhibe uma mistura de agressão e inclinação a subjugar. O masoquismo, por sua vez, abrange todas as atitudes passivas perante a vida sexual e o objeto sexual. Essas relações que Freud estabelece entre a sexualidade normal e a perversa livram esta última do caráter monstruoso com o qual, até então, esteve interligado. No entanto, o sadismo como perversão se configura por uma satisfação exclusivamente condicionada pela sujeição e maus-tratos infligidos ao objeto. E o masoquismo somente quando a satisfação está condicionada ao padecimento de dor física ou anímica advinda do objeto sexual (Freud, 1905/1996).

A perversão que aspira olhar e ser olhado (escopofilia-exibicionismo) e o par de opostos sadismo-masoquismo apresentam um traço peculiar: nelas, o alvo sexual apresenta-se numa configuração dupla, nas formas ativa e passiva. Isso quer dizer que, sendo o alvo sexual a ação para a qual a pulsão impele, ou, a forma como a pulsão vai atingir seu fim através do objeto, a satisfação só acontecerá, nesses casos, se a ação for ativa e passiva. Ou seja, aquele que olha (ativo) completa sua satisfação quando é pego olhando, ou seja, quando é visto (passivo). Da mesma forma, aquele que inflige dor ao outro também pode sentir prazer ao ter sensação de dor. Sobre esse par de opostos Freud (1905/1996, p. 151) afirma:

A particularidade mais notável dessa perversão reside, porém, em que suas formas ativa e passiva costumam encontrar-se juntas numa mesma pessoa. Quem sente prazer em provocar dor no outro na relação sexual é também capaz de gozar, como prazer, de qualquer dor que possa extrair das relações sexuais. O sádico é sempre e ao mesmo tempo um masoquista, ainda que o aspecto ativo ou passivo da perversão possa ter-se desenvolvido nele com maior intensidade e represente sua atividade sexual predominante.

Percebe-se que, para Freud, ambos os grupos de fenômenos (sadismo e masoquismo) podem estar presentes numa mesma pessoa,

sendo sádica e masoquista ao mesmo tempo, sendo este último um complemento ao primeiro, pois, se a configuração da pulsão nestes casos é dupla (ativa e passiva), um sádico só alcançaria plena satisfação se aspectos masoquistas o completassem.

Da mesma forma ocorre o masoquismo: “É frequente poder-se reconhecer que o masoquismo não é outra coisa senão uma continuação do sadismo que se volta contra a própria pessoa, que com isso assume, para começar, o lugar do objeto sexual” (Freud, 1905/1996, p. 150). Ou seja, nesse caso, a pulsão agressiva se volta para o próprio indivíduo que se torna o objeto sexual da sua pulsão. Assumindo, assim, uma posição passiva, sujeita a violência e maus tratos sob seu próprio roteiro. A atividade masoquista está em engendrar (ativamente) as passividades a serem sofridas.

Depois da tentativa de localizar os desvios que ocorrem na pulsão, algumas considerações são feitas sobre a perversão. Como foi afirmado, não há motivos para considerar as perversões como sinal de degeneração ou doença ou mesmo para atribuir a elas um sentido negativo, reprovador. A experiência da psicanálise mostrou a Freud que mesmo na vida sexual mais normal são encontrados traços perversos:

De modo algum os sintomas surgem apenas à custa da chamada pulsão sexual normal (pelo menos não de maneira exclusiva ou predominante), mas que representam a expressão convertida de pulsões que seriam designadas de *perversas* (no sentido mais lato) se pudessem expressar-se diretamente, sem desvio pela consciência, em propósitos da fantasia e em ações. Portanto, os sintomas se formam, em parte, às expensas da sexualidade *anormal*; a *neurose é, por assim dizer, o negativo da perversão* (Freud, 1905/1996, p. 157, destaques do autor).

Para Freud, o sadismo e o masoquismo também ocupam um lugar especial entre as perversões, no entanto, não é por outro motivo

senão pelo fato de que “o contraste entre atividade e passividade que jaz em sua base pertence às características universais da vida sexual” (Freud, 1905/1996, p. 151). Esse contraste, esse par de opostos — atividade e passividade — que aparece na obra freudiana como resultado das análises da pulsão no sadismo e no masoquismo, vai ganhar importância metapsicológica dez anos depois dos *Três Ensaios*, em *Pulsões e seus destinos* (1915).

A fórmula básica da primeira teoria afirma que o sadismo é anterior ao masoquismo, que o masoquismo é um sadismo voltado contra a própria pessoa e que não haveria um masoquismo originário que não tivesse surgido do sadismo. Esta concepção, portanto, coloca o masoquismo como sendo deduzido do sadismo. No entanto, uma leitura atenta demonstra que, mesmo nesta primeira concepção, o momento masoquista já é o fundamental, ainda que Freud não reconheça.

Em 1915, Freud inscreve o sadismo primário sob a epígrafe não da pulsão sexual, mas da pulsão de dominação:

[...] a Psicanálise parece demonstrar que a ação de infligir dores não desempenha um papel entre as ações dirigidas a metas originais da pulsão. A criança sádica não leva a causação de dores em consideração e não a tem como intenção (Freud, 1915/1996, p. 39).

Ou seja, no primeiro momento sádico, o elo entre dor e prazer ou sensação dolorosa e excitação sexual está ausente. A articulação do sadismo com a sexualidade só vai se operar pela transformação do sadismo em masoquismo e novamente do masoquismo em sadismo. E essa operação só pode se realizar através de uma identificação com o outro no registro da fantasia.

No primeiro momento sádico, há a “atividade de violência, dominação sobre outra pessoa como objeto” (Freud, 1915/1996, p. 37). Nessa etapa ainda não há associação entre prazer e dor, isto é, é sádico, mas não é sadomasoquista. Na etapa intermediária, com o retorno da

pulsão em direção à própria pessoa é que se realiza a “transformação da meta ativa da pulsão em uma meta passiva” (Freud, 1915/1996, p. 37). E no terceiro momento, que é o masoquismo, quando outra pessoa é procurada como objeto, que terá que *assumir o papel* de sujeito, a satisfação, diz Freud (1915, p. 37) “ocorre pela via do sadismo original, na medida em que o Eu passivo põe-se, no plano da fantasia, em seu lugar anterior, que agora foi deixado para outro sujeito”. A seguir, explícita como se dá o alcance da meta, ou seja, da satisfação no sadismo: o sujeito inflige dores ao outro e “frui masoquisticamente pela identificação com o objeto que as sofre” (Freud, 1915/1996, p. 39). Só assim é que se dá a associação entre dor e prazer no sadismo. Portanto, percebe-se que a sexualidade no sadismo só intervém no processo relativo ao aparecimento da dimensão intersubjetiva e da fantasia.

Embora Freud tenha afirmado que deduzia o masoquismo do sadismo nesta etapa e que não admitia um masoquismo primário, podemos considerar com Laplanche e Pontalis (1992) que esta afirmação está um pouco atrasada em relação ao seu pensamento. Nota-se pelo exposto que, tomando o par sadismo-masoquismo em seu sentido sexual próprio, é justamente o momento masoquista que é considerado o primeiro, o fundamental. Porém, o vienense só irá admitir essa concepção de um masoquismo primário a partir da segunda teoria das pulsões, com a introdução, em 1920, do conceito de pulsão de morte. Em *O problema econômico do masoquismo* (1924/1996) é que reconhece abertamente um masoquismo primário, erógeno e passa a retificar, sempre que possível, suas afirmações contrárias.

4 Considerações finais

Pode-se compreender a partir deste texto que, embora Freud seja herdeiro da tradição teórica da psiquiatria, ele se posiciona em relação de descontinuidade com esse pensamento. Ainda que optado por manter as categorias clínicas de “sadismo” e “masoquismo”, dá a

elas um sentido original, completamente desligado das noções de “desvios”, de “anormalidade”, de “degenerescência”, etc., característico do pensamento psiquiátrico clássico.

Seu estudo sobre o conceito de pulsão, como característico da sexualidade humana, apaga todas as fronteiras entre o normal e o patológico, sendo possível afirmar que, se existe algo de “inato” nas perversões, é inato em todos os seres humanos. Nesse sentido, mostrando como as características das perversões sádicas e masoquistas podem ser encontradas como tendência da vida sexual em geral, Freud habilita a presença da perversão, como lado obscuro de todos nós (para usar expressão de Roudinesco, 2008), retirando-a do domínio do patológico, do monstruoso, do animalesco.

A perversão foi e ainda é um assunto complexo, tanto no que diz respeito às suas manifestações na sociedade quanto ao seu aspecto clínico. No entanto, podemos compreender que as elaborações freudianas sobre o tema abrem um campo crítico e clínico completamente novos e originais em relação à psiquiatria clássica e mesmo contemporânea.

Referências

- FREUD, Sigmund [1905]. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: EBSB, Imago, 1996a.
- FREUD, Sigmund [1915]. *Os instintos e suas vicissitudes*. Rio de Janeiro: EBSB, Imago, 1996b.
- FREUD, Sigmund [1924]. *O problema econômico do masoquismo*. Rio de Janeiro: EBSB, Imago, 1996c.
- KRAFFT-EBING, Richard Von. *Psychopathia Sexualis: as histórias de caso*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KRAFFT-EBING, Richard Von. *Psychopathia Sexualis: with especial reference to the antipathic sexual instinct*. Transl. Franklin Klaf. New York: Bell Publishing Company, 1965.

LAPLANCHE Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da Psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ROUDINESCO, Elisabeth. *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

***Wissentrieb* e a hipótese da perversão original na constituição do saber como certeza**

Pedro Monte Kling¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.17>

1 Introdução

Stanley Cavell dedicou grande parte de seu projeto filosófico a desfazer nós epistemológicos e gramaticais, atados uns sobre os outros, da modernidade até os tempos mais recentes. Nesse esforço, caracteriza, em seu importante *The Claim of Reason*, o conhecido problema das outras mentes como aquele em que o filósofo deseja saber com toda certeza que algo está *lá*, escondido *dentro* do outro. Cavell enfim concebe que se trata de um problema construído a partir da ideia de que conhecer o outro é *penetrar* o outro. Disto, chega à conclusão de que a única forma viável de solucionar tal anseio seria por meio de uma *violação de privacidade*. Sobre essa conclusão, escreve algumas instigantes palavras:

É de se esperar que a ideia do conhecimento como violação da privacidade [...] será erotizada, encenada em formas de vida sexual.

¹ Bacharel em História pela UNICAMP e em Cinema e Audiovisual pela UNESPAR. Mestre em Filosofia pela UFPR e doutorando na mesma instituição, sendo também beneficiário de bolsa CAPES-DS. Atua como pesquisador em uma perspectiva interdisciplinar, com atravessamentos que envolvem Filosofia, História, Teorias da Imagem, Literatura e Psicanálise. Atualmente investiga a relação entre conhecimento e sexualidade, sustentada pelo diálogo entre Stanley Cavell, Freud e Sade. E-mail: pmontekling@gmail.com

[Precisaremos] dar conta da [...] teatralização do que costumávamos considerar como perversões sexuais, em particular quanto ao sadismo [...]; seja como for, com o desejo da atividade absoluta [...] (Cavell, 1979, p. 470-471, destaque nosso).²

É bastante claro, ao ler Cavell, que para ele essa imagem corrompida de nossa relação com o outro é produto de filósofos insatisfeitos com (e perdidos em) seus próprios jogos de linguagem — trata-se de um diagnóstico de tropeços gramaticais e lógico-argumentativos executado minuciosamente na segunda parte de *The Claim of Reason*. Me pus a perguntar, no entanto, sobre o que ainda permanecia obscuro: por que, afinal, a busca pela certeza epistêmica sobre as outras mentes acaba, em última instância, assumindo a forma de uma violação descomedida?

2 Sadismo, perversão original?

A passagem citada estimula imediatamente uma problematização subsequente. Ela parece sugerir que a ideia de conhecimento é que se transmuta eroticamente, numa via única. Mas não será essa uma relação circular? Não será pertinente, talvez *mais pertinente*, pensar na transformação da vida sexual em atividade epistemológica? O próprio Cavell parece vislumbrar a importância dessa inversão em um texto escrito alguns anos mais tarde como introdução de seu livro de leituras de Shakespeare, *Disowning Knowledge*: se não o de uma forma de conhecer que nos põe em relação com as coisas e os outros, qual é a natureza dessa (necessidade de) certeza? A sugestão parece ser a de um ofício beligerante:

Com seu “ciúme”, a violência de Otelo estuda o uso humano do conhecimento sob as consequências do ceticismo. Essa *violência no conhecimento humano* é, penso, o que deriva da percepção de Heidegger

² Todas as citações deste autor são de tradução nossa.

de que a filosofia, desde o seu princípio, mas, se bem entendo, com velocidade crescente na era da tecnologia, concebeu o conhecimento sob a égide da dominação, do conceito de um conceito como uma questão, digamos, de apreender uma coisa. [...] O próprio conhecimento é explicitamente [...] uma coisa ativa (Cavell, 2003, p. 29-30, destaques nossos).

A imagem do conhecer aqui rascunhada por Cavell — sob a égide da dominação, como subjogador, concretizado apenas com o englobar de tudo e todos, de atrair os objetos para a mente do filósofo, como uma espécie de centro sintetizador — culmina na descrição dessa forma de conhecimento como processo *ativo*. A descrição não é de pequena importância, porque carrega também uma articulação com as ideias freudianas acerca da bissexualidade humana e, em especial, da correspondência entre atividade e masculinidade, portanto entre passividade e feminilidade.

Isso quer dizer que o que está em jogo é uma “disputa masculina/feminina sobre a natureza do conhecimento, sobre, digamos, a economia entre atividade e passividade no conhecer” (Cavell, 2003, p. 30), disputa correspondente aquela entre, respectivamente, o conhecimento entendido como certeza da tradição moderna, e o conhecimento como reconhecimento, a proposta derivada da crítica cavelliana, de caráter passivo. A dúvida cética, aquela que só descansa com a certeza, nutriria então uma importante relação com o masculino³, em especial com a violência da atividade que lhe é

³ Cavell (2003, p. 39) explicita no trecho em questão que não pretende falar, a princípio, dos aspectos femininos e masculinos do ser humano, mas das próprias figuras do homem e da mulher (ele é guiado nessas afirmações pelos temas de *Conto de Inverno*, cuja história gira em torno de uma dúvida profundamente masculina, aquela de um homem sobre a veracidade de sua paternidade). Ele prossegue indagando sobre a aparência de um ceticismo feminino e mesmo sobre a possibilidade de tal dúvida. É, de maneira importante, a linha de reflexão que impele sua leitura de *Antonio e Cleópatra*. É de se indagar se a dicotomia que Cavell estabelece não carrega certa fragilidade, à luz dos estudos contemporâneos de gênero, ao que sublinho também o cotejo com a própria obra freudiana, na qual a relação entre a bissexualidade e o gênero envolve

particular, representada nas tragédias shakespearianas na forma do ciúme vertiginoso que invade seus protagonistas. E, não é exagero complementar, é uma forma de ofício epistemológico que deve logicamente ser em parte produto da larga predominância do pensamento masculino ao longo da história da filosofia ocidental.

Sobre aquele rascunho, Cavell (2003, p. 31) pinta uma imagem mais precisa:

A violência no saber masculino, explicitamente associado ao ciúme, parece interpretar a ambição do conhecimento como se visasse *posse exclusiva*, chamemos de propriedade privada. O problema de Otelo, seguindo minha sugestão de que seu problema é com o sucesso, não com o fracasso, é que ele sente a aceitação de Desdemôna, ou satisfação, ou recompensa, de sua ambição como se estive sendo possuído, como se fosse ele a mulher.

O desejo da atividade absoluta, de tomar posse sobre o outro, imobilizá-lo e torná-lo objeto, de se apoderar dele e subjugá-lo, de apagar uma individualidade com a exacerbação de outra, de engolir uma humanidade com a transgressão da mesma — Freud, que Cavell evoca repetidamente, tem nome claro para essa escuridão.

Tiger Liu (2022, p. 13, trad. nossa) sintetiza assim o aspecto revolucionário da teoria da sexualidade freudiana: “a *libido* não gira mais em torno de objetos dados — através de uma inversão Copernicana, são os objetos ainda não determinados que giram em torno [dela]”. Se assim pensada, não se tornaria a *libido* a faculdade perversa por excelência, responsável por eleger objetos e metas diversos enquanto luta constantemente contra as mais diferentes barreiras? Penso que parece haver, já na constituição da própria *libido*, uma espécie de *perversão original* que a orientaria, perversamente, a perverter. Os *Três Ensaio*s apontam um caminho para descobri-la em

uma gama complexa de fatores sociais, culturais, simbólicos, para além dos propriamente metapsicológicos.

suas numerosas e conhecidas aproximações entre a *libido* e o cruel, intimamente relacionados. As descrições parecem sugerir que, se há tal perversão original, trata-se de sadismo, a esta altura da obra freudiana ainda a metade-mestra do sistema sadomasoquista. Se a teoria da sexualidade de Freud de fato realiza uma “inversão copernicana”, então a *libido* se torna o novo centro de gravidade — e não é gravidade a mais sádica das leis, aquela em que o corpo de maior peso, com força incansável, puxa tudo para si?

Não surpreende, portanto, que nos exemplos concretos de Freud, em seus casos clínicos, as descrições fantasiosas de seus pacientes⁴ se assemelhem, em maior ou menor escala, a uma espécie de reconfiguração ou até mesmo de realização deslocada das imagens surgidas na crítica cavelliana às investigações do epistemólogo moderno. Onde, então, entra Cavell se posto em diálogo com a teoria da sexualidade freudiana? Mais especificamente: há lugar para a *libido* (e para sua constituição sádica) nos procedimentos epistemológicos criticados em *The Claim of Reason*?

3 A pulsão de saber (e seus destinos)

Se a inversão da sugestão cavelliana em *The Claim of Reason* — que pode agora ser dita: que aquilo que a vida sexual chama de sadismo é encenado (epistemologicamente) na filosofia como certeza — é válida, então precisa haver (1) um componente epistemológico intrínseco à sexualidade (algo como uma pulsão epistemológica como pulsão sexual) e (2) um dispositivo que permita a transformação de pulsões sexuais em práticas distintas. O componente epistemológico (1) não está em evidência nos *Três Ensaio*s ou em trabalhos posteriores,

⁴ Cf. a fantasia de espancamento em *Bate-se numa criança*, de 1919 (em Freud, 2021), ou o recorrente pavor da tortura anal dos ratos em *Observações sobre um caso de neurose obsessiva*, de 1909 (Freud, 1996b).

mas há importantes constatações de sua existência e relevância, em especial nesta breve passagem, intitulada *A pulsão de saber*:

Ao mesmo tempo em que a vida sexual da criança chega a sua primeira florescência, entre os três e os cinco anos, também se inicia nela a atividade que se inscreve na pulsão de saber ou de investigar. Essa pulsão não pode ser computada entre os componentes pulsionais elementares, nem exclusivamente subordinada à sexualidade. Sua atividade corresponde, de um lado, a uma *forma sublimada de dominação* e, de outro, trabalha com a energia escopofílica. Suas relações com a vida sexual entretanto, são particularmente significativas, já que constatamos pela psicanálise que, na criança, a pulsão de saber é atraída, de maneira insuspeitadamente precoce e inesperadamente intensa, pelos problemas sexuais, e talvez seja até despertada por eles (Freud, 1996a, p. 183, destaque nosso).

Crucialmente, a passagem acima foi acrescida ao texto apenas na edição de 1915, mesmo ano da publicação do importante *A pulsão e seus destinos*, ensaio em que é conceitualizada robustamente pela primeira vez a ideia de *sublimação*, justamente o mecanismo que corresponde ao dispositivo (2) de transformação das pulsões. Quando fala de uma “forma sublimada de dominação”, a sugestão de Freud parece clara: a pulsão de saber [*Wissentrieb*] é, ao menos em parte, a transformação (sublimação) de uma pulsão sexual e essa transformação conserva um dos elementos constituintes da *libido*, notadamente, a vontade sádica de dominação.

Fora, entretanto, cinco anos antes, em *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, que Freud empregara pela primeira vez tanto a ideia de um processo de sublimação quanto de uma pulsão de saber — geralmente nomeada no texto como “desejo de saber” [*Wißbegierde*] ou “pulsão de pesquisa” [*Forschertrieb*]⁵). O enigmático renascentista é

⁵ Há uma confusão terminológica aqui que merece destaque, e que Freud não faz questão de esclarecer. Parece-me que no ensaio de Freud, *Wißbegierde* e *Forschertrieb* são utilizados como sinônimos (ou termos muito próximos) de *Wissentrieb*, tal qual esta foi

o único “caso” de Freud (2015, p. 77) protagonizado por alguém cuja pulsão dominante consiste no desejo de conhecimento. Sendo ali, no preâmbulo de sua interpretação da famosa memória de Leonardo, que Freud (2015, p. 78) discorre mais atentamente sobre esse fenômeno, localizado-o, originalmente, em um desejo infantil, em um “prazer incansável em perguntar”. Especial é o período em torno do terceiro ano de vida, caracterizado

[...] como o de uma pesquisa sexual infantil. O desejo de saber aumenta entre as crianças dessa idade e tanto quanto sabemos não é espontâneo, mas despertado pela impressão de uma vivência importante, ao qual ele se segue ou por experiências externas, pelo temido nascimento de um irmãozinho, no qual a criança entrevê uma ameaça aos seus interesses egoístas. A pesquisa se dirige à pergunta: de onde vêm as crianças, como se agora a criança procurasse por meios e caminhos [para] impedir um acontecimento tão indesejado [...] (Freud, 2015, p. 79).

São preciosas as sugestões contidas nessas poucas linhas acerca dos elementos orientadores desse processo tão peculiar: ele parece emergir do ciúme (direcionado a um irmão mais novo, ou outro signo semelhante, que rouba afeto do indivíduo), agir como um mecanismo de defesa de um individualismo egoísta (regido exclusivamente pelo princípio do prazer) e elucubrar engenhosamente uma estratégia para obter controle e poder (de forma a evitar mais prejuízos, mantendo controle sobre os outros e sobre o mundo exterior). Desnecessário sublinhar a evidente proximidade dessas ideias com a leitura cavelliana de Otelo e com sua abordagem do problema das outras mentes, há pouco retomadas — é especificamente o ciúme e o desejo de autonomia absoluta que a tragédia da dúvida direcionada à Desdêmona revela.

mais formalmente formulada nos *Três Ensaios* alguns anos mais tarde, no parágrafo citado há pouco.

“Se”, continua Freud (2015, p. 79), “o período da pesquisa sexual infantil foi fechado na gaveta de um enérgico recalque sexual, para o posterior destino da pulsão de pesquisa se constituem três diferentes possibilidades”. O primeiro, bastante escanteado pelo texto, acontece “se a pesquisa divide o destino da sexualidade”, ficando o desejo de saber “inibido e a livre atividade da inteligência limitada” (Freud, 2015, p. 80). Diferente é o caminho do desejo em Leonardo, segundo Freud, “o mais raro e perfeito tipo”, no qual “a libido se afasta do destino do recalque, na medida em que ela, desde o início, se sublima como desejo de saber” (2015, p. 81). Especialmente interessante é a descrição do outro destino do *Wißbegierde*, aquele que se dá quando “o desenvolvimento intelectual é forte o suficiente, para resistir ao recalque sexual que o arrasta” (Freud, 2015, p. 80). Posteriormente, entretanto, para contornar esse mesmo recalque, realinha-se o intelectual e o sexual, este segundo retornando

[...] forte o suficiente para sexualizar o próprio pensamento e assinalar as operações intelectuais com o prazer e o medo dos processos sexuais propriamente ditos. Pesquisar torna-se aqui atividade sexual, frequentemente para concluir que o sentimento de desempenho do pensamento, o esclarecimento, é colocado no lugar da satisfação sexual; mas o caráter inconclusivo da pesquisa infantil se repete também no fato de que esse ruminar nunca acaba e que o sentimento intelectual de solução procurado cada vez mais se distancia (Freud, 2015, p. 80).

Dentre as consequências da busca pelo saber que pretende possessão, a frustração (Cavell, 1979, p. 141), o desapontamento (Cavell, 1979, p. 44) e a instabilidade (Cavell, 1979, p. 129) estão entre as mais importantes no contexto do diagnóstico cavelliano, o que leva a questionar: haverá então relação íntima entre investigação sobre a dúvida cética e as investigações que atravessam a neurose obsessiva? — mais uma vez, Cavell (1979, p. 230; 469) parece vislumbrar a questão em um horizonte distante e talvez sem enxergar nela um caminho

muito profícuo. Fato é que a empreitada rumo à certeza epistêmica é tão insatisfatória quanto aquela rumo às fantasias sexuais — e talvez seja possível dizer: é uma fantasia epistemológica irrealizável que o cético persegue e é uma impossível certeza do gozo que serve de orientação para o princípio do prazer.

Os paralelos ainda se confirmam nos relatos sobre o Homem dos Ratos, um dos casos paradigmáticos de Freud. Nele também a pulsão de saber desempenha um papel relevante, ainda que não primário, e melhor delineado na segunda parte do texto dedicado às considerações teóricas. A descrição do paciente como um homem “particularmente lúcido” (Freud, 1996b, p. 152), “bastante instruído e esclarecido, e muito perspicaz” (p. 199), afasta qualquer hipótese do destino de sua *Wissentrieb* ser do primeiro tipo elencado por Freud; e sua exemplar neurose, por sua vez, o distancia de Leonardo e de seu processo de plena sublimação. Trata-se justamente daquele caso em que o intelecto escapa do recalque, desenvolve-se de forma notável e posteriormente precisa lidar com o retorno do sexual⁶, mecanismo típico, Freud parece sugerir, das neuroses obsessivas.

4 Dúvida, incerteza, amor-ódio

É inevitável atentar, portanto, para outras peculiaridades psíquicas que orbitam de forma interrelacionada a epistemofilia envolvida nas obsessões neuróticas, em especial “a necessidade de incerteza [...], ou de dúvida”, que consiste em “um dos métodos

⁶ O detalhamento em “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” é, de fato, mero rearranjo daquele sobre os movimentos da pulsão de saber nas neuroses como a do Homem dos Ratos, feito nas últimas páginas das “Observações sobre um caso de neurose obsessiva”, escrito um ano antes: “O processo de pensamento torna-se sexualizado, pois o prazer sexual que está normalmente ligado ao conteúdo do pensamento vê-se aplicado ao próprio ato de pensar, e a satisfação derivada do fato de se alcançar a conclusão de uma linha de pensamento é sentida como uma satisfação *sexual*” (Freud, 1996b, p. 211-212).

utilizados pela neurose a fim de atrair o paciente para fora da realidade e isolá-lo do mundo” (Freud, 1996b, p. 201). Ainda mais notável:

A predileção dos neuróticos obsessivos pela incerteza e pela dúvida leva-os a orientar seus pensamentos de preferência para aqueles *temas perante os quais toda a humanidade está incerta* e nossos conhecimentos e julgamentos necessariamente expostos à dúvida. Os principais temas dessa natureza são paternidade, duração da vida, vida após a morte e memória — na qual todos nós costumamos acreditar, sem possuímos a menor garantia de sua fidedignidade (Freud, 1996b, p. 202, destaque nosso).

A obsessão com a paternidade foi o que devorou Leontes no *Conto de Inverno*; H. H. Price, um dos filósofos da tradição analítica que Cavell aborda em *The Claim of Reason*, dedicou páginas e mais páginas para conceber uma vida após a morte; Descartes (1973, p. 99) duvida de sua “memória referta de mentiras” tanto quanto de seus sentidos. Entre aqueles que expressam essas dúvidas, alguns são chamados de neuróticos, outros de filósofos quando fazem as mesmas perguntas. Por que? Não me parece mais plausível supor que essas coisas sejam felizes (ou infelizes) coincidências — deve haver, ao menos, alguma relação entre esses dois caminhos, entre essas duas investigações, essas duas crises. Há explicação, afinal, para a origem dessa dúvida, que nos expulsa do mundo, violentamente, e nos tortura perversamente com questões de respostas inalcançáveis?

Otelo adorou Desdêmona; também a matou. O epistemólogo desejou o mundo; também o afastou. O homem dos ratos amou seu pai; também (inclusive por isso) o odiou. É nesse conhecido conflito da ambivalência entre os sentimentos de afeto e os sentimentos de desprezo que Freud tenta encontrar a origem para a dúvida que alimenta a compulsão neurótica. “[U]ma relação entre o amor e o ódio”, afirma Freud (1996b, p. 207), “está entre as características mais frequentes, mais marcantes, e, portanto, provavelmente mais significativas da neurose obsessiva”. Trata-se da relação, presente desde

os primeiros desenvolvimentos infantis do indivíduo, em que se observa a possibilidade de um objeto ora amado passar a ser odiado (e vice-versa) em decorrência de determinadas contingências da vida pulsional, ou mesmo de uma simultaneidade desses sentimentos. Sendo eles incompatíveis, o inconsciente precisa dar conta de equilibrar a disputa:

[...] tal sobrevivência protelada dos dois opostos só é possível sob condições psicológicas bastante peculiares e com a cooperação do estado de coisas presentes no inconsciente. O amor não conseguiu extinguir o ódio, mas apenas reprimi-lo no inconsciente; e no inconsciente o ódio, protegido do perigo de ser destruído pelas operações do consciente, é capaz de persistir e, até mesmo, de crescer (Freud, 1996b, p. 207).

E, ainda, que:

[...] nos casos de ódio inconsciente [...] os componentes sádicos do amor têm sido, partindo das causas constitucionais, desenvolvidos de modo excepcionalmente intenso, e, em consequência disso, sofrido uma supressão prematura e profundamente radical, e que os fenômenos neuróticos que observamos se originam, de um lado, dos sentimentos conscientes de afeição que ficaram exacerbados como se fossem uma reação, e, por outro lado, do sadismo que persiste no inconsciente sob a forma de ódio (Freud, 1996b, p. 208).

É somente armado desse esclarecimento acerca das dinâmicas psíquicas que estruturam o sujeito ambivalente que Freud (1996b, p. 208-209) consegue chegar em uma espécie de definição da dúvida neurótica: ela corresponderia

[...] à percepção interna que tem o paciente de sua própria indecisão [...]. [É], na realidade, uma dúvida de seu próprio amor — que devia ser a coisa mais exata em sua mente como um todo [...]. Um homem que duvida de seu próprio amor [...] tem de duvidar de alguma coisa de menor valor.

O que está sendo especulado aqui é, em essência, aquilo que Cavell (1979, p. 145) chama de um “caso ideal de conhecimento”, i.e., um caso em que se pode dizer “se eu sei alguma coisa, eu sei *isso*”. Trata-se de um elemento tão imprescindível para a formulação da dúvida hiperbólica — aquela que, se não sanada, resultará inequivocamente em conclusão cética — quanto para a sustentação da dúvida neurótica — aquela que, se não sanada, alimenta a obsessão compulsiva. Nos procedimentos da epistemologia moderna, esse caso ideal consiste na indagação acerca de um objeto genérico, em condições ideais de visibilidade — um objeto sobre o qual não exista problema quanto a sua identidade, apenas quanto a sua existência que, se posta em dúvida, põe em dúvida também a existência do mundo exterior como um todo. Na neurose, sugere Freud, algo similar se dá no sentimento mais elementar, no amor edipiano que inaugura nossa vida pulsional.

5 Considerações finais

Em *A Disposição À Neurose Obsessiva*, Freud (1996c, p. 348) registra a impressão de que o instinto de conhecimento “pode realmente tomar o lugar do sadismo no mecanismo da neurose obsessiva”, e de que ele é “uma ramificação sublimada do instinto de domínio, exaltado em algo intelectual, e seu repúdio sob a forma de dúvida desempenha grande papel no quadro da neurose obsessiva”. Isto é, a pulsão de saber exacerbadamente desenvolvida passa a dar conta do traço sádico da libido, e o que venho sugerindo neste breve texto é que podemos encontrar essa mesma configuração naquela epistemologia moderna que alega ou persegue certeza sobre o mundo. Ao mesmo tempo, a dúvida que rejeita essa pulsão é também vã rejeição de nosso sadismo inerente, e estive igualmente sugerindo que podemos encontrar essa mesma frustrante e instável solução naquele

ceticismo moderno que alega ser impossível saber qualquer coisa sobre o mundo⁷.

Referências

- CAVELL, Stanley. *The Claim of Reason*. New York: Oxford University Press, 1979.
- CAVELL, Stanley. *Disowning Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- DESCARTES, René. Meditações. In: *Os Pensadores*, Vol. 15. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- FREUD, Sigmund. *Neurose, psicose, perversão*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- FREUD, Sigmund. *Arte, literatura e os artistas*. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 7. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- FREUD, Sigmund. Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 10. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FREUD, Sigmund. A disposição à neurose obsessiva. In: *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. 12. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.
- LIU, Tiger Xiaofeng. *In Search of Lost Masochist: Freud, Bataille, & Sacher-Masoch*. Pós-Graduação em Filosofia, Kingston University, Kingston upon Thames, 2022.

⁷ Se pudermos entender (e formular solidamente as coisas dessa maneira demanda mais do que foi exposto aqui) o quadro da pulsão de saber como pulsão dominante, responsável por controlar todo o componente sádico da libido, como uma forma de perversão intelectual/epistemológica, então essa oposição entre *Wissentrieb* e dúvida é mais uma forma de entender a famosa máxima freudiana que diz que a “neurose é o negativo da perversão” (Freud, 1996a, p. 225).

SANCHES, Aline. *Inconsciente e instinto de morte: um itinerário do debate inicial de Deleuze com a psicanálise*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2013.

PARTE IV

A psicanálise tem medo de gênero? Complexo de Édipo e identificação diante da não binaridade

Sam Alcântara¹

Nádia Laguárdia de Lima²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.18>

Ao explorar o tema do Complexo de Édipo e os processos de identificação na formação do Eu em psicanálise, nos deparamos com desafios significativos. Primeiramente, há o risco de reproduzir um excesso de repetições conceituais, dado o acúmulo semântico que o Édipo adquiriu ao longo do tempo. Em segundo lugar, existe o perigo de abordar o assunto com insuficiente rigor, devido às limitações de um texto sucinto. Propomos, portanto, destacar algumas reflexões epistemológicas sobre a importância do Édipo como peça central da teoria freudiana, de onde emanam os axiomas e o léxico psicanalítico. Além disso, buscamos oferecer uma crítica à manutenção desses axiomas frente às questões clínicas atuais, como as novas configurações familiares, os estudos de gênero e as diversas expressões de sexualidade que influenciam os processos de identificação contemporâneos.

¹ Psicanalista. Doutoranda em Estudos Psicanalíticos na UFMG.

E-mail: samuelalcantara@gmail.com

² Psicanalista. Doutora em Educação pela UFMG. Pós-Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ. Professora Associada do Departamento de Psicologia e do PPGP da UFMG.

E-mail: nadia.laguardia@gmail.com

Na prática clínica atual, emergem questões provenientes das experiências de analisantes, em particular adolescentes e jovens adultos, que relatam sofrimento e angústia diante do que Butler (2021) caracteriza como não-conformidade de gênero. Essas experiências desestabilizam a estrutura patriarcal monogâmica, base do arcabouço psicanalítico freudiano, especialmente à luz da diversidade sexual contribuída pelas revoluções feministas. Considerando que essas demandas refletem as mudanças políticas e sociais do nosso tempo, levantam-se questões cruciais: quais são as implicações de uma prática clínica dissociada das dinâmicas de poder que estruturam o laço social? Pode a psicanálise existir sem a dimensão política? Como a psicanálise se posiciona diante das exigências contemporâneas?

Tendo o inconsciente como objeto de estudo da psicanálise, e lembrando que Lacan o relaciona à política, seria coerente que a política fosse uma área central de interesse para os psicanalistas. No entanto, de que tipo de política estamos falando? Quais são as implicações de manter o complexo de Édipo, o falo e outros axiomas como referências clínicas na psicanálise (Haute, 2016)?

Reitter (2021), em *Édipo Gay*, observa que tanto o Édipo freudiano quanto o lacaniano são generalizações que transcendem a mera referência biológica dos pais — uma questão superada por Lacan já em 1938. Essas generalizações se enraízam em uma norma cisgênero e heterossexual, onde a diferença sexual dos pais é tida como um elemento constituinte universal na formação das crianças. Para ambos os teóricos, o filho é desejado pela mulher como substituto do falo que ela não possui, enquanto o homem é visto como substituto do pai portador do falo — em Freud, a referência é o corpo; em Lacan, o significante.

Embora em Freud essa concepção seja clara, em Lacan — ou, conforme Eidelsztein (2023) comenta, no lacanismo — a questão se complica com duas afirmações: que o falo não é o pênis e que, como significante, o falo só adquire sentido dentro de uma cadeia de

significantes. A necessidade de esclarecer que o falo não é o pênis sugere que há alguma relação entre eles.

As novas configurações familiares, sejam elas homoparentais, não-monogâmicas ou que desafiem a hegemonia patriarcal, juntamente com os estudos de gênero e as variadas expressões da sexualidade, provocam questionamentos sobre o papel da diferença sexual anatômica. As próximas seções, portanto, oferecem uma contribuição crítica ao nosso campo acerca do Complexo de Édipo em articulação com o conceito de identificação. Afinal, a psicanálise tem medo de gênero?

1 A teorização freudiana da diferença sexual e a guinada epistemológica lacaniana

Freud desenvolveu um arcabouço teórico-clínico destinado a desvelar as consequências dos valores morais de sua época, consideradas manifestações dos sintomas de seu tempo. Ele apresentou conceitos que desafiaram profundamente as convenções ocidentais, abrindo novos caminhos para a reflexão sobre o sofrimento e o mal-estar humanos, com um foco central no caráter universal e inconsciente da sexualidade.

Nos *Três Ensaios sobre a Sexualidade* de 1905, Freud introduz um contínuo entre as anatomias, posicionando homem e mulher como extremos desse espectro. Ele sugere que todos os seres humanos têm uma predisposição à bissexualidade, sinalizando a indeterminação inerente à sexualidade humana. Assim, cada criança adentra a cultura enfrentando impasses nas fases da sexualidade, caracterizada como perversa polimorfa, uma vez que a escolha de objeto não segue uma direção unívoca, evidenciando a insuficiência da norma social em delimitar as modalidades de desejo dentro da universalidade heterocisnormativa.

No entanto, ao abordar o Complexo de Édipo, encontramos problemas que servem tanto de ancoragem para práticas normativas de muitos psicanalistas quanto de base para críticas à psicanálise e a Freud. O caso Dora é emblemático neste contexto. Freud recorre ao Complexo de Édipo para pressupor uma base heterossexual do desejo, incorrendo no erro de se manter preso a uma apreciação do amor sob a estrutura patriarcal e heterocisnormativa, sem considerar a corrente homossexual de Dora em relação à Sra. K e a norma vitoriana que também o envolvia (Guerra, 2022, p. 38). Lacan (1998, p. 219) critica esse ponto ao afirmar:

Isto decorre, diríamos, de um preconceito, justo aquele que falseia inicialmente a concepção de Complexo de Édipo, fazendo-o considerar como natural, e não como normativa, a primazia do personagem paterno: é o mesmo preconceito que se exprime com simplicidade no conhecido refrão: tal como o fio para a agulha é a menina para o menino.

Guerra (2022) sugere que Freud era incapaz de reconhecer esses elementos devido à posição enigmática atribuída à feminilidade, alinhada ao discurso anatômico do século XVII, que reduzia o feminino à busca do ideal masculino.

Freud introduz a referência ao Édipo em *A Interpretação dos Sonhos* (1900), analisando sonhos infantis sobre a morte de entes queridos, especialmente os pais. Sua tese é que todo sonho realiza um desejo inconsciente. Assim, ele postula que a criança nutria desejo sexual por um dos pais, vendo o outro como rival, sugerindo que a eliminação deste rival estaria em consonância com essas fantasias infantis inconscientes (Pombo, 2021).

Na teoria freudiana, o Complexo de Édipo se refere a uma travessia essencial que toda criança enfrenta, lidando com desejos primitivos, incestuosos e destrutivos. Este complexo é fundamental na estruturação do psiquismo e de suas instâncias, como o superego e o ideal do eu, influenciando as identificações e a orientação do desejo.

Freud considera-o um construto crucial da teoria psicanalítica, conforme elucidada em uma nota de rodapé dos *Três ensaios*, adicionada em 1920:

Afirmou-se, justificadamente, que o complexo de Édipo é o complexo nuclear das neuroses, representando a pessoa essencial no conteúdo delas. Nele culmina a sexualidade do adulto. Cada novo ser humano confronta-se com a tarefa de dominar o complexo de Édipo, e aquele que não consegue realizá-la sucumbe à neurose. O progresso do trabalho psicanalítico tornou cada vez mais clara essa importância do complexo de Édipo; seu reconhecimento converteu-se no Schiboleth [traço distintivo] que separa os partidários da psicanálise de seus oponentes (Freud, 1905/1996, p. 214).

Se o Édipo é a estrutura mítica e nuclear da neurose, é a dinâmica familiar que está em causa. Portanto, a família é o núcleo da neurose, e o Édipo, a estrutura central de onde emergem todos os conceitos psicanalíticos. Freud (1908, 1917) sustenta que não há falta de inscrição do pênis no psiquismo infantil, partindo da premissa de que todos possuem um pênis, inclusive as mulheres e, logicamente, a própria mãe. É por isso que ele denomina de “fase fálica” a organização genital infantil, na qual se desenrola o Édipo. Nesse trecho da vida psíquica, qualquer criança, independentemente do sexo, reconhece apenas a existência do pênis, e a oposição entre os sexos se equaciona à oposição fálico-castrado, com a ameaça da castração para os meninos e a castração “real” para as meninas, originando o Complexo de Castração.

Lacan (1957-58) observa que é através do desapontamento, da desilusão, que Freud identifica a entrada da menina na posição feminina. A ligação forte com a mãe, que deve ser abandonada, pode evoluir para uma identificação com ela. O objeto amoroso perdido pela menina é internalizado por meio da identificação (Freud, 1940). Assim, a universalidade do Complexo de Édipo define o que é ser homem ou

mulher em relação à concepção da família nuclear burguesa do seu tempo, a norma vitoriana.

Há duas dimensões principais para considerar o Édipo em Freud: (1) a sexualidade polimorfa em relação aos objetos da família patriarcal burguesa e (2) os processos pelos quais os indivíduos negociam identificações e escolhas de objeto que não se alinham com as exigências civilizatórias. Contudo, esta leitura apolítica dos processos que a sistematização do Édipo apresenta traz muitos problemas clínicos. Antes de examinar esses problemas, vejamos como Lacan abordou o Édipo.

Lacan propôs uma abordagem alternativa ao Complexo de Édipo, que passaria por críticas e reformulações ao longo de seu ensino. Em 1938, por exemplo, ele criticou a estruturação moral do Édipo; em 1951, questionou a posição de Freud no caso Dora, ao interpretar os sintomas como confirmações edípicas; em 1954, na obra “O Mito Individual do Neurótico”, afirmou que todo o esquema do Édipo deve ser criticado. Lacan defende que o Édipo é apenas uma das muitas chaves de leitura disponíveis no repertório psicanalítico.

Lacan aborda o Complexo de Édipo pela primeira vez no texto *Os Complexos Familiares na Formação do Indivíduo* (1938). Lá, ele percebe que o complexo é, primordialmente, uma chave diagnóstica do processo de dominação masculina.

As formas sob as quais se perpetuam esses efeitos são designadas supereu ou ideal do eu, conforme sejam, para o sujeito, conscientes ou inconscientes. Elas reproduzem, como se costuma dizer, a imago do genitor do mesmo sexo, assim contribuindo o ideal do eu para o conformismo sexual do psiquismo. Mas a imagem do pai, segundo doutrina, teria nessas duas funções um papel prototípico em razão da dominação masculina (Lacan, 1938/2003, p. 58).

O Complexo de Édipo, nos complexos familiares, é, conforme Ambra (2022), uma reatualização de uma angústia anterior vinculada à mãe. A castração constitui, portanto, um capítulo específico dessa

ameaça mais ampla à integridade corporal. Lacan (1938/2003) tenta justificar tal ideia observando que, socialmente, os ritos de modificação corporal destacam a importância de tal marca na formação do laço social:

A psicanálise revelou na criança pulsões genitais cujo apogeu situa-se no quarto ano de vida. Sem nos estendermos aqui em sua estrutura, digamos que elas constituem uma espécie de puberdade psicológica, muito prematura, como se vê, em relação a puberdade fisiológica. Ao fixar a criança, através de um desejo sexual, no objeto mais próximo que a presença e o interesse normalmente lhe oferecem, a saber, o genitor do sexo oposto, essas pulsões dão sua base ao complexo, cujo nó é formado pela frustração delas. Apesar de inerente à prematuridade essencial dessas pulsões, essa frustração é relacionada pela criança com o objeto terceiro que as mesmas condições de presença e interesse normalmente lhe apontam como obstáculo a sua satisfação — ou seja, o genitor do mesmo sexo (Lacan, 1938/2003, p. 52).

Neste trecho, Lacan reproduz uma concepção irrefletidamente heterocisnormativa de constituição psíquica. No entanto, ao contrário da universalidade freudiana, Lacan defende que a especificidade do Édipo reside na imagem que triangula o desejo. Embora o Édipo corresponda a uma identificação primitiva, ele não escapa de uma determinação cultural e assimétrica (Ambra, 2022). Para Lacan (1938/2003), nas suas reflexões iniciais, compreender o sujeito implica entender as imposições culturais, sem excluir-se enquanto pesquisador, posicionando-se epistemologicamente diante da investigação psicanalítica, algo que permanecerá em sua obra.

No avançar de seu ensino, nos anos 50, Lacan (1957-1958, p. 166) apresenta sua leitura da metáfora paterna que “concerne à função do pai, como se diria em termos de relações inter-humanas”. Essa função entrelaça o Complexo de Édipo ao Complexo de Castração, encaminhando o sujeito para sua normalização. Assim, torna-se possível “que, de um lado, o menino se transforme em homem, e de

outro, a menina se transforme em mulher” (p. 192), numa perspectiva binária referenciada pelos significantes que nomeiam os corpos humanos. Neste processo, a intervenção do pai como portador simbólico do falo é necessária, culminando no que Lacan chama de “os três tempos do Édipo”.

Lacan opera com três tempos lógicos, não cronológicos, referindo-se ao papel lógico dos cortes que distinguem um tempo do outro. Eles são: (1) o pai velado como função essencial, um tempo mítico; (2) o pai privador que representa a castração, um tempo nodal; e (3) o pai possuidor do falo, que pode cedê-lo à mãe.

No primeiro tempo, “o sujeito se identifica especularmente com aquilo que é o objeto do desejo de sua mãe” (Lacan, 1957-1958, p. 198). A criança busca “satisfazer o desejo da mãe” (p. 197), questionando-se sobre ser ou não o falo imaginário da mãe. Entretanto, o desejo materno contém uma incógnita que afasta a criança da equivalência com o falo imaginário. Vale destacar, conforme o seminário 10 sobre a angústia (Lacan, 1962-1963), que a própria criança se angustia por não definir claramente essa posição.

Com o corte para o segundo tempo do Édipo, Lacan afirma que a criança experiencia a privação do objeto fálico da mãe, através do agente representativo: o pai privador. A intrusão deste elemento impede o fechamento do circuito entre filho e mãe, remetendo à lei que os transcende e regula, o Outro, que proíbe ambos de assimilarem a criança à posição de objeto de desejo materno. O pai assume o papel de suporte da lei (Nome-do-Pai), guiando a identificação da criança.

No terceiro tempo, o pai revelado como portador do falo permite à criança formar seu Ideal do Eu em identificação com ele. Neste ponto, “o menino se identifica com o pai como possuidor do pênis, e a menina reconhece o homem como aquele que o possui” (Lacan, 1957-1958, p. 203). A dissolução edípiana constitui um processo normativo onde a criança assume seu sexo, uma escolha inevitavelmente insatisfatória que busca identificação com o ideal de

seu sexo. A intervenção paterna, normativamente definidora do Complexo de Édipo, é vista por Lacan como “socialmente injustificável”, pois carece de “finalidade social” (p. 204).

Consideramos que a guinada epistemológica da teoria lacaniana vai além do Édipo freudiano desde o final da década de 1950, com a afirmação de Lacan de que “não há Outro do Outro” (1958-1959/2016, p. 322). A partir desse momento, observa-se um progressivo apagamento do pai do Complexo de Édipo em seus textos, com a presença crescente da noção de objeto a. A supremacia da noção de objeto a sobre a metáfora paterna é sustentada pela formulação lacaniana de que não há metalinguagem (Lima, 2017).

No seminário de 1969-70, Lacan explora quatro vias para estabelecer as bases de um novo estatuto do pai, além do conceito do Édipo freudiano. Lacan observa que o avesso do pai é o gozo. Através do mito, ele demonstra que o gozo pleno não é proibido pelo pai, mas pertence à ordem do impossível. A função simbólica do pai está situada no nível do significante, no nome-do-pai, que se transforma em pura função lógica no S1, sendo formalizável. Como significante, o nome-do-pai se articula com o impossível, circunscrevendo-o como um ponto de basta.

Posteriormente, Lacan designa a função do pai como “nominação”, um quarto nó que une os três registros: real, simbólico e imaginário. O sinthoma se torna um nome-do-pai, o enlace, o nó como o único real que serve ao sujeito. A clínica do sinthoma no último ensino de Lacan corresponde às invenções dos sujeitos para manter juntos R, S e I.

A tábua da sexuação também nos permite pensar o feminino como além do Édipo. A cada dia, observamos mais o esgotamento do relato edipiano para a leitura das identificações no campo da sexualidade. Podemos considerar que a lógica feminina da sexuação está em ascensão em nossa época, associada ao declínio da lógica fálica?

Nos anos 70, Lacan afirma que não há complementaridade possível entre os sexos, ou que, no limite, todo objeto sexual se configura como inadequado para alcançar um estado de completude de gozo. No seminário 21, Lacan diz que o ser sexuado “tem a escolha, quero dizer que isto a que a gente se limita para classificá-los macho ou feminino no registro civil, isso não impede que ele tenha a escolha”, pois o ser sexuado só se autoriza por si mesmo e por alguns outros. Afinal, do Outro, nenhuma garantia pode ser esperada: a escolha de uma posição sexuada depende da afirmação de uma certeza antecipada que não é protegida por nenhuma Providência Divina, na ausência de um fiador supremo que dessa escolha possa fazer um juízo final [S(Æ)].

Para Lacan, Freud não conseguiu prescindir do Pai ao considerar o Édipo como o único meio de estruturação subjetiva. Lacan, por outro lado, isola o Édipo como uma modulação cultural, amarrando a realidade psíquica como um quarto termo no nó borromeano. Este quarto elo se torna a função paterna em Lacan, permitindo uma pluralização dos nomes do pai.

Dizer que o Édipo em Lacan é uma modulação cultural implica vê-lo como um diagnóstico de uma sociedade patriarcal e binária, onde pai e mãe são funções de linguagem, não figuras físicas. A necessidade de reafirmação contínua de que o falo é um significante, e não um órgão, revela que essas referências conceituais ainda guardam um sentido profundo.

2 Édipo como denúncia ou formulação estrutural do binarismo patriarcal héterocisnormativo?

Quando Butler (2021) questiona se a psicanálise oferece uma investigação antifundamentalista que abarque a complexidade sexual, como evidenciado em Freud e Lacan, desestabilizando as normas rígidas e hierárquicas, ou se, ao contrário, sustenta um conjunto de

suposições implícitas sobre os fundamentos da identidade que reforçam essas hierarquias, ela nos confronta diretamente com os fundamentos do fazer analítico. A relevância dessa indagação reside em nos provocar a refletir sobre nossa posição enquanto agentes na realidade material, situando a psicanálise como teoria, dispositivo clínico e também como uma comunidade política que impacta diretamente a cultura.

Ao examinarmos brevemente o tratamento do Complexo de Édipo, notamos diferenças significativas em sua formulação e aplicação em Freud e Lacan. No entanto, persiste a ausência de uma crítica mais incisiva sobre a ordenação política que origina o complexo como teoria psicanalítica e sua perpetuação como uma chave universal para interpretar a diferença sexual e o mito familiar.

Em Freud, há uma completa ausência de crítica sobre o Édipo como uma matriz de leitura enraizada em uma sociedade cuja organização do mito sustenta a estrutura de poder familiar. Por outro lado, Lacan oferece uma crítica constante ao conceito, mas suas propostas continuam a estruturar a realidade em torno de sexo, gênero e família pelas mesmas estruturas patriarcais que ele denuncia, mantendo a binariedade sob a referência do falo como significante, ao contrário do órgão em Freud.

A identidade de gênero se resume aos termos “homem” e “mulher”. Surge precocemente e, na vida adulta, os seres falantes se distribuem entre homens e mulheres. Para compreender a ênfase nessas questões, é preciso reconhecer que o que define o homem é sua relação com a mulher, e vice-versa. Para o menino, na idade adulta, trata-se de parecer-homem (Lacan, 1971/2009, p. 30).

As críticas de teóricas feministas, desde Simone de Beauvoir a Judith Butler, passando por Gayle Rubin e outras, argumentam que o Édipo, desde Freud, fundamenta-se numa concepção binária e heteronormativa de gênero e sexualidade, que exclui ou minimiza experiências e perspectivas das mulheres e de outras identidades de

gênero. Rubin (2017) argumenta que o Complexo de Édipo está baseado na ideia de que o desenvolvimento sexual e psicológico normais são orientados para a heterossexualidade e a cisgeneridade, sob a orientação do falo como traço distintivo que separa a realidade entre castrados e não-castrados.

Como aponta Lima (2020), Rubin sugere que o falo, quarto elemento da triangulação edípica, é mais do que uma característica distintiva de sexo; é “a encarnação do status masculino, com o qual os homens consentem” (Rubin, 2017, p. 43). Esse consentimento implicaria um “direito a uma mulher” nas trocas de parentesco, expressando o domínio masculino. Essa perspectiva exclui a diversidade de identidades e experiências de gênero que não se encaixam na estrutura binária. Além disso, o Complexo de Édipo, segundo essas autoras, baseia-se na premissa de que papéis de gênero são naturalmente determinados e imutáveis, negando a influência cultural e social na construção desses papéis.

A clínica psicanalítica funciona como um laboratório que observa e confirma a experiência edípica enquanto diagnóstico da estruturação familiar moderna e contemporânea. Segundo Lima (2020), o falo representa uma aflição para o macho, pois na lógica masculina da sexuação, ele não assegura a dominação masculina, já que, no mito neurótico, sempre há a possibilidade de destituição, revelando uma inconsistência estrutural que impede uma completude universal. Assim, a formulação edípica representa um fracasso estrutural que assombra a virilidade, sempre produzindo uma experiência sintomática de encontro com a castração.

Virilidade e feminilidade são termos que traduzem o essencial na função do Édipo. Estamos no nível em que o Édipo está ligado à função do ideal do eu. Nem o Édipo, nem a psicanálise, têm o poder de “normalizar” algo. A psicanálise nos ensina que não há objeto natural para a pulsão, nem uma sexualidade ontológica para o falasser.

Portanto, a questão não é se o Édipo normaliza ou não. Embora a clínica demonstre falhas na assunção do poder fálico, a realidade material mantém o poder do homem sob o machismo e o patriarcado. Minha hipótese é que o Édipo é uma ferramenta diagnóstica da estruturação política do patriarcado, que se baseia na diferença binária de gênero para manter sua estrutura de dominação e poder. Isso se evidencia na prática clínica.

Então, qual é a utilidade de manter a posição da diferença sexual atrelada aos significantes “homem” e “mulher” no interior conceitual psicanalítico? Como a psicanálise atual posiciona os discursos daqueles que não se identificam com tais significantes? Qual é o propósito do aparato clínico que preserva conceitos oriundos do corpo biológico, como o falo? Afinal, de que identificação falamos quando por trás do sexo anatômico não há nenhuma verdade sobre o que é ser homem ou mulher, masculino ou feminino no tecido social? Para que o espaço clínico ofereça um tratamento que desfaça as fantasias de um ideal universal normativo além do Édipo, precisamos nos perguntar: quais são as consequências clínicas da falta de uma reflexão política desses termos?

Ao iniciarmos este artigo com a questão do título, nos posicionamos em um ponto de tensão provocativa em relação à tradição psicanalítica, que por décadas tem utilizado seu aparato conceitual para criticar de forma depreciativa o campo dos estudos de gênero, tratando-o como um identitarismo narcísico que se limita ao imaginário. Afinal, quais psicanalistas têm medo de gênero e de que maneira podemos responder, junto a um grupo significativo de analistas que investigam e refletem sobre essa temática, com o rigor que a questão exige?

Referências

- AYOUCHE, T. A diferença entre os sexos na teorização psicanalítica: aporias e desconstruções. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 48, n. 4, 2014.
- AMBRA, P. A psicanálise é cisnormativa? Palavra política, ética da fala e a questão do patológico. In: *Periódicus*, v. 1, n. 5, 2016.
- AMBRA, P. *O ser sexual e seus outros: gênero, autorização e nomeação em Lacan*. São Paulo: Blucher, 2022.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 21. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 2021.
- CUNHA, E. L. *O que aprender com as transidentidades: psicanálise, gênero e política*. Porto Alegre: Cultura Humana, 2021.
- EIDELSZTEIN, A. *A origem do sujeito em psicanálise*. Belo Horizonte: Ed. Toro, 2020.
- EIDELSZTEIN, A. Diferentes posiciones psicoanalíticas frente al sexo, la sexualidade y el género. In: *Psicoanalista Lacaniano*, Buenos Aires, 2019.
- FREUD, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 7: amor, sexualidade, feminilidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- FREUD, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud, volume 8: o mal-estar na cultura e outros escritos de cultura, sociedade e religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- LACAN, J. *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1955)*. São Paulo: Zahar, 2010.
- LACAN, J. *O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LACAN, J. *O seminário, livro 19: ...ou pior (1972)*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- LIMA, N. L. O avesso da psicanálise: novo estatuto do pai? In: *Tempo psicanal.*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 1, 2017.
- LIMA, V. Lacan, as normas de parentesco e a castração masculina. In: *Tempo Psicanalítico*, v. 52, n. 2, 2020.
- LIMA, V. M.; BEDE, H. M.; ROCHA, G. M. Butler e a Psicanálise: Do fracasso das normas à estranheza do gozo. In: *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 43, 2023.

- POMBO, M. *A diferença sexual em mutação: subversões queer e psicanalíticas*. Curitiba: Calligraphie Ed., 2021.
- PRECIADO, P. B. *Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama, 2020.
- REITTER, J. *Édipo gay: heteronormatividade e psicanálise*. São Paulo: Zagodoni, 2021.
- RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu, 2017.
- ZUPANČIČ, A. *O que é sexo?* Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

Do discurso capitalista à branquitude: identidade racial e laço social

Miguel José Camargo de Jesus¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.19>

1 Introdução

O presente texto diz respeito a um recorte de minha pesquisa de mestrado em Filosofia, que tem por objetivo propor uma articulação conceitual entre o *discurso capitalista* de Jacques Lacan e o conceito de *branquitude*. Trata-se de um trabalho que tem como base dois eixos principais, sendo eles (i) uma breve e sintética reconstrução de uma teoria dos discursos, na obra de Jacques Lacan, a fim de conceituar o que é e como opera o *discurso capitalista*, e (ii) posteriormente uma articulação desse ferramental teórico para pensar a questão do racismo e das identidades raciais no Brasil, à luz do conceito de *branquitude*.

Considerando a importância da contextualização ao realizar o uso da teoria lacaniana, essa empreitada visa aproximar os conceitos desenvolvidos por Lacan a problemas tipicamente brasileiros. Ou seja, pretende-se nessa exposição racializar a noção de capitalismo que está no bojo de uma análise do cenário brasileiro. Nesse sentido, propomos pensar que, para se fazer o uso do conceito lacaniano de *discurso*

¹ Psicólogo. Mestrando em Filosofia – IFCH/UNICAMP.

E-mail: m261432@dac.unicamp.br

capitalista, deve-se ter no horizonte que no Brasil, trata-se necessariamente de um discurso racializado.

Desse modo, esse itinerário nos permite pensar as particularidades do capitalismo brasileiro, sendo a principal delas a sua derivação direta do colonialismo escravista, as políticas de embranquecimento da população e a centralidade da discriminação racial para se sustentar. Essa entrada no debate em Filosofia Política sobre as identidades na contemporaneidade é realizada em diálogo com Maria Aparecida Silva Bento (Cida Bento). Sobre o conceito de branquitude, uso principalmente o trabalho de tese de doutorado de Cida Bento, intitulado: *“Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público”*, defendido na USP em 2002, e posteriormente publicado como livro em 2022, com o título *O pacto da branquitude*.

2 Branquitude e capitalismo

A partir de sua experiência no campo da Psicologia do trabalho nas organizações, voltada principalmente à temática da discriminação racial no mercado de trabalho, a psicóloga Maria Aparecida Silva Bento (Cida Bento) desenvolveu sua pesquisa de doutorado com o objetivo de observar como a racialidade branca aparecia no discurso de gestores de organizações públicas. Nesse sentido, a autora buscou pinçar como os aspectos psicológicos da discriminação apareciam calcados em uma dinâmica de funcionamento psíquico fundamentados na negação, no silenciamento e no narcisismo. Dessa forma, entende-se que a autora, buscando o viés psicanalítico para sua análise, oferece uma hipótese de trabalho prolífica para a articulação com o ferramental da, assim chamada, *teoria dos discursos*, de Jacques Lacan. Bento não se propõe a utilizar diretamente um ferramental lacaniano, mas sua análise está calcada em uma metapsicologia freudiana que é afim ao trabalho de Lacan, e que permite a articulação entre os autores. Ou seja, ambos

presumem mecanismos inconscientes nos modos de relação social e suas preocupações estão voltadas para os modos de funcionamento do laço social — em sentido lato.

A fim de rastrear o papel da criação da raça na formação do capitalismo brasileiro, Cida Bento descreve em seu trabalho de doutorado como a colonização inaugurou um sistema mundial capitalista em que a raça é um operador central para a divisão social do trabalho. Ela utiliza o conceito de um “capitalismo racial”, como esse funcionamento social e econômico que é sustentado a partir da divisão racial do trabalho, nas palavras de Bento (2022, p. 29): “Uma sociedade que se alimenta do lucro e do preconceito de raça vendido como liberalismo meritocrático, na verdade, está impondo o ‘capitalismo racial’”. Desse modo, partindo de um “capitalismo racial”, como nos dá notícias a autora, que explora o trabalho assalariado e é baseado na expropriação a partir de critérios como a raça, etnia e gênero, Bento (2022, p. 74) afirma que esse capitalismo é produtor de identidades raciais que “não são apenas negra, latina, asiática, índia norte americana e assim por diante; são também brancas. Ignorar a etnicidade branca é redobrar sua hegemonia, tornando-a natural”.

Feito essa introdução aos pressupostos dos dois autores, podemos elaborar um itinerário de articulação entre as ferramentas conceituais utilizadas em suas diagnósticas de fenômenos que, no limite, se encontram: o capitalismo como um modelo de exploração e de produção de subjetividades, modos de identificação e de agenciamento dos laços sociais. Desse modo, ao considerarmos o diagnóstico de Cida Bento, de que no Brasil, falamos necessariamente de um “capitalismo racial”, ao realizar a transposição do conceito de *discurso do capitalista* para o cenário brasileiro, é de um importante ganho teórico a inserção da temática racial e a chave conceitual de Bento ao ferramental lacaniano. Ou seja, a investigação considera que, para se pensar o dispositivo *discurso do capitalista* no Brasil, torna-se incontornável pensar sobre a fonte batismal do capitalismo brasileiro,

quais sejam: a racialização e seus efeitos subjetivos, sociais e econômicos. Nesse sentido, a contribuição de Bento aparece como central para a realização dessa análise.

O *discurso do capitalista* é uma formalização posterior aos quatro primeiros discursos desenvolvidos por Lacan no *Seminário 17* de 1969, sendo sua forma acabada apresentada em uma conferência em Milão de 1972, chamada “Do discurso psicanalítico”. Lacan elabora a priori quatro deles: (i) o discurso do mestre, (ii) discurso da histeria, (iii) discurso da universidade e (iv) discurso do psicanalista. Dado a necessidade de precisar nosso problema, nos centremos no discurso do capitalista, esse quinto discurso que não é “propriamente um outro discurso” (Coelho, 2006, p. 111), mas uma variação do discurso do mestre, sendo lido como o discurso do mestre moderno.

Segundo Lacan, a teoria dos discursos traz dois pontos principais (i) os discursos são formas de laços sociais, formas de o falante habitar a linguagem, e (ii) são discursos sem fala. Estes discursos foram formalizados em matemas que permitem transmitir sua lógica de funcionamento. De saída, há uma aparente contradição no *discurso capitalista*, ele não faz laço social e, por definição, os discursos são formas de laços sociais. Isso se deve ao fato dele se configurar de tal maneira que a castração — condição para o sujeito — seja subsumida ao se organizar em torno de uma promessa de acesso irrestrito ao gozo. Enquanto todos os outros discursos apresentam uma interdição, um ponto de ruptura entre o sujeito e o gozo, neste não há essa restrição, o que o faz rejeitar a castração. Dessa forma, o discurso capitalista opera como uma promessa de que haveria objetos empíricos (e simbólicos) capazes de serem adquiridos e consumidos a fim de tamponar uma falta constitutiva do processo de subjetivação e entrada na linguagem.

Compreende-se, na esteira do pensamento de Soler (2011), que essa rejeição da castração implica no surgimento e na acentuação da violência e das atrocidades que esgarçam o tecido social, promovendo

a obliteração do outro, pautada na espoliação do gozo com vistas a produção de mais-valia². Ou seja, ao se rejeitar a castração, essa entendida como “lei do desejo” (Lacan, 1966/1998, p. 841), experiência fundante da subjetividade e da possibilidade de um laço social, produz-se como efeito a violência. Ao tamponar a castração enquanto perda produzida pelo próprio processo de subjetivação, que torna possível o aparecimento de uma falta e possibilita os laços, o *discurso capitalista* opera como um engodo. Uma vez que o mercado capitalista oferece objetos que operam na forma de uma promessa de gozo inesgotável a partir do consumo, oblitera-se a incompletude do sujeito que possibilita a aparição do desejo. Na pena de Lacan, “toda ordem, todo discurso aparentado ao capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente as coisas do amor” (Lacan, 1972, p. 49).

Trata-se de uma violência calculada e necessária ao funcionamento do discurso, na letra de Colette Soler (2011, p. 64), “os cálculos de mercado para o lucro são os cálculos de violências necessárias. E estas se assumem em certas zonas de discurso: ‘não fazemos omeletes sem antes quebrar os ovos; portanto, não se faz lucro sem algum abuso’”. Com essa chave de leitura, a violência passa a ser uma dimensão central para pensar o sistema de produção e de exploração capitalista, pois é a partir do exercício de dominação sobre o corpo do outro que se torna possível operar esse sistema interminável de lucro. Ao resgatar a dialética do senhor e do escravo na teoria do discurso do mestre, Lacan é taxativo ao afirmar que o processo de dominação é exercido sobre o corpo na expectativa de que haja no domínio desse corpo, uma apreensão do gozo do outro. Ou seja, violenta-se com o objetivo de recuperar um gozo sempre-já perdido,

² A mais-valia aqui, é entendida como homóloga ao *mais-de-gozar*. Na esteira do desenvolvimento lacaniano, a mais-valia é compreendida como uma passagem da economia política a uma economia de gozo; nesse sentido, trata-se de um regime de produção de valor e de riqueza que é calcada em uma economia libidinal baseada na renúncia do gozo.

que se supõe estar no corpo do outro. Opera-se ainda, uma experiência na presença desse corpo que dá notícias de um gozo perdido — a experiência intolerável de ver sua própria castração revelada, que tem como consequência a negação violenta e toda sorte de tentativas de extermínio. As violências, portanto, se dão no campo de uma tentativa de acúmulo de gozo às custas da espoliação do gozo do outro, e da remoção e extermínio de todo aquele que possa ser um entrave para esse acúmulo. Dito de outra forma, é preciso eliminar violentamente quem possa me revelar essa castração que é recusada para entrar na ordem desse discurso.

Isso nos coloca na dimensão de pensar os processos de subjetivação, os processos de identificação, de reconhecimento e a produção de identidades sob a égide do funcionamento desse discurso capitalista, produzindo um sujeito que é ficcionalmente completável e para os objetos de mercado. Esse avanço nos permite centralizar a questão racial na divisão do trabalho na sociedade brasileira e dar um tratamento histórico e material para os processos econômicos e psíquicos que envolvem a formação de identidades racializadas no nosso sistema de produção capitalista. Nosso trabalho dá uma nova volta no parafuso da empreitada lacaniana, demarcando que em nosso país, trata-se necessariamente de um discurso racializado. Esse movimento nos permite articular a teoria dos discursos com modos de identificação no laço social, baseados nas posições que cada personagem ocupa nas tramas discursivas. Assim, podemos concluir que: (i) o capitalismo é um regime de exploração de mais-valia e de gozo e (ii) as bases históricas e sociais do capitalismo no Brasil são pautadas no colonialismo e no racismo que justificou a exploração de corpos racializados.

As consequências dessa operação são a formação de identidades raciais essencializadas e não relacionais, ou com Cida

Bento, um “pacto narcísico da branquitude”³. Sendo o discurso capitalista aquele que não faz laço social, pois nele não há mais sujeito, tudo torna-se objeto do mercado e de consumo, o consideramos como um solapador da subjetividade, capaz de romper laços.

Desse modo, pode-se lançar luz para alguns processos desse rompimento, como o pacto da branquitude do qual nos dá notícias Cida Bento. Para elaborar esse conceito, Bento vai dialogar com Edith Piza no texto: *Branco no Brasil? Ninguém sabe, Ninguém viu...* de 2000, e com Ruth Frankenberg em *White woman, race matters: the social construction of whiteness* de 1995. Neste sentido, vejamos como Bento (2002) define branquitude: (i) A racialidade branca, entendida aqui como branquitude, é abordada como um elemento subjetivo, ocultado (p. 7); (ii) Branquitude talvez seja não só território de silêncio e de neutralidade, mas também de esquecimento (p. 100); (iii) branquitude pode não ser interdição se o negro ficar no seu lugar. Branquitude pode ser demarcação de fronteiras (p. 151); (iv) branquitude é conservação, preservação do próprio grupo branco, no lugar onde está, ou seja, no lugar de privilégio (p. 155); (v) Branquitude, é algo que pode ser chamado aqui de um pacto entre iguais, um pacto narcísico (p. 163) e (vi) Estudiosos da branquitude chamam atenção para a invisibilidade do negro como um elemento importante da identidade do branco: ele não vê o negro (p. 100).

Na esteira de Bento, podemos dizer que o pacto narcísico da branquitude organiza de maneira inconsciente a forma de agir dos brancos visando a manutenção de privilégios sociais e econômicos pautados na discriminação racial. Sua tese é de que esse pacto depende, fundamentalmente, desse silêncio que forma alianças e acordos tácitos

³ De saída, é digno de nota que, sustentado nos autores Helms (1990) e Cross (1991), Cida enfatiza que “branquitude é muito diferente de negritude. Negritude diz respeito a um processo de procura de uma identidade racial positiva, e branquitude é uma neutralidade racial, construída socialmente com objetivo de manter a suposta superioridade de brancos sobre negros. Ser branco é viver sem se notar racialmente, numa estranha neutralidade. “De cor” é o outro” (Bento, 2002, p. 165).

não verbalizados que objetivam manter e perpetuar privilégios da branquitude. O pacto narcísico visa manter a coesão de um grupo fortalecido — a branquitude — a partir de um sentimento de rejeição dos negros. Haveria, portanto, uma forte ligação emocional a esse grupo que o faz distanciar-se psicologicamente dos grupos excluídos e que assim, seja possível aceitar as injustiças e violentar racialmente o outro para se beneficiar material ou simbolicamente. Ao realizar um resgate histórico, a psicóloga vai costurando seus argumentos de maneira a observar como o ideal do branqueamento das elites brasileiras, que fomentou a vinda de europeus para o Brasil, surge de um sentimento de medo. No momento em que a população branca percebeu que o contingente de pessoas negras no país era maior e que agora se tratava também de uma população livre, ocorre um sentimento de ameaça que enseja a criação das políticas de branqueamento para que haja uma miscigenação forçada da população.

3 Considerações finais

Nesse sentido, o pacto estaria operando através das instituições e da política de maneira não verbalizada, silenciosa, que dita o inimigo em comum, a outra raça tida como ameaçadora:

Talvez possamos concluir que uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo e cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios. [...] O amor narcísico está relacionado com a identificação, tanto quanto o ódio narcísico com a desidentificação (Bento, 2002, p. 44).

O que a autora escancara nesses trechos é que os mecanismos inconscientes da projeção, identificação e o narcisismo são fundamentais para compreensão da dinâmica psíquica que envolve a discriminação racial e a manutenção dos privilégios da branquitude.

Ainda que não utilize a mesma chave conceitual de Lacan ao pensar o *discurso capitalista*, ambos estão sob a hipótese do inconsciente sabidamente freudiana. Isso permite a passagem de uma teoria dos discursos nos termos lacanianos, para se pensar ao lado de Bento, a ampliação do contexto de intervenção do conceito laciano, ao compreender o discurso capitalista no Brasil, como necessariamente racializado.

Nesse sentido, Bento aponta que o pacto produz identidades fechadas em si mesmas, incapazes de reconhecer a alteridade fazendo com que o narcisismo opere ao mesmo tempo uma identificação imaginária e simbólica com um grupo — a branquitude — e o rechaço, a impossibilidade, a desidentificação com o não-branco — o rompimento e a impossibilidade do laço social. Para encerrar, situo nossa tarefa, na letra de Cida Bento (2022), para que possamos questionar os espaços de socialização em que estamos inseridos e a manutenção desse pacto enredado no discurso capitalista, cito:

É urgente fazer falar o silêncio, refletir e debater essa herança marcada por expropriação, violência e brutalidade [...] Trata-se da herança inscrita na subjetividade do coletivo, mas que não é reconhecida publicamente (p. 18).

[...] há um silêncio em torno da raça, não é um assunto a ser tratado; — a raça é vista não apenas como diferença, mas como hierarquia; a discriminação não é notada e os brancos se sentem desconfortáveis quando têm de abordar assuntos raciais (p. 56).

Branquitude é: “o território do silêncio e da negação, da neutralidade, do medo e do privilégio” (Bento, 2002, p. 167). Ela opera no interior de um discurso capitalista racializado e precisa ser combatida enquanto ideologia, pois se apresenta no seu sentido mais pleno: “com sangue, calor, entusiasmo, veneração, porta-voz, emblemas, iconografia, com seus santos e seus heróis” (Bento, 2002, p. 167). E igualmente nas falsas representações, nas armadilhas em que

todos caem e se debatem, na ânsia de sair justamente do calor e do sangue com os quais temos de viver cotidianamente (Bento, 2002, p. 176).

Assim, podemos concluir que se faz necessária a centralização da temática racial nas análises acerca do capitalismo brasileiro, sobretudo nas tentativas de uma leitura psicanalítica que vise a utilização de ferramentas conceituais lacanianas para o contexto do Brasil. O *discurso capitalista* e a branquitude podem ser compreendidos como fenômenos de funcionamento símile; pensar e tensionar esses pactos de silêncio narcísicos é tarefa crucial para uma análise sóbria dos problemas que implicam o laço social no capitalismo.

Referências

- BENTO, Maria Aparecida da Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.
- BENTO, Maria Aparecida da Silva. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Cia das Letras, 2022.
- COELHO, Carolina Marra S. Psicanálise e laço social: uma leitura do seminário 17. In: *Mental*, n. 6, 2006.
- LACAN, Jacques. *Do discurso psicanalítico (Conferência de Lacan em Milão em 12 de maio de 1972)*. Trad. Sandra Regina Felgueiras.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: O avesso da psicanálise, 1969-1970*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SOLER, Colette. O Discurso Capitalista. In: *Revista De Psicanálise Stylus*, n. 22, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.31683/stylus.vi22.816>.

Formas não hegemônicas de produção de conhecimento e de agência política e suas dinâmicas pulsionais

Paula de Toledo Ordonhes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.20>

1 Eroticidade neoliberal

Intuindo que uma certa eroticidade estaria presente na acumulação financeira, nossa pesquisa de mestrado conduzida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Ordonhes, 2022) tomou como ponto de partida a leitura da obra de Georges Bataille (2017) dedicada ao erotismo. As reflexões de Bataille sobre o excesso e a desmedida da experiência erótica foram compreendidas como pistas para pensar as práticas de acumulação levadas ao paroxismo pelos maiores acumuladores financeiros de nosso tempo, os bilionários, procurando indagar o que os estimularia a perseguir uma acumulação de tal grandeza.

Entendemos que a obra de Sade é fundamental ao pensamento de Bataille. O sistema sadiano aponta para o desejo por uma existência livre de limites (Bataille, 2017, p. 194), e para dar corpo a essa forma de liberdade erótica, a negação do outro seria imprescindível. O protagonista sadiano não pode tomar seus parceiros sexuais como

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do ABC; mestra em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. E-mail: paula.ordonhes@ufabc.edu.br

pares, pois isso importaria restrições a seu prazer e negaria o princípio de soberania absoluta que fundamenta tal forma de erotismo. Bataille (2017, p. 219) afirmará que a obra de Sade é um “excesso vertiginoso” daquilo que somos. “Desse ápice não podemos nos desviar sem nos desviarmos de nós mesmos”, escreve, pois o que nos revolta por sua abjeção também nos constitui, e ao evitarmos bordejar essa verdade difícil, viveríamos, nas palavras de Bataille (2017, p. 219), “como sombras amedrontadas”. Se inicialmente entrevimos uma aproximação entre protagonistas sadianos e bilionários, fomos a seguir levados ao entendimento de que a negação do outro e o desejo por liberdade absoluta presentes no erotismo de Sade comporiam nossos processos de subjetivação de um modo mais amplo, participando da racionalidade neoliberal hoje hegemônica (Dardot; Laval, 2016), ainda que de modo velado, tanto em suas manifestações propriamente eróticas quanto em suas formas derivadas.

2 Pulsão e coalizão

As indicações de Bataille sobre a obscuridade e a ambivalência das dinâmicas eróticas parecem-nos convergir com o entrelaçamento entre pulsões de vida e morte presente no segundo dualismo pulsional de Freud. Luiz Alfredo Garcia-Roza assinala que o termo pulsão² — *Trieb* — está presente na obra freudiana desde os anos 1890, aparecendo nos *Estudos sobre a histeria* de 1893-1895 e no *Projeto para uma psicologia científica* de 1895, embora ainda não se tratasse de um uso conceitual do termo, que passará a ter seus contornos mais definidos a

² Optamos por utilizar a tradução do termo alemão *Trieb* por *pulsão*, ainda que a escolha do tradutor Paulo César de Souza na edição da obra de Freud que consultamos tenha sido pelo termo *instinto*. Entendemos que o termo pulsão tem sido a opção da maior parte da comunidade psicanalítica brasileira e também de um grande número de pesquisadoras e pesquisadores em nosso país para referir-se a *Trieb*, e acompanhamos essa eleição. Ao citar textos de Freud traduzidos por Souza, substituímos a palavra “instinto” por “pulsão” e realizamos os ajustes necessários à concordância de gênero.

partir dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905 (Garcia-Roza, 1995, p. 79). Em *As pulsões e seus destinos*³, de 1915, Freud descreve a pulsão como uma força constante, não eliminável por meio de ação motora, cuja fonte seria interna ao humano, diferenciando-se, assim, dos estímulos provenientes do chamado ambiente. Tal força representaria uma imposição de trabalho à psique, ligando-a de certa forma ao corpo, razão pela qual a pulsão é apresentada como um “conceito-limite entre o somático e o psíquico” (Freud, 2010a, p. 57). Se a princípio Freud concebe uma oposição entre pulsões de autoconservação e pulsões sexuais, sabemos que a partir de 1920, em *Além do princípio do prazer* (2010b), o autor formulará um novo dualismo, propondo que a pulsão de vida ou Eros se caracterizaria pela tendência a unificar partes menores em unidades mais abrangentes, ao passo que a pulsão de morte teria como tendência desfazer conexões, desagregar. Em *Compêndio de psicanálise*, de 1938, Freud (2018, p. 196) escreve que Eros e a pulsão de morte tanto operariam uma contra a outra como combinariam-se mutuamente, apontando para sua necessária coimplicação.

Para além do imbricamento entre pulsões de vida e morte, entendemos que importa notar o caráter provisório e especulativo atribuído por Freud ao termo *Trieb*. Escreve o autor na conferência 32 das *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, de 1933: “A teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, formidáveis em sua indeterminação” (Freud, 2010c, p. 241). A noção de pulsão parece constituir um *a priori* que não necessariamente encontra correspondente na clínica, sendo, sobretudo, um dispositivo heurístico. Nessa mesma direção, a libido, energia psíquica ligada aos

³O termo alemão *Schicksal* pode ser traduzido por “destino” e também por “aventura, vicissitude”, conforme escreve Garcia-Roza (1995). O autor sugere que a opção pelo termo *vicissitude* seria mais interessante em um certo sentido, pois “mantém presente a idéia de errância que é a marca da pulsão”, ao passo que destino indicaria “um caminho preestabelecido” (Garcia-Roza, 1995, p. 118).

aspectos dinâmico e econômico da pulsão sexual, seria, nas palavras de Leopoldo Fulgencio (2002), uma “hipótese especulativa” de Freud (Fulgencio, 2002, p. 101), teoricamente útil à psicanálise por possibilitar desenvolvimentos importantes, sem apoiar-se contudo em referentes empíricos determináveis (Fulgencio, 2002, p. 104). Em *Resumo da psicanálise*, de 1924, Freud (2011, p. 242) faz a seguinte ressalva:

É certo que a teoria psicanalítica da libido não se acha absolutamente concluída e que sua relação com uma teoria geral das pulsões não está esclarecida; a psicanálise é uma ciência jovem, em tudo incompleta, em acelerado desenvolvimento [...].

Feitas as considerações acerca da coimplicação entre pulsões de vida e morte e de uma certa plasticidade das noções de pulsão e libido dentro da teoria psicanalítica, perguntamo-nos: poderiam tais noções tomar parte na reflexão acerca de manifestações de eroticidade que se diferenciem do erotismo em sua “forma ruinosa”, identificado por Bataille (2017, p. 198) no programa sadiano e por nós entrevistado no neoliberalismo e em sua racionalidade (Dardot; Laval, 2016)? E ainda, poderiam formas não hegemônicas de produção de conhecimento e de agência política fornecer indicações para a reflexão acerca das concepções de pulsão e libido, aludindo a dinâmicas distintas daquelas instituídas e reiteradas por nossa forma hegemônica de vida?

Compreendemos que os processos de subjetivação neoliberais deserotizam, ou seja, desinvestem de libido a ação coletiva, procurando atribuir-lhe predicados de desvalor ligados a atributos morais como impotência, fraqueza, acomodação e medo, na mesma medida em que erotizam a competitividade, o empreendedorismo, a liberdade individual, todos eles atributos reificadores do modelo de sujeito solipsista em que se baseia a doutrina neoliberal. É mais viril⁴ o sujeito

⁴ Falamos da virilidade vinculada ao construto do indivíduo moderno, que, embora se apresente como universal, é branco, masculino e heterossexual. Sobre essa forma específica de virilidade, escreve Virginie Despentes (2016, p. 23): “a virilidade

que empreende do que o que conta em alguma medida com o suporte de entidades coletivas. As formas cooperativas e associativas são desqualificadas em prol de uma certa erotização da rivalidade. A elevação da concorrência a valor moral despolitiza e desistoriciza as lutas por equidade e a própria noção de desigualdade. Institui-se a ideia de que os sujeitos que “não aguentam” são individualmente responsáveis por seu lugar social. Compreendidos como “fracassados”, são não viris, segundo o regime de subjetivação neoliberal.

Dessa forma, entendemos que pensar arranjos relacionais que se afastem dos valores neoliberais implicaria dar centralidade a diferentes formas de coalizão, já que estas se contrapõem à desagregação solipsista que marca o Eros “ruinoso” da racionalidade característica do capitalismo financeiro. Acompanhando María Lugones (2003), entendemos coalizões como parcerias que, reconhecidamente frágeis, mas potencialmente persistentes, sustentam-se a partir da percepção de opressões às quais se oferecem variadas formas de resistência. Mobiliza-nos o propósito de verificar escapes à captura da libido instituída pela racionalidade neoliberal a partir da possível reerotização das coalizões como forma outra de circulação da libido. Como relembramos acima, o modelo de subjetivação sadiano-neoliberal institui parcerias fracas, pois o que está em jogo é o prazer solitário. De que maneiras as coalizões mobilizariam a libido e dariam ensejo a dinâmicas pulsionais diversas das que

tradicional é uma máquina tão mutiladora quanto a atribuição da feminilidade. Ser um homem de verdade — o que é que isso exige? Repressão das emoções. Calar sua sensibilidade. Ter vergonha de sua delicadeza, de sua vulnerabilidade. Abandonar a infância de modo brutal e definitivo: os homens-criança não possuem boa reputação. [...] Não dar sinais de fraqueza. [...] Sempre dar o primeiro passo. [...] Não saber pedir ajuda. Ter que ser valente, mesmo sem ter nenhuma vontade. Valorizar a força, seja qual for seu caráter. Mostrar agressividade”. Essa “lógica do desempenho” (Dardot; Laval, 2016, p. 353) é o que procuramos descrever aqui como virilidade, ou uma certa virilidade.

verificamos sob o domínio dos valores neoliberais? Seria possível afirmar que tais arranjos coletivos ensejam outros modos de prazer e de satisfação? E em que medida tais alianças, por serem psiquicamente e politicamente complexas, envolveriam uma combinação de diferentes dinâmicas pulsionais, devendo ser abordadas a partir de tal complexidade?

Nossa hipótese principal interessa-se pelo que estamos nomeando como formas não hegemônicas de produção de conhecimento e de agência política, ou seja, espaços não sustentados pelos centros instituídos e instituintes de poder, e que não se compatibilizam com aquilo que entendemos, acompanhando Dardot e Laval (2016), como racionalidade neoliberal. Gostaríamos de investigar se coalizões colocam a libido em circulação de maneiras marcadas por predicções distintas das que caracterizam a atual forma hegemônica de vida e de subjetivação.

Para tanto, entendemos que cabe proceder a revisão bibliográfica de autoras e autores que abordem iniciativas coletivas de trabalho, sejam elas de produção de conhecimento ou de agência política. Lugones (2003, p. 6, grifos da autora, trad. nossa) trata a noção de agência da seguinte forma:

A pergunta que tenho me feito em meio a múltiplas relações políticas é: quanto e de que tipo de “agência” necessitamos para nos movermos com os outros sem cair em uma política do mesmo, uma política que valorize ou assuma a mesmidade ou a homogeneidade; sem mitologizar lugar; tentando permanecer nas frestas e intersecções de histórias múltiplas de dominação e de resistências às dominações?

A autora destaca a importância da educação popular em sua trajetória como pensadora e militante, localizando no trabalho como educadora na Escola Popular Norteña o mérito por muito do que ela teria aprendido entre pessoas (2003, p. 37), compreendendo a educação popular como uma prática política marcada pela fragilidade dos elos, mas ao mesmo tempo vitalizada pelo compromisso com as resistências

à opressão em suas múltiplas formas. Insiste Lugones (2003, p. 5, trad. nossa): “Não pensarei aquilo que não praticar [...] Escrevo a partir do entendimento de que é apenas partindo desta base que as próximas possibilidades podem ser socialmente contempladas”. A autora aborda uma noção de agência política que descreve como “atenuada” — *attenuated* (Lugones, 2003, p. 5, trad. nossa) —, o que entendemos como matizada, variegada, pouco nítida a depender de quem observa, pois não marcada por um desejo de visibilidade imediata. Tal agência, que Lugones qualifica como uma forma de “subjetividade ativa”, não pressuporia um “sujeito individual” nem tampouco uma “intencionalidade coletiva de coletividades do mesmo” (Lugones, 2003, p. 6, trad. nossa). Trata-se, escreve, de *mover-se com pessoas*, abarcando as dificuldades e as possibilidades concretas trazidas por tais movimentos, dirigidos pela percepção/entendimento de desejos, crenças e sinais manifestados em contexto (Lugones, 2003, p. 5).

Também Lélia Gonzalez dá a ver a importância da articulação coletiva como parte do exercício do pensamento e da ação política (Ratts; Rios, 2010). No ensaio *Por um feminismo afro-latino-americano*, Gonzalez menciona o Segundo Encontro de Oficinas de Mulheres das Américas, ocorrido em 1987 na Cidade do Panamá, e o Segundo Encontro Regional de Dawn/Mudar, ocorrido no mesmo ano em La Paz, Bolívia, nos quais

[...] análises e discussões acabaram derrubando barreiras — no reconhecimento do racismo pelas feministas — e preconceitos antifeministas por parte das ameríndias e amefricanas dos setores populares (Gonzalez, 2020, p. 150).

Não entendemos que se pretendesse em tais contextos uma homogeneização de posições ou discursos, mas a criação de possíveis coalizões entre coletividades diversas. Entrevemos nesta forma de aliança que implica estar junto na diferença um possível afluxo

inabitual de pulsões eróticas e libido. Isso nos parece perceptível na escrita de Gonzalez (2020, p. 150), que afirma:

Foi realmente uma experiência extraordinária para mim, diante dos testemunhos francos e honestos das latinas ali presentes, diante da questão racial. Saí de lá revigorada, confiante de que uma nova era estava se abrindo para todas nós, mulheres da região. Mais do que nunca, meu feminismo foi fortalecido. E o título deste trabalho foi inspirado nessa experiência.

3 Dinâmicas pulsionais

Se cotejadas aos processos de subjetivação instituídos pela racionalidade neoliberal que compõem nossa forma hegemônica de vida, podemos inferir que há modos estruturalmente diversos de emergência pulsional e circulação libidinal envolvidos nas experiências descritas por Lugones e Gonzalez? Estariam as referidas manifestações de agência política e produção de pensamento marcadas também pelos predicados neoliberais da competitividade e do culto ao desempenho, reiterando em alguma medida as dinâmicas pulsionais instituídas pela racionalidade dominante? De que maneiras tais dinâmicas imbricam-se e manifestam-se em diferentes contextos? Essas são algumas das perguntas com as quais tencionamos trabalhar ao longo da pesquisa de doutorado em curso na Universidade Federal do ABC.

Referências

- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DESPENTES, Virginie. *Teoria King Kong*. Trad. Márcia Bechara. São Paulo: N-1 Edições, 2016.

- FREUD, Sigmund. Os instintos e seus destinos. In: *Obras completas, volume 12: Introdução ao narcisismo, Ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010a.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010b.
- FREUD, Sigmund. Resumo da psicanálise (1924). In: *Obras completas, volume 16: O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: *Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010c.
- FREUD, Sigmund. Compêndio de psicanálise (1940 [1938]). In: *Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- FULGENCIO, Leopoldo. A teoria da libido em Freud como uma hipótese especulativa. In: *Ágora*, v. 5. n. 1, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1516-14982002000100008>. Acesso em: 31 out. 2024.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. Pulsão. In: GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. v. 3. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Org. Flavia Rios e Márcia Lima. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- LUGONES, María. *Pilgrimages/peregrinajes: theorizing coalition against multiple oppressions*. Lanham-MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.
- ORDONHES, Paula de Toledo. Acumulação e subjetivações sob o neoliberalismo: bilionários e outros gozadores. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2022.
- RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

PARTE V

“As animals, we are continuous with nature”: uma relação do corpo e da mente, da psicanálise e da neurociência – tendo como base o corpo

Maria Cristina de Távora Sparano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.21>

1 Introdução

Mentes intencionais, irredutivelmente conscientes estão necessariamente, inerentemente e reciprocamente ligadas a corpos materiais e vivos “como o nosso” Não se trata de um dualismo e tampouco de um materialismo. É uma opção distinta e radicalmente diferente: uma teoria da corporificação essencial da consciência e de seu Animalismo Corpo-Mente (Hanna; Maiese, 2009, p. 57, trad. nossa).

A “corporificação essencial da consciência” não se limita ao “cérebro” ou à “matéria” que situa apenas uma parte do cérebro como consciente e descarta seu “animalismo natural” que é essencialmente físico, mas também mental e que, seguindo a direção dos autores Hanna e Maiese (2009), engloba o corpo como um todo e seus desejos.

¹ Doutora em Filosofia da Linguagem pela PUC-RS, é professora sênior do Programa de Pós Graduação Mestrado Profissional (PROF-FILO) da Universidade Federal do Piauí e membro do núcleo de sustentação do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF.

*Este trabalho não seria possível sem a atenção dada à pesquisa de Prof. Dr. José Sergio Duarte da Fonseca (*in memoriam* – UFPI), pelo estudo das teses de Hanna e Maiese.

A relação mente-corpo é um tema recorrente na Filosofia da Mente, podendo ser considerada até mesmo seu problema central. A relação entre fenômenos físicos e mentais, assim como a indagação sobre a natureza dos corpos e da mente, são aspectos dessa relação que suscitam novas questões e evidenciam a atualidade filosófica das novas pesquisas, especialmente aquelas no âmbito das ciências neurofisiológicas, neurocognitivas e suas relações com a Psicanálise.

Mesmo com as explicações dadas por essas ciências para a natureza da mente e o funcionamento do mental em relação ao corpo, questões dessa ordem continuam sendo um desafio para o filósofo, pois respostas exclusivamente científicas não esgotam ou satisfazem a pergunta sobre a natureza da consciência e de suas relações com e no corpo. Investigá-las é papel do filósofo e do psicanalista.

Antigas perguntas são retomadas, como a da diferença entre o corpo e a mente, assim como sua ligação, ou perguntas sobre o papel do mental e da consciência em um mundo fundamentalmente material ou, ainda, o papel de experiências conscientes e da grande variedade de fenômenos ligados ao corpo ou das modificações intrínsecas ao corpo, o que propicia a formulação de novas respostas e teorias produzidas pelas ciências cognitivas e pelos estudos neurofenomenológicos da consciência.

2 Psicanálise – Freud

Freud, ao destacar a neurobiologia e sua convicção de que as Ciências Naturais seriam capazes de responder a essas intrigantes perguntas, em 1895, no *Projeto para uma Psicologia Científica*, faz uma tentativa de construir um modelo da mente humana com base nos mecanismos neurobiológicos até então conhecidos. Nos excertos abaixo, podemos observar algumas considerações relativas à consciência tais como Freud as pensou no referido projeto.

[...] os feixes de fibras que chegam ao córtex cerebral depois de haver passado por outras massas cinzentas, mantêm alguma relação com a periferia do corpo, porém já não refletem uma imagem topograficamente exata dela. Contêm a periferia do corpo da mesma maneira que — para tomar um exemplo do tema que nos interessa aqui — um poema contém o alfabeto... (Freud *apud* Caropreso, 2010, p. 45).

Até agora, de nenhum modo discutimos que toda teoria psicológica além das realizações decorrentes do lado científico naturalista, tem de satisfazer ainda uma grande exigência. Ela deve explicar aquilo que conhecemos da forma mais enigmática através da nossa “consciência” (Freud *apud* Caropreso, 2010, p. 74).

Somente mediante hipóteses tão complicadas e pouco evidentes tem se podido até agora incluir os fenômenos da consciência no conjunto da psicologia quantitativa. [...] De acordo com a teoria mecanicista moderna, a consciência não seria mais que um mero apêndice agregado aos processos fisiológicos, psíquicos, um apêndice cuja ausência nada modificaria no curso do psiquismo. De acordo com outra teoria, a consciência seria a fase subjetiva da sucessão psíquica, ou seja, que seria inseparável dos processos fisiológicos-anímicos. A teoria que aqui desenvolvo se encontra entre essas duas teorias. A consciência é aqui a fase subjetiva de uma parte dos processos físicos que se desenvolvem no sistema neuronal, a saber, dos processos perceptivos e sua ausência não deixaria inalterado o desenvolvimento psíquico... (Freud *apud* Caropreso, 2010, p. 74).

No *Esboço de Psicanálise*, Freud retoma, de maneira ainda mais explícita essas mesmas ideias sobre a relação entre o psíquico, a consciência e os processos nervosos e diz que a suposição do psíquico inconsciente permite tratar pelo menos parte da psicologia como uma Ciência Natural (Caropreso, 2010, p. 74).

Enquanto a Psicologia da consciência nunca saiu daquelas séries lacunares, que evidentemente dependem de alguma outra coisa, a concepção segundo a qual o psíquico é em si inconsciente permite configurar a psicologia como uma ciência natural entre outras (Freud *apud* Caropreso, 2010, p. 74).

No *Projeto* afirma ainda que a observância das regras biológicas que governam o curso das séries de pensamentos protege o processo do pensamento do desprazer intelectual da contradição e que é função do “eu” eliminar as contradições e que isso é lógico (Sparano *et al.*, 2005).

Os cientistas, no entanto, sempre consideraram que a psicanálise não fornecia hipóteses fiáveis porque não oferecia experimentação controlada, resumindo-se a uma explicação não fundamentada da clínica com pacientes e a uma casuística de consultório. Com o avanço dos tratamentos medicamentosos e com a biologização irrestrita no tratamento das afecções psíquicas, não se cansou de anunciar a morte iminente da teoria elaborada por Freud (Andrade, 2003). No entanto, as recentes conquistas da neurobiologia relativas à consciência, à memória, à percepção, à pulsão, ao desejo, à sexualidade, entre outros, oferecem melhor compreensão da psicanálise. A neurobiologia evoluiu significativamente nas últimas décadas e atualmente possui um corpo de dados que permite a convergência entre seu programa e o corpo teórico da psicanálise freudiana. O próprio Freud via na neurobiologia um campo de possibilidades ilimitadas que poderia embasar a teoria psicanalítica.

O modelo proposto por Hanna e Maiese de uma “corporificação essencial da consciência”, ao agregar pesquisas recentes em Filosofia da Mente, pode contribuir para uma perspectiva naturalista em psicanálise levando às seguintes questões como: nessa perspectiva, a natureza tem sempre razão? Pode-se falar de um primado dos órgãos sensoriais? E o que se pode sugerir é que estes reenviam para além de um funcionamento fisiológico puro como mensageiros e intermediários do “eu” informando e dando ao “eu” uma base para seus atos conscientes.

3 A corporificação essencial da consciência

Para a pergunta “o que são criaturas com corpos, como nós?”, a resposta é: criaturas neurologicamente corporificadas com um sentido de consciência enraizado no mundo, orientadas de forma dinâmica e organizadas de forma irreversível por “estruturas espaciais e temporais, costumeiramente chamadas de pessoas, fornecendo uma hipótese para um sujeito pós-cartesiano vivo e material” (Hanna; Maiese, 2009).

Considerando essa abordagem, uma pessoa é um indivíduo consciente de si, distinto dos demais e, sob o ponto de vista de uma resposta padrão para essa difícil questão, podemos, pelo menos, dizer que uma pessoa é um corpo material complexo. Em decorrência da teoria proposta por Hanna e Maiese (2009) e para nosso uso, uma pessoa é um objeto físico material e complexo e, além disso, “com uma consciência como a nossa essencialmente corporificada”. Assim, a “corporificação essencial da consciência” não se limita ao cérebro ou ao sistema nervoso central, mas engloba “nosso corpo como um todo” (Hanna; Maiese, 2009, p. 102).

Para a pergunta “o que é o corpo de uma pessoa?”, a teoria proposta irá dizer que corpos como os nossos realmente parecem funcionar de um modo mais complexo e curioso do que quaisquer outros objetos materiais conhecidos, sejam eles naturais ou artificiais. Contudo, “nossos corpos” são entidades materiais que podem ser explicadas em termos puramente físicos.

Essa condição material do corpo diz que: “se para um dado sistema dinâmico suas propriedades funcionais determinarem exatamente a mesma eficácia causal de um organismo vivente, então, tal sistema é um organismo vivente” (Hanna; Maiese, 2009, p. 15).

Mas podemos oferecer uma visão completa de uma pessoa que dependa totalmente de explicações físicas? Para muitos, não, dado que pessoas percebem, têm sentimentos, pensam e agem intencionalmente;

enquanto objetos puramente físicos não podem assim agir. Então, cabe indagar, qual a diferença entre pessoas e objetos físicos?

Essa intrigante questão recebeu algumas considerações filosóficas e psicológicas que não passam despercebidas, seja pela sua vocação ou pela sua importância para a Filosofia e para a Ciência. Apenas como inspiração, poderíamos aproximar as novas teses em filosofia da mente de Hanna e Maiese (2009) de pensadores como Freud e, com isso, suspeitar, investigar futuramente no desenvolvimento da pesquisa se as teses aqui apresentadas contribuem ao *corpus* teórico do psicanalista.

Porém, para os filósofos, cuja matriz é o “animalismo corporeamente”, a teoria diz que “um organismo vivente só o é enquanto agente que atua de forma propositada no mundo: não há vida animal sem agência no mundo” (Hanna; Maiese, 2009, p. 88).

Nessa perspectiva, a tese a ser apresentada ressalta a função de entidades corporificadas com um “algo a mais” presente no corpo, sua consciência. Dessa forma, o papel da consciência aparece não mais como uma função mental, mas como uma função do corpo físico, sede da vida mental.

A partir da posição apresentada por Hanna e Maiese no seu livro *Embodied Minds in Action* (2009) e por Maiese em *Embodiment, Emotion and Cognition* (2011), e, ainda, as contribuições do livro de Evan Thompson *Mind in Life: Biology, Phenomenology and Sciences of the Mind* (2007), pretendemos deslumbrar essa nova possibilidade para a relação “mente-corpo”, salvaguardadas as diferenças básicas próprias de um dualismo que tem como base o modelo cartesiano.

A proposta dos autores tem como objetivo situar agentes conscientes em um patamar cognitivo mais abrangente situado no corpo dos indivíduos. Para os autores, criaturas com consciência e intencionalidade são essencialmente corporificadas, as manifestações dessa “corporificação essencial” é uma experiência subjetiva de “*desire-based emotion*”.

Essa posição, diferentemente daquela do enunciado cartesiano “Eu penso, logo sou”, diz: “*I desire, therefore I am*”. Para Hanna e Maiese, contrariamente ao cogito cartesiano que atribui consciência somente a animais racionais, essa consciência é uma capacidade “proto racional” de animais com mentes: chimpanzés, crianças pequenas ou portadores de doenças que afetam as capacidades cognitivas são animais com mentes, sendo suficiente a capacidade de querer ou desejar, o que para os autores é o princípio da capacidade de pensar, pois, para pensar, é “preciso querer pensar”.

A teoria desenvolvida pelos autores apresenta dois aspectos fundamentais: a fusão de propriedades e o animalismo corpo-mente. A hipótese apresentada tem como base filosófica o hilemorfismo aristotélico em uma versão atualizada para animais com mentes. A recusa de um materialismo simplificado para a consciência e de um mentalismo estrito em primeira pessoa faz da proposta uma integração mente-corpo no sentido que os autores chamam de “realização autopoietica”.

Neste, não temos a pretensão de apenas descrever a consciência e seus atos mentais, mas como esses são apresentados na perspectiva de primeira pessoa. A descrição de criaturas com consciência e intencionalidade essencialmente corporificadas e a manifestação dessa corporificação será examinada como experiência subjetiva. Pode parecer, à primeira vista, que o caráter dessa descrição seja apenas funcional, mas os autores afirmam que há condições suficientes para demonstrar que corpos integrados à natureza e capazes de agir são consciências essencialmente corporificadas. Ao contrário de organismos vivos, são corpos conscientes e dotados de intenção na consecução de uma ação. Diferentemente da neurociência cujas teorias localizam a consciência no cérebro, a filosofia da mente de Hanna e Maiese localiza-a no agente, sem esquecer suas bases biológicas. Como afirma Robb, na *Notre Dame Philosophical Review*:

A teoria da corporificação essencial da Consciência apresentada não como uma teoria da mente ou da consciência de modo geral, mas apenas como uma teoria da mente como as nossas. Contudo, Hanna e Maiese tomam a consciência, como as nossas, como sendo necessária e suficiente para a mentalidade, de modo que aparentemente o problema mente-corpo e o problema mente (como as nossas) — corpo “coincide” [...] Assim sendo, sugere, contudo, um papel mais limitado para a teoria da corporificação essencial no problema “mente-corpo”. Por que a consciência fenomênica assume a forma peculiar de consciência como as nossas? (trad. nossa).

Essa perspectiva defende a necessidade “*a priori* da consciência” com base em uma descrição subjetiva. Com esse novo paradigma da consciência para a filosofia da mente e aos estudos da cognição, buscamos não apenas uma revisão teórica, mas também a criação de um novo espaço para debates atuais e interdisciplinares nas áreas de filosofia da mente e disciplinas correlatas, como teoria da ação, ontologia e filosofia da linguagem. Além disso, buscamos examinar as implicações de toda essa investigação para a filosofia da ciência e, como mencionado anteriormente, explorar, com os avanços científicos, os fundamentos para a psicanálise.

4 A consciência é essencialmente corporificada

A corporificação essencial da consciência é uma das teses centrais da teoria de Hanna e Maiese. Criaturas com consciência como a nossa são completamente corporificadas e isso de modo metafisicamente necessário. Mentes desencarnadas são logicamente possíveis, mas, embora concebíveis, não são consciências como as nossas e, por isso, estão fora do alcance e do interesse da teoria. A corporificação essencial da consciência não se limita apenas ao cérebro ou ao sistema nervoso central, mas engloba o corpo como um todo. Os autores recusam, assim, qualquer tipo de materialismo cartesiano que

nos diz que somente uma parte do cérebro é de fato consciente. O *locus* da consciência é o corpo como um todo e não parte dele.

A consciência é essencialmente incorporada em dois sentidos, vinculados a duas teses da teoria que desenvolvem (Hanna; Maiese, 2009):

(1) *Tese da corporificação essencial da consciência*: necessariamente, a consciência humana é corporificada, isto é, a consciência humana tem uma encarnação neurobiológica em larga escala de todos os seus estados em todos os sistemas vitais e os órgãos vitais do animal humano consciente — incluindo o cérebro, o sistema nervoso, o sistema límbico, o sistema cardiovascular até os limites da pele, sem ultrapassá-la.

(2) *Tese da consciência profunda*: necessariamente, se um animal humano consciente possui algum tipo de estado consciente, então ele possuirá também estados correntemente conscientes, mesmo que de forma mínima. Em outras palavras, a tese propõe que todos os estados mentais são conscientes.

Buscam, ainda, explicitar uma *neuro phenomenological analysis of consciousness*² que procuram aproximar de evidências empíricas oriundas das ciências e que, por sua vez, explicita-se nos seguintes pontos do projeto a seguir:

- (i) Descrever a consciência, inclusive seus vários atos mentais, conteúdo e alvo, tal como aparecem em primeira pessoa;
- (ii) Estabelecer algumas proposições necessárias e *a priori* acerca de mentes conscientes, com base naquelas descrições em primeira pessoa;
- (iii) Tornar essas proposições tão coerentes quanto possível com a evidência empírica das neurociências cognitivas, inclusive a psicologia cognitiva, neurologia médica, neurofisiologia e neurobiologia (Hanna; Maiese, 2009, p. 21, trad. nossa).

²Hanna and Thompson, *Neurophenomenology and the Spontaneity of Consciousness*.

Uma importante implicação da segunda tese é a de que não há algo como o “nível subpessoal”, ou seja, *tudo o que importa à mente é pessoal*. O que normalmente é considerado como estados mentais não conscientes, ou seja, aqueles que envolvem algum grau de desvio da consciência desperta normalmente são entendidos, na perspectiva de Hanna e Maiese, como estados conscientes minimamente ocorrentes (ou pré-reflexivos). Dessa forma, todo o processamento de informação é mínima e correntemente consciente, ou seja, todos os “processos subpessoais” são, de fato, pessoais, ou seja, acessíveis em primeira pessoa e conscientes (Hanna; Maiese, 2009, p. 29). A tese da consciência profunda endossa a distinção entre consciência humana reflexiva, racional e a pré-reflexiva, proto-racional, mas não a distinção entre pessoal e subpessoal. Levando-se em conta ambas as teses mencionadas, a consciência reflexiva, a pré-reflexiva e a vida neurobiológica constituem o que somos.

Retomando o que já indicamos acima, tal teoria inclui a tese do animalismo corpo-mente, com uma versão renovada do hilemorfismo aristotélico. O animalismo aqui assume que as propriedades físicas e mentais são necessariamente fundidas, e que, conjuntamente, constituem organismos vivos com consciências como a nossa.

5 Animalismo Corpo-Mente

Este animalismo corpo-mente defendido por Hanna e Maiese propicia uma versão renovada do funcionalismo, o assim chamado funcionalismo do corpo vivente (*Living Body Functionalism*) e seu correlato, a “corporificabilidade múltipla” (*multiple embodiment*), concebidos a partir da rejeição das versões recebidas do funcionalismo, tidas por eles como reducionistas (Hanna; Maiese, 2009, p. 352). O funcionalismo do corpo vivente é por eles definido da seguinte forma: para um dado sistema dinâmico, se suas propriedades funcionais determinarem exatamente a mesma eficácia causal de um organismo

vivente, então tal sistema dinâmico é um organismo vivente. “Ou, em outras palavras, necessariamente qualquer coisa que seja do mesmo tipo que um sistema dinâmico como um corpo animal de um ser vivo. Chamemos a esta tese de funcionalismo do corpo vivo” (Hanna; Maiese, 2009, p. 343, trad. nossa).

A “corporificabilidade múltipla” é uma decorrência direta desta tese. Assim, se o funcionalismo do corpo vivente está correto, então, em princípio, um determinado corpo animal (essencialmente físico e mental) pode ser instanciado em diferentes tipos de materiais constitutivos, não importando se tais materiais sejam artificiais ou naturalmente criados:

Se assim for, pelo menos a princípio as propriedades físicas fundamentais do mesmo tipo de um corpo animal de um ser vivo podem mudar uma vez que ele é instanciado em diferentes matérias composicionais. Chamemos a esta [tese] corporificação de múltiplos fatos modais (Hanna; Maiese, 2009, p. 354, trad. nossa).

A tese do “animalismo mente-corpo” diz que as propriedades mentais fundamentais da consciência ou das mentes intencionais são:

(a) não logicamente ou fortemente metafísicas *a priori*, necessariamente, reciprocamente, intrinsecamente conectadas a propriedades fundamentais correspondentes num corpo animal vivo (propriedade da fusão mental-física);

(b) estruturas intrínsecas de organismos vivos irreduzíveis verdadeiramente globais ou inerentemente dominantes, motoras, de um complexo neurobiologicamente apropriado, egocentricamente centrado e espacialmente orientado, e termodinamicamente irreversível.

Segundo tal animalismo, nossas mentes animam nossos corpos neurologicamente complexos guiando propositadamente sua ação. A descrição de criaturas com consciência e intencionalidade é

essencialmente corporificada e a manifestação dessa corporificação se dá como experiência subjetiva.

Tese que sugere uma oposição ao dualismo cartesiano. Para os autores, as propriedades físicas e mentais são uma fusão, bem como sistemas dinâmicos, forças dinâmicas e causais próprias ao organismo vivo, forças que animam um corpo neurologicamente complexo que se move, provocando ações.

De especial interesse é o fato de que as propriedades mentais não são redutíveis às propriedades físicas: sua ação sobre o meio-ambiente é proposital devido à atuação de suas propriedades mentais.

Assim, Hanna e Maiese defendem como posição filosófica uma metafísica dos “sistemas dinâmicos”, estreitamente vinculada com a visão pós-fundamentalista do mundo, explicitada na tese da emergência dinâmica, segundo a qual o mundo não é nem fundamentalmente físico nem fundamentalmente mental, mas uma totalidade de forças dinâmico-causais.

A adoção do materialismo pós-fundamentalista nos dá o conforto necessário para afirmar que a matéria pode, dada uma situação correta, estar essencialmente vinculada, ou seja, fundida ao mental. Tal situação se dá quando as propriedades mentais emergem dinamicamente da complexidade física e biológica, constituindo um organismo essencialmente físico e mental.

6 Emoções baseadas em desejos (*Desire based Emotion*)

Dando continuidade à essa tese, Maiese (2011), em outro livro, *Embodiment, Emotion, and Cognition*, explora esses sistemas dinâmicos e os adiciona a um sujeito corporificado. Seu objeto é essencialmente um sujeito corporificado tendo como fundamento suas raízes biológicas e naturais. De acordo com outros autores, como Thompson e Varela (2007), experiências pessoais partem de um ponto de vista central: esse sujeito não é um sujeito conceitual ou uma experiência autorreflexiva,

mas sim apenas neurobiologicamente centrado. No entanto, o sentido do sujeito e da consciência, por definição, é imanente e reflexivo e essa corporificação essencial terá necessariamente um “*conatus sensorimoto*”, “*afectus subjetivo*” na definição de um sujeito substancialmente corporificado, uma consciência corporificada.

Esse modelo de fusão considera as conexões entre o desejo, a emoção, a ação e a experiência corporal. Para a autora, há, portanto, uma reflexividade imanente, intransitiva, não intrínseca, mas relacional. Um dos pontos a ser explorado é a relação espaço-tempo, em que a espacialidade e o sentido do tempo têm estrutura e propriedades intrínsecas (posição do corpo no espaço e percepção do tempo) num sistema específico (diacrônica e sincrônica). Para caracterizar a estrutura da consciência, ela mantém o modelo bidimensional de Searle como unidade horizontal e vertical, diacrônica e sincrônica. Essas propriedades intrínsecas e relacionais são acidentalmente externas e necessariamente internas, mas globalmente orientadas no espaço e no mundo, são assimétricas e irreversivelmente tomadas no tempo que, em seu trabalho com Hanna, são chamadas de “propriedades estruturais intrínsecas”. Os benefícios dessas estruturas é que elas mantêm relações com o meio ambiente. Portanto, o ponto de origem da consciência é um corpo com uma continuidade de experiências perceptivas numa dimensão de engajamento no mundo.

Para a questão recorrente, “o que são criaturas com corpos como os nossos?”, a resposta da referida autora seria que são criaturas neurologicamente corporificadas com um sentido primitivo de “*self*” globalmente enraizado, dinamicamente orientado e irreversivelmente organizado por estruturas espaciais e temporais. Sua ubiquidade é baseada em desejos e emoções e “reflete o fato de que tudo que aparece como algo, é algo que confere sentido [...] e algo pelo qual somos tocados, afetados, estimulados, surpresos e em algum nível violados” (Wandesfels, 2004, p. 238 *apud* Maiese, 2011, p. 110). Somos provocados por eventos e objetos de toda natureza e para que tenham relevância

devem ser eventos relacionados ao sujeito, ao “eu”. Os modos de consciência corporal do sujeito são movimentos enraizados na experiência do corpo, centro de desejos.

Esse sentido básico de “emoções baseadas em desejos” aparece na infância e visa suprir, em um primeiro momento, necessidades básicas e leva a experiências de um “eu” e de um agir próprio. Da mesma forma, na idade adulta, essas experiências se tornam mais sofisticadas, mas se encontram sempre engajadas numa experiência estimulante para o indivíduo. Mesmo em movimentos involuntários, autores como Sheets-Johnston (1999 *apud* Maiese, 2011) sustentam que surgem de uma experiência afetiva que brotou de desejos e de emoções.

São desejos pré-reflexivos que, espontaneamente, movem seu corpo, reagindo ou expressando modos de como o indivíduo quer o mundo³. Autoexpressão corporal significa que mesmo que o indivíduo esteja paralisado, tem uma noção do movimento corporal e se importa com sua condição, quer dizer, tem existência corporal e isso é relevante. “Emoções baseadas em desejos” são importantes não apenas com o movimento do corpo, mas também quando o movimento falha ou quando por qualquer razão somos incapazes de nos mover.

Entender o corpo como centro de desejo e de importância também nos permite compreender porque o indivíduo experiencia seu próprio corpo como ambos, sujeito e objeto. Como sujeito, posso me mover de modo a conseguir o que desejo e ambas minhas percepções e interpretações são modeladas pelo que desejo, valorizo e considero significativo. Mas, por outro lado, objetos do mundo lá fora me impactam e me afetam de forma que vão de encontro ou se opõem a meus desejos (Maiese, 2011, p. 111, trad. nossa).

O corpo é um corpo vivo e vivido, cujos significados e cujas possibilidades de percepção da ação são fundamentalmente uma questão de “emoção baseada em desejos”. O sentido do “*self*”, do “eu”,

³Na linguagem psicanalítica, diríamos que são sintomas que se expressam no corpo do paciente.

do “mim” e das experiências subjetivas numa perspectiva egocêntrica fundada em “emoção baseada em desejos”, faz-se através da experiência corporal. Mesmo em situações-limite, como é o caso da agnosognosia⁴, quando pacientes declaram que seus corpos e movimentos estão normais, embora paralisados, mesmo apesar da falta de percepção em relação ao estado de seus corpos, eles nunca declaram ser desprovidos de corpos e retêm algum sentido de limites corporais (Carruthers, 2008, p. 1305).

Carruthers sustenta que mesmo representações desconexas do corpo têm um sentido consciente de personificação e afirma a compatibilidade dessas sensações desconexas com a noção de “sintonia corporal de contexto”, o que, para Maiese, é chamado de “enquadramento afetivo”, que não se apoia na percepção atual do corpo nem numa consciência proprioceptiva, mas em sentimentos personificados e em desejos de enquadramento afetivo.

Mesmo que os estados corporais, os sentimentos, os pensamentos e os movimentos estejam num fluxo contínuo e, muitas vezes, fenomenalmente desarticulados, eles têm um ponto em comum: a vivacidade da mente essencialmente corporificada que existe como entidade desejosa durante o passar do tempo: envelhece e eventualmente morre.

A noção de mentalidade corporificada e, conseqüentemente, personificada, cuja raiz é “emoção baseada em desejos”, captura tanto a espacialidade como a temporalidade do “eu”, sua inserção no espaço e no tempo. Assim, podemos concluir que a extensão corpo — diferentemente do conceito cartesiano —, e a emoção de indivíduos que não se importam com sua vida e suas experiências e muitas vezes são diagnosticados como depressivos ou sofrem de

⁴ Refere-se à falta de consciência dos déficits em sensoriais, motores e alterações cognitivas que ocorrem como consequência direta da lesão cerebral adquirida (acidente vascular cerebral, trauma cranioencefálico, infecções cerebrais) e doenças neurodegenerativas (demência).

“despersonalização”, “como marcas de caráter”, experienciam fenômenos tanto corporais como mentais. Mesmo um indivíduo que, no limite de suas forças psíquicas, não se importasse com sua vida, com suas experiências, não apenas sofreria com a falta de coerência do sentido de si nesses momentos, mas sofreria de um total falta de vida consciente como a nossa.

7 Considerações finais

Em resumo, o “*self*” não é uma substância sólida, realmente existente que serve como base estável para nossas momentâneas e fugazes sensações, nossos sentimentos e nossas motivações, também não é algum outro tipo de entidade fixa e permanente. Maiese o descreve como um ponto de vista mental especial, essencialmente corporificado, nomeando-o “reflexividade imanente”.

Acredito que isto é uma propriedade estrutural intrínseca de criaturas conscientes, vivas como nós e que é um resultado natural de nossa animada dinâmica neurobiológica. Então o “*self*” por si mesmo é nada mais, nada menos que um dinâmico, disposto, vivo e essencialmente um processo corporificado — com efeito, uma forma viva ou uma forma de vida (Maiese, 2011, p. 116).

Os impulsos direcionados à autoestima, que Varela *et al.* (1991, p. 62) descrevem como “instintivos, automáticos, difusos e poderosos”, são uma expressão de nossas “emoções baseadas em desejos”, que, por sua vez, são uma expressão de nossa dinâmica neurobiológica. Do mesmo modo, a tendência de nos preocuparmos com o “*self*” e de nos deixarmos levar por aquilo que os autores descrevem como “agarrar-se ao ego”, está enraizada em nossa dinâmica neurobiológica.

Maiese concorda com essa ideia ao dizer que “agarrar-se ao ego” pode, de fato, levar a considerável sofrimento e acredita que esse

tipo de autoestima está no centro daquilo que significa ser um animal humano que se esforça para estar vivo e *viver bem*.

Um sujeito consciente, ao ter sentimentos em relação às coisas que o rodeiam e ao se importar com coisas e objetos, ao sentir sua própria presença, inerentemente também *se importa consigo mesmo* e seus próprios estados mentais. É a experiência contínua do indivíduo ao se importar com seu ponto de vista corporificado particular que dá a criaturas como nós um sentido de autocontinuidade e coerência. Pois, justamente como Varela *et al.* (1991) observam, um indivíduo sente raiva e fica assustado quando é ameaçado; um indivíduo torna-se ganancioso quando anseia por autoaprimoramento ou torna-se entediado quando a situação com que está lidando parece irrelevante. Essa experiência contínua de importar-se, preocupar-se — que é a base para todas as percepções, sensações corporais, sentimentos e motivações de um indivíduo —, é biologicamente fundada e não pode ser extinta pela perda de partes específicas do corpo, mas apenas pela completa destruição da dinâmica neurobiológica do indivíduo, isto é, a morte biológica e psíquica.

Referências

- ANDRADE, Victor Manoel. *Um diálogo entre a psicanálise e a neurobiologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.
- CAROPRESO, Fátima. *Freud e a natureza do psíquico*. São Paulo: Annablume, 2010.
- CARRUTHERS, George. Types of body representation and the sense of embodiment. In: *Consciousness and Cognition*, n. 17, 2008. Disponível em: www.elsevier.com/locate/concog. Acesso em: 20 mai. 2015.
- DESCARTES, René. *Meditações*. Obra escolhida. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- FREUD, Sigmund. *Projeto de Psicologia para neurologos*. Ensayo XI. Obras Completas. Tomo I. Buenos Aires: Amorrurto, 1981.

- FREUD, Sigmund. *Obras completas volume XIX: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2018.
- HANNA, Robert; MAIESE, Michelle. *Embodied Minds in Action*. Oxford N. Y: Oxford University Press, 2009.
- MAIESE, Michelle. *Embodiment, Emotion, and Cognition*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2011.
- SHEETS-JOHNSTONE, Maxine. *The Corporeal turn: An Interdisciplinary Reader*. Exeter, United Kingdom: Imprint Academic, 2009.
- SPARANO, Maria Cristina de Távora *et al.* Epistemologia naturalizada e psicanálise: um horizonte de expectativa. In: *Revista de Filosofia*, v. 17, n. 20, 2005.
- THOMPSON, Evan. *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, United States; London, United Kingdom: Harvard University Press, 2007.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, United States; London, United Kingdom: MIT Press, 1991.

Recuando ao passado e retornando do futuro: o trauma como modelo historiográfico em Hal Foster

Guilherme Guimarães Sebastião¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.22>

1 Introdução

Compreender como o desenvolvimento histórico de um momento artístico específico influencia o desenvolvimento estético e teórico de um outro momento posterior é tarefa que se apresenta em múltiplos eixos. Se buscarmos apenas por rastros técnicos, discursos e signos semelhantes — numa espécie de jogo da memória — poderíamos flutuar pela arriscada posição de teólogos, vendo o passado e lendo a atualidade pelo seu sentido mais literal e inexato. É uma situação desse tipo que Hal Foster, crítico e historiador de arte estadunidense, procura evitar em suas investigações acerca das influências entre as vanguardas artísticas históricas, as neovanguardas e a arte contemporânea. Para tanto, ele parte de um embasamento teórico psicanalítico, capaz de compreender que nem sempre um evento que constitui capítulo de uma história é nela efetivo já na época de seu próprio acontecimento. Com este texto, gostaria de apresentar

¹ Bacharel e mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, sob orientação da Prof.^a Dra.^a Paula Braga. Membro pesquisador do Grupo Imagem e Subjetividade (UFABC/CNPq), desenvolvendo trabalhos interessados nas relações entre crítica de arte, filosofia e psicanálise. E-mail: gg.sebastiao@hotmail.com

os primeiros delineamentos esboçados até então dentro do escopo de uma pesquisa mais ampla em torno daquilo que chamaremos de uma historiografia traumática da arte pensada a partir de Hal Foster.

2 Retornando à neovanguarda

Na obra *O retorno do real* (1996), Hal Foster revisita a complexidade das relações entre as vanguardas históricas dos anos 1910 e 1920 e a neovanguarda — um grupo heterogêneo de artistas norte-americanos e europeus ocidentais que nos 1950 e 1960 propuseram uma retomada dos procedimentos artísticos vanguardistas como, por exemplo, a colagem, a *assemblage*, o *ready-made* e a grade espacial cubista (Foster, 2017, p. 21). Foster (2017, p. 27) coloca em questão certo diagnóstico que condena os retornos neovanguardistas às práticas da vanguarda como mera repetição farsesca e cooptada, quando não completamente subserviente ao sistema que enredou as artes plásticas à maquinaria totalizante da indústria cultural, tal como, de acordo com ele, teria concluído Peter Bürger em sua canônica *Teoria da vanguarda* (1974). Para Foster (2017, p. 52), uma reconsideração acerca das conexões entre vanguarda e neovanguarda poderia indicar importantes genealogias da arte contemporânea (aqui, a arte produzida a partir dos anos 1970 até os anos 1990) ao evidenciar o papel da neovanguarda na abertura de novos campos de investigação artística que, em suas palavras, “a arte de ponta no presente continua a explorar”.

Abordando as recepções e interpretações dos modelos críticos e dos procedimentos artísticos das vanguardas históricas pela neovanguarda, Foster (2017, p. 21) procura distinguir releituras do passado que poderiam reforçar “tendências conservadoras no presente” daquelas que, por sua vez, atuariam como “um retorno a um modelo de arte perdido destinado a deslocar modos habituais de trabalhar”, levantando a hipótese de que tais retornos às vanguardas

na arte do pós-guerra, por diversos que fossem em seu foco histórico e rigor teórico, se constituíram como “uma prática reflexiva — para converter as limitações desses modelos numa consciência crítica da história, artística ou não” (Foster, 2017, p. 24). Em sua análise, Foster vislumbra que os retornos neovanguardistas também não pretenderiam se colocar como a leitura final das vanguardas históricas, mas como formas de indagar o presente pelo passado, expressando uma vontade de “se reconectar com uma prática perdida para se desconectar de um modo presente de trabalhar percebido como antiquado, equivocando ou, por outro lado, opressivo” (Foster, 2017, p. 23, destaques do autor).

A hipótese deste complexo retorno da neovanguarda às vanguardas históricas é formada por Foster (2017, p. 06) a partir de um substrato teórico que, segundo o autor, seria capaz de pensar um movimento interpretativo e uma relação com a temporalidade histórica também complexos; capaz, portanto, de abarcar uma relação na qual “mesmo quando a vanguarda recua ao passado, ela também retorna do futuro, reposicionada pela arte inovadora no presente”. E é aqui que a noção de trauma se mostra crucial para Foster; é ela que articula sua compreensão acerca das relações históricas e interpretativas entre as vanguardas e as neovanguardas.

3 A obra de arte nos tempos do trauma

De fato, a publicação de *O retorno do real* engendra vários esforços intelectuais que Foster vinha empreendendo a partir de artigos esparsos veiculados ao menos desde o início dos anos 1990 pela revista *October* — periódico no qual ele atuou como editor ao lado de um notório grupo de críticos e historiadores de arte, dentre os quais destaque Rosalind Krauss, Yve-Alain Bois e Douglas Crimp, por exemplo. Notadamente, em artigos como *Postmodernism in Parallax* (1993), Foster se questiona sobre o alcance, as perdas e os ganhos

teóricos da crítica pós-modernista ao modernismo e, para tanto, ele se vale da noção freudiana de “efeito a posteriori”:

Tomo emprestada de Freud a noção de efeito a posteriori (*Nachträglichkeit*), para a qual a subjetividade, não sendo nunca assentada de uma única vez, é estruturada numa série de antecipações e reconstruções de eventos que frequentemente são de natureza traumática: nós viemos a ser o que somos apenas no efeito a posteriori. Acredito que o modernismo e o pós-modernismo são compreendidos, senão constituídos, de modo análogo, no efeito a posteriori, como um processo contínuo de antecipação e reconstrução (Foster, 1993, p. 05-06, trad. nossa).

É em 1994, com o artigo *What's Neo about the Neo-Avant-Garde?* — que posteriormente e com algumas modificações, será incorporado como o primeiro capítulo de *O retorno do real*, então sob o título *Who's Afraid of the Neo-Avant Garde?* —, que Foster procura aplicar de modo mais circunscrito a teoria freudiana do trauma como um modelo historiográfico para a história da arte. Considerando primeiramente que o modelo do sujeito individual oferece a base teórica da história modernista da arte, e responsabilizando-o em grande medida pelas miopias das narrativas modernistas, ele encontra na teoria psicanalítica um modelo de sujeito mais sofisticado:

A história, a história modernista em particular, costuma ser concebida, secretamente ou não, com base no modelo do sujeito individual, ou melhor, como um sujeito. Isso fica bem claro quando determinada história é narrada em termos de evolução ou progressão [...]. Conforme fica claro pela minha maneira de tratar a instituição da arte enquanto um sujeito capaz de repressão e resistência, sou tão culpado desse vício como qualquer outro crítico, mas em vez de desistir dele quero transformá-lo em virtude. Pois se essa analogia com o sujeito individual está longe de ser estrutural para os estudos históricos, por que não aplicar o modelo mais sofisticado do sujeito, o psicanalítico, e de maneira manifesta? (Foster, 2017, p. 45-46).

Numa oposição ao predominante modelo historiográfico modernista da história da arte, Foster (2017, p. 46) propõe, então, que pensemos uma história da arte desde o conceito de trauma o qual, segundo o crítico, articularia o sujeito psicanalítico em Freud como sujeito constituído por um movimento duplo de temporalidade e efetividade não-imediatas que antecipam e reconstroem eventos traumáticos, “em suma, num efeito a posteriori que descarta qualquer esquema simples de antes e depois, causa e efeito, origem e repetição”.

Agora, algumas breves considerações sobre a teoria freudiana do trauma: em primeiro lugar, destaco que, se como compreende Colette Soler (2021), Freud teria produzido uma teoria precisa e definitiva do trauma, ele o fez repensando-a constantemente ao longo de sua obra. A tese do trauma em dois tempos a que Foster se refere nos trabalhos até aqui mencionados é conceitualmente elaborada por Freud entre os *Estudos sobre histeria* e a descoberta do caráter fantasmático da sexualidade infantil, já prenunciada na notória *Carta 69 a Fliess* e que deságua no complexo de Édipo (Garcia-Roza, 1985; Monzani, 2014); posteriormente, em *Além do princípio do prazer* (1920), a teoria do trauma seria revisitada e modificada por Freud a ponto de, segundo alguns autores, tornar-se mesmo uma outra teoria (Dal Molin, 2016; Uchitel, 2011).

Em linhas muito gerais, a teoria do trauma teria se desenvolvido na psicanálise para responder, como primeira hipótese, o porquê de haver sintomas ou, no limite, o porquê de haver a neurose (Soler, 2021). Resultado de um despreparo diante de um afeto muito intenso, o trauma seria o ponto em torno do qual os neuróticos se fixariam (Freud, 2014/1917). Se atravessarmos as elaborações freudianas a partir da compreensão da neurose como esse fruto traumático lamentável, antes sobretudo de uma sedução real e depois também de uma fantasia imaginada, encontraremos a noção de um trauma que se faz em dois momentos: um primeiro evento de natureza sexual é experienciado de forma passiva por uma criança bastante

jovem que, mesmo impactada, não é capaz de compreendê-lo como tal no momento de seu acontecimento; esse evento ofereceria um potencial traumático ou “força traumática” (Uchitel, 2011, p. 34). Posteriormente, na puberdade, vivencia-se um segundo evento que se liga ao primeiro, conferindo-lhe a posteriori o seu prenhe significado sexual e oferecendo a “condição traumatizante” (*Ibidem.*). O advento do significado sexual se revelaria fortemente intolerável ao Eu, que se defende dessa lembrança recalçando-a para o inconsciente, em esquecimento e distância. O surgimento do sintoma neurótico, poderíamos dizer, constituiria ainda um tipo de terceiro tempo traumático que ocorre quando o Eu já não se mostra mais capaz de manter o recalque empreendido como forma de defesa. Colette Soler resume da seguinte maneira esse modelo etiológico da neurose em que o trauma em dois tempos possui papel explicativo preponderante:

Em 1917 [nas *Conferências introdutórias à psicanálise*], então, temos a série que condiciona o sintoma: primeiro, a lembrança traumática, que inclui a fixação pulsional e que, enquanto típica, é rastro do passado; tempo dois, recalque, desaparecimento da representação; tempo três, retorno do recalçado no sintoma (Soler, 2021, p. 55, acréscimo nosso).

A relação traçada por Foster em sua proposta analógica do modelo de sujeito traumático como modelo de sujeito histórico é a de que vanguarda histórica e neovanguarda constituem sua inteligibilidade por uma lógica semelhante àquela do efeito a posteriori no trauma; numa influência mútua, enredada por esquecimentos e recodificações, recordações e repetições. Desse modo, toda vanguarda apontaria para um furo semântico, para uma incompreensão no campo simbólico de seu tempo, incompreensão essa que só poderia ser simbolizada num segundo momento, no futuro.

Com base nessa analogia [do efeito a posteriori no trauma], a obra da vanguarda nunca é historicamente efetiva ou plenamente significativa em seu momento inicial. Não pode ser porque é traumática — um buraco na ordem do simbólico de sua época, que não está preparada

para essa obra, que não pode recebê-la, pelos menos não imediatamente, pelo menos não sem uma mudança estrutural [...] ela é menos *neo* do que *nachträglich*; e o projeto da vanguarda como um todo se desenvolve no efeito a posteriori. Uma vez parcialmente reprimida, a vanguarda volta, e continua voltando, *mas volta do futuro*: essa é sua temporalidade paradoxal (Foster, 2017, p. 46-48, acréscimo nosso, destaque do autor).

Podemos relacionar tais considerações de Foster àquelas de Giorgio Agamben acerca do significado da contemporaneidade. Tomando como base para reflexão as *Considerações extemporâneas* de Friedrich Nietzsche, o filósofo italiano afirma que a chave da contemporaneidade está numa certa discronia, de modo que “pertence verdadeiramente ao seu tempo [...] aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual” (Agamben, 2009, p. 58). Partindo de Foster, propomos pensar essa inadequação cronológica que marca a contemporaneidade sob os termos de trauma; possibilidade teórica essa que reconhecemos também quando Agamben (2009, p. 71), por meio de uma bela metáfora ortopédica, caracteriza o fazer contemporâneo como produção ou descoberta de uma fratura no sustentáculo vertebral da época:

[...] é o contemporâneo que fraturou as vértebras de seu tempo (ou, ainda, quem percebeu a falha ou o ponto de quebra), ele faz dessa fratura o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações.

Reverberando as propostas de Agamben na produção de uma historiografia da arte que, assim como a de Foster, também é informada pela psicanálise, Celso Favaretto argumenta que o contemporâneo da arte produzida hoje diz respeito ao estado de constante indeterminação com que ela participa no jogo entre luzes e sombras do passado histórico modernista e do que há de irrepresentável no presente, por meio de uma dinâmica em que, “operando nos limites desse trabalho,

ainda que ambíguo, da autonomia da arte e de suas repercussões éticas, políticas e estéticas, afirma o irrepresentável como sua realidade” (Favaretto, 2023, p. 99).

O retorno à vanguarda pela neovanguarda agiria como um segundo tempo traumático, conferindo efetividade ao que havia de não escutado, de não percebido, de *só depois* nas vanguardas. Segundo Foster, é dessa maneira que duas das manifestações neovanguardistas mais importantes, o minimalismo e a arte pop, devolveriam à contemporaneidade certos procedimentos críticos abertos pelas vanguardas históricas: ao minimalismo, com sua postura anti-ilusionista e anti-realista, coube um retorno radical ao modelo dadaísta do *ready-made* por meio da experiência fenomenológica da obra de arte, cuja consequência crítica principal seria enfocar “as condições perceptivas e os limites convencionais da arte”, além de promover “uma preocupação com o tempo e um interesse pela recepção na arte processual” (Foster, 2017, p. 55-56). Já à arte pop e ao hiperrealismo, ainda que estivessem aparentemente alinhados com o realismo e o ilusionismo, coube desestabilizar o status da realidade como produto da representação a partir da repetição e do realismo fotográfico das imagens que produziam, configurando um realismo e um ilusionismo traumáticos cujos esforços para esconder o trauma acabam apontando para ele “acidentalmente e/ou obliquamente, nesse próprio encobrimento” (Foster, 2017, p. 132).

4 Da historiografia à estética do trauma

Creio ser no sentido dessa retomada que elabora e faz presente o que havia de ainda não significado no passado, o modo pelo qual Foster compreende que, em relação à neovanguarda, as vanguardas retornariam sempre do futuro. De modo semelhante, a arte contemporânea poderia recolocar as críticas e debates neovanguardistas, através de retornos que não seriam eles mesmos

isentos das contradições e obscuridades simbólicas inerentes ao seu próprio tempo de presentificação. O novo das vanguardas históricas vem do passado e retorna do futuro na medida em que elas são contemporaneizadas por práticas artísticas posteriores, as quais recriam essas vanguardas na constituição de seu próprio presente como indagação do que nele, há tempos, estava como furo, como não-simbolizado; assim também, o passado da vanguarda histórica tecido por uma história traumática da arte, só se constituiria como um passado que retorna — a posteriori, traumáticamente — do futuro e no presente.

Sabemos que uma série de questões relevantes ainda ficam aqui aguardando considerações. Elencadas como estão no escopo de pesquisa que concebemos, elas se encontram, cada uma, em estágios diferentes de desenvolvimento: poderíamos considerar que toda a história da arte possa ser repensada a partir da proposta de Foster ou ela seria útil apenas quanto às relações possíveis dentro desse período específico recortado pelo crítico? Quais são os riscos de uma ampliação do modelo freudiano do trauma em dois tempos às pretensões históricas supra-individuais? Não teria o próprio Freud já encontrado dificuldades o suficiente em relação a isso?

Procuramos hoje indicações para esses e outros pontos tanto na escrita de Foster quanto em suas diversas conexões, heranças e tributos. Sabemos ainda que as questões políticas que orbitam o reposicionamento da arte e dos modelos teóricos do pós-guerra na passagem dos anos 1980 para os anos 1990, período em que Foster escreveu os textos aqui mencionados, são da maior importância para compreensão da estrutura, das contribuições e dos limites em sua proposta historiográfica e em seu apelo à teoria psicanalítica, apelo esse que, até onde o compreendemos, aparece como um esforço para que possamos enxergar o *neo* da neovanguarda não como um simulacro da vanguarda, concebida como estética da irreverência e originalidade que é então redesenhada à medida da indústria cultural dos anos 1950

e 1960, mas como aquilo que, vindo do passado, permanece novo, permanece futuro possível em sua abertura à elaboração, reconstruindo a posição mesma do tempo histórico e reinventando seus significados e suas influências.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. Trad. José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2012 [1974].
- DAL MOLIN, Eugênio Canesin. *O terceiro tempo do trauma: Freud, Ferenczi e o desenho de um conceito*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2016.
- FAVARETTO, Celso. *Ainda, a arte contemporânea*. São Paulo: N-1 Edições, 2023.
- FOSTER, Hal. *O retorno do real*. Trad. Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu, 2017 [1996].
- FOSTER, Hal. Postmodernism in Parallax. In: *October*, v. 63, 1993.
- FOSTER, Hal. What's Neo about the Neo-Avant-Garde? In: *October*, v. 70, The Duchamp Effect, 1994.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sergio Tellaroli. São Paulo: Cia das Letras, 2014.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1984].
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas,: Ed. Unicamp, 2014 [1989].
- SOLER, Colette. *De um trauma ao Outro*. Trad. Cícero Alberto de Andrade Oliveira. São Paulo: Blucher, 2021 [2007].
- UCHITEL, Myriam. *Neurose traumática: uma revisão crítica do conceito de trauma*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011 [2001].

Ontologia Crítica e Clínica Analítica

Gabriel de Freitas Gimenes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.23>

1 Introdução

*Al fin y al cabo, somos lo que hacemos para cambiar lo que somos.
El Libro de los Abrazos, Eduardo Galeano*

Em linhas gerais, a proposta deste trabalho é explorar aproximações possíveis entre a formulação foucaultiana da “Ontologia Crítica” e a “Clínica Analítica” abordada sob a perspectiva do campo pulsional e das contribuições de Deleuze e Guattari. Essas aproximações revelam temas afins, como uma decisão fundamental (não ser tão governado, sair da menoridade, escapar da servidão e experimentar novas possibilidades), a prática constante de trabalhar sobre si mesmo e a produção de diferença — o que implica deixar de ser o que somos atualmente.

Tanto a “Ontologia Crítica” quanto a “Clínica Analítica” propõem um exercício contínuo sobre si mesmo, que implica desassujeitamento e subjetivação. Trata-se de uma prática de liberdade e um exercício pulsional, no qual se busca experimentar o que é

¹ Psicólogo graduado pela UEL (2011) com mestrado em Psicologia Social pela UFRGS (2015). Atualmente é doutorando em Filosofia na UFSC, com financiamento da agência FAPESC. Participa do *Grupo de Estudos em Filosofia Francesa Contemporânea: Crítica e Clínica* (GEFRAN) do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: gfgimenes@gmail.com

possível — ou, como colocam Deleuze e Guattari (2010, p. 46), “ir ao extremo do que se pode” — para “fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2008, p. 348). O trabalho da crítica em Foucault e a prática da clínica analítica parecem encontrar ressonâncias nesse campo da atividade constante, da recusa de ser conduzido por uma outra autoridade, da recusa de estar separado do que se pode, da recusa da força reativa, do ressentimento, da paixão triste, da servidão, atividade constante esta que é de um exercício ativo, de uma experimentação criativa, de uma tomada de posse da potência, enfim, de uma subjetivação pulsional.

2 Ontologia Crítica

Ao retomar a resposta de Kant sobre a questão do Esclarecimento (*Aufklärung*), Foucault (1990) demonstra o quanto o modo kantiano de abordar esse problema se assemelha com aquilo que ele vinha desenvolvendo acerca da função da Crítica, uma vez que considera que o eixo tanto da Crítica quanto da *Aufklärung* é justamente o das relações entre saber, poder e subjetividade: “o núcleo da crítica é essencialmente o feixe de relações que une um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito” (Foucault, 1990, p. 18); “a questão da *Aufklärung* [é], a saber, das relações entre poderes, a verdade e o sujeito” (p. 30-31).

O filósofo também encontra neste pequeno texto kantiano algo que particularmente o interessou, e que considera inédito na história da filosofia: “o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (Foucault, 2008, p. 334-45). A atualidade enquanto questão filosófica, e uma questão que permite a crítica sobre quem somos e o que fazemos no momento presente, parece ser para Foucault (2008, p.

345) uma novidade que o texto de Kant traz e enfatiza que o interessante nesse processo é “a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um êthos filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico”.

Por “atitude” Foucault (2008, p. 341-42) compreende um “modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” e é por isso que considera que sua definição de atitude é parecida com o que os gregos antigos compreendiam por *êthos*.

Interessante notar aqui que o filósofo lembra que a *Aufklärung* kantiana possuía um mote, uma divisa, e ressalta que “a divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer; é também uma palavra de ordem que damos a nós mesmos e que propomos aos outros” (2008, p. 338). Tal divisa era precisamente *Aude Saper*: ter a coragem de saber, a ousadia de saber. Pois para Kant a menoridade é uma situação na qual o homem (a humanidade) se encontra por não ter a coragem ou a resolução de conduzir-se mediante seu próprio entendimento, é uma situação decorrente de um certo estado da vontade, de medo, preguiça ou covardia. Encontramos aqui o tema da coragem, que futuramente Foucault viria a estudar em seu retorno aos gregos como a “Coragem da Verdade”, a coragem do dizer verdadeiro, do dizer franco.

Por mais que essas temáticas sejam eminentemente políticas, elas também reverberam com a prática analítica que é justamente a prática de um dizer, de um dizer franco e verdadeiro que demanda coragem e esforço constantes: a análise como exercício de bem dizer, dizer este que reorganiza as relações consigo e com os outros. Ter a coragem de saber. *Sapere Aude!* era a exortação de Kant lembrada por Foucault. Pois a análise também tem sua divisa, que também se

apresenta como uma exortação, um convite a um trabalho necessário, um trabalho ético e crítico que é preciso fazer sobre si.

Essa divisa, formulada por Freud, como se sabe, é *Wo Es war Soll Ich werden* (Onde isso era, devo advir; ou Lá onde Isso era, devo vir a ser). Apesar dela ser criticada por conter um “dever” (*Sollen*) e isso poder ser compreendido como uma ordem, algo do campo moral e vindo de uma autoridade exterior, ela pode também ser compreendida exatamente como um dever ético, no mesmo sentido que Foucault atribuiu à ontologia crítica, a tarefa ética de ocupar-se consigo e de realizar um trabalho crítico sobre si para produzir-se nos limites dos saberes e poderes atuais.

Importante notar que a divisa analítica termina justamente com o verbo *Werden* (vir a ser, devir), pois o objetivo deste trabalho não é produzir afinal uma identidade acabada, mas produzir diferença, do mesmo modo como argumenta Foucault (2008, p. 347-48) ao descrever o caráter genealógico da crítica, pois essa é genealógica no sentido de que ela não deduz da

[...] forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos.

Por fim, tudo isso reverbera com outra formulação notória do filósofo, presente no ensaio contemporâneo ao *O que são as Luzes?* denominado *O Sujeito e o Poder* (1983, p. 216): “talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”. Essa recusa é característica do *êthos* filosófico da ontologia crítica de nós mesmos, dessa atitude crítica que Foucault em determinado momento também denomina de atitude de modernidade, ao compreender a *Aufklärung* como questão central da Filosofia Moderna e definir o homem moderno como aquele que tem a tarefa de elaborar a si mesmo:

[...] o homem moderno não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio; ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo (Foucault, 2008, p. 344).

Foucault (1990, p. 12-13) considera que “há algo na crítica que se assemelha à virtude”, de modo que busca falar “da atitude crítica como virtude em geral”. A crítica é uma atitude que se relaciona com o que ele compreendeu como o tema da governamentalização da sociedade, como a problemática geral do governo, da condução das condutas, de modo que uma das definições oferecidas da atitude crítica é “a arte de não ser tão governado” ou de “não ser governado desse modo, por esses meios e com esses fins” (1990, p. 16). É por isso que considera que sua definição da crítica se aproxima da definição que Kant ofereceu para a *Aufklärung*, por ambas envolverem uma decisão e uma vontade de não ser conduzido por outrem, uma decisão de recusar ser tão governado e poder conduzir a si próprio mediante seu próprio entendimento (Kant) ou mediante um trabalho sobre si (Foucault), ou seja, a crítica e a *Aufklärung* enquanto conquista da maioria ou autonomia, enquanto uma prática de liberdade que demanda um exercício sobre si.

Apesar de encontrar semelhanças entre sua proposta sobre a crítica e a resposta de Kant sobre a *Aufklärung*, Foucault (1990; 2008) chama a atenção para dois pontos de diferença. Por um lado, Kant abordou a saída da menoridade principalmente a partir da relação entre entendimento e obediência, ou seja, pela via do conhecimento e da legitimidade, ao passo em que ele busca realizar outro caminho, “em vez de colocar o problema em termos de conhecimento e de legitimação, tratar-se-ia de abordar a questão pela via do poder e da acontecimentalização” (Foucault, 1990, p. 40). Por outro lado, enquanto para Kant a função da crítica é estabelecer os limites que não devem ser ultrapassados para garantir o uso legítimo da razão, para Foucault a

função da crítica é justamente o exercício de ultrapassagem possível dos limites:

[...] é preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos [...] como uma atitude, um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível (Foucault, 2008, p. 351).

Este ponto é importante, porque é aqui que podemos ver Foucault articular o exercício da crítica com a ultrapassagem de limites, exercício esse que se apresenta como um trabalho sobre e uma prática de liberdade. Assim, o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos é “uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres” (2008, p. 348). Considera, assim, que a crítica “procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2008, p. 348) e conclui seu ensaio afirmando que o trabalho crítico “sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (p. 351). É essa atitude, esse *êthos* filosófico, que é característico do que denominou “Ontologia Crítica” (Foucault, 2008, p. 347). E esta, ao ser animada por um *êthos* filosófico crítico que convoca a um trabalho constante sobre si mesmo nos limites dos saberes e dos poderes, parece afim do se que compreende analiticamente enquanto exercício pulsional.

3 Clínica Analítica

O pensamento analítico, desde sua fundação freudiana, é um campo em aberto e determinado pela prática clínica, sendo assim, é um campo em constante formulação e elaboração, de modo que existem muitas orientações analíticas. É possível compreender que a crítica da

Psicanálise formulada por Deleuze e Guattari (2010), com a consequente proposição de uma esquizoanálise, situa tais autores em oposição ao pensamento analítico. Entretanto, é possível também localizar tal crítica como uma busca por ativar (ou reativar) uma potência originária da Psicanálise, existente desde Freud, uma potência crítica e revolucionária imanente à criação dos conceitos de “inconsciente” e “pulsão” — tal teria sido a percepção de Reich, lembrada por Deleuze e Guattari (2010). O presente trabalho filia-se a esta última compreensão, de que não existe oposição entre Psicanálise e Esquizoanálise, mas uma mesma linha que busca refinar e desenvolver o conceito de “inconsciente” desde sua perspectiva insubordinável e não sujeitável, a saber, sua perspectiva pulsional. É o que propõe João Perci Schiavon (2018, 2019, 2023) em diversos trabalhos, nos quais um dos principais esforços é ressaltar tal perspectiva pulsional em uma interlocução entre o pensamento analítico e a filosofia.

Schiavon (2018, 2019) argumenta que a “pulsão” é o conceito mais original do pensamento analítico e é o que orienta sua prática. Indicando o fato de que Freud teria reconhecido no inconsciente uma força motriz, a pulsão (*Trieb*) enquanto força constante (*Konstant Kraft*), argumenta que tal força constante demanda um exercício e um esforço constantes, daí o campo pulsional ser o de um pragmatismo (Schiavon, 2018). E a análise compreendida deste ponto de vista, se orienta para o exercício da pulsão, exercício esse que pode ser compreendido como de uma experimentação constante, uma vez que o pulsional é desconhecido e se torna conhecido apenas mediante seu exercício, e quanto mais se empenha nesse exercício mais esse campo pulsional se expande. O processo analítico é então compreendido como um movimento pelo qual essa força constante se converte em exercício constante (Schiavon, 2019).

Essa é uma das ideias que colocou em movimento a possibilidade de criar o projeto de pesquisa que embasa este texto: a

pulsão é desconhecida enquanto não é exercida, só se torna conhecida mediante seu exercício, exercício esse que expande nossa potência de pensar, sentir e agir (Schiavon, 2019). Nesse processo, deixamos de pensar, sentir e agir de determinados modos para pensar, sentir e agir de outros modos que estão mais de acordo com o campo pulsional, com maior grau de potência.

Tal concepção do campo pulsional, por sua vez, parece muito afim das temáticas com as quais Foucault se ocupou na etapa final de seu ensino e pesquisa: a “ontologia crítica de nós mesmos” como uma atitude crítica sobre a atualidade, como uma atitude ou um *êthos* no qual cada um se empenha para modificar o que se é e o que se faz, um trabalho coletivo e um esforço individual, trabalho e esforço esses que demandam uma decisão e que implicam uma reorganização das relações consigo e com os outros (Foucault, 2010).

Tanto o exercício pulsional quanto a atitude crítica impõem um trabalho constante sobre si que envolve desassujeitamento e subjetivação, produção de diferença e afirmação do devir. Desse modo, também é possível encontrar reverberações entre o exercício pulsional e a “ontologia crítica de nós mesmos” com as importantes contribuições de Deleuze e Guattari (2010).

Como já indicado acima, a proposição de uma esquizoanálise tem como uma de suas principais características a busca por uma ativação (ou reativação) da potência crítica e revolucionária do conceito de “inconsciente”. Ao ser considerada desde o campo pulsional, a análise é um exercício e uma prática, o que está em consonância com o que Deleuze e Guattari indicam sobre o caráter produtivo do inconsciente, uma vez que a proposição de um “inconsciente maquínico” busca justamente ressaltar esse caráter ativo, criativo e produtivo dos processos inconscientes. Por outro lado, tanto a ontologia crítica foucaultiana quanto o exercício pulsional parecem caminhar no sentido da produção de diferença, do devir, do vir a ser (a crítica do que somos, pensamos e fazemos e o exercício sobre si busca

produzir diferença, outros modos de pensar e de fazer, deixar de ser o que somos).

Por fim, tanto a ontologia crítica de Foucault quanto a esquizoanálise de Deleuze e Guattari são formuladas com tarefas negativas e positivas (Foucault, 2008, p. 345-349; Deleuze e Guattari, 2010, Cap. IV), de modo que ambas implicam exercícios e experimentações que envolvem desassujeitamento e subjetivação, o processo *poiético* da sujeição/não sujeição.

4 Considerações finais: interlocuções entre a crítica e a clínica

Para Foucault (1990, p. 18) tanto a atitude crítica como a questão da *Aufklärung* são centrais por se articularem no eixo das relações entre saber, poder e subjetividade, enquanto considera que, dentro desse eixo, “a crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo disso que se poderia chamar [...] política da verdade”. A crítica, então, é apresentada como uma virtude que tem por função o desassujeitamento no regime dos saberes e poderes instituídos.

Em seu ensaio sobre essa palestra de Foucault, Butler (2003) considera significativo que o filósofo associe a atitude crítica a uma virtude e reconhece ser surpreendente que ele afirme que a atitude crítica é a virtude em geral. A crítica é a prática que expõe os limites do horizonte epistemológico atual e essa relação com os limites implica uma modificação de si em relação aos códigos atuais de conduta. Assim, Butler (2003) se pergunta: como a transformação de si é compreendida como uma prática de liberdade? E como isso pode ser considerado uma virtude?

Continua ainda ressaltando que a crítica é uma prática que se situa nos limites dos regimes epistemológicos vigentes, uma vez que estes determinam zonas de inteligibilidade permeadas de zonas de

ininteligibilidade. Assim, o exercício da crítica visa um conjunto de práticas e de discursos desconhecidos e pode ser então compreendida como uma experimentação de um dizer e de um fazer ainda não ditos e não feitos, como um dizer e um fazer por vir (tal qual em uma análise, importante notá-lo). E a criação de si é uma prática de risco por não ser amparada pelos saberes e códigos de conduta vigentes (Butler, 2003).

Assim, Butler (2003, p. 322) conclui que a crítica como virtude é a “prática pela qual o sujeito se forma pelo seu desassujeitamento”, ou seja, a transformação de si é imanente à crítica. Argumenta ainda que “a incursão que [Foucault] realiza no tópico da criação de si e, por conseguinte, na própria *poiésis*, é central para a política de desassujeitamento que ele propõe” (Butler, 2003, p. 305), uma vez que, nessa dimensão produtiva e criativa da subjetivação salientada pelo filósofo, “a criação de si e o desassujeitamento acontecem simultaneamente quando se arrisca um modo de existência que não é corroborado por aquilo que ele denomina regime de verdade” (Butler, 2003, p. 305).

A atitude crítica como uma virtude se apresenta então como uma prática de transformação de si mediante um saber que é desconhecido ao sujeito. Pode-se sugerir aqui uma aproximação entre a prática da crítica e a prática analítica, uma vez que esse saber desconhecido é como um saber estrangeiro, um saber que não se sabe ainda, ou, como sugere Schiavon (2019), um saber pulsional. O saber pulsional é desconhecido do sujeito enquanto não exercido, e o pragmatismo pulsional significa precisamente que é apenas mediante o exercício pulsional que se adquire esse saber pulsional que torna possível se conduzir de outro modo (Schiavon, 2019).

Na prática da crítica, é pelo exercício sobre si nos limites dos saberes e poderes atuais que o sujeito pode se formar mediante sua deformação. Tal prática demanda coragem, insistência e constância por não ser amparada pelos regimes de verdade ou códigos de condutas estabelecidos. O sujeito se forma pela sua deformação, de modo que

Butler (2003, p. 322) afirma que, mediante esse exercício, assume-se o risco de ocupar uma posição “ontologicamente insegura” na qual o questionamento de si coloca um questionamento ético que “demanda a ruptura dos hábitos de julgamento em favor de uma prática mais arriscada, que faça a arte prevalecer sobre a coação”. Butler (2003) ressalta que essa forma de ação ética é distinta de uma submissão a comandos, já que existe algo de não sujeitável nessa prática (tal qual o pulsional possuiu uma característica não sujeitável, que convoca à possibilidade de governar-se e conduzir-se por seus fins, que são imanentes a seu exercício). A crítica (pode-se dizer, a clínica) é uma prática refletida e paciente da insujeição.

Sobre o tema da paciência, Butler (2003, p. 306) destaca a inspiração nietzscheana que anima Foucault e comenta que “a crítica é uma prática que requer uma certa dose de paciência do mesmo modo que a leitura, de acordo com Nietzsche, requer que atuemos um pouco mais como vacas do que como humanos, aprendendo a arte da ruminação vagarosa”. Ela também indica que a crítica é uma “prática que não somente suspende o juízo, mas que também oferece uma nova prática de valores, baseada nesta suspensão” (Butler, 2003, p. 303).

Nisto podemos encontrar outra ressonância entre a prática da crítica e a prática analítica, uma vez que esta é fundamentalmente baseada na suspensão do juízo que torna possível novas avaliações. A condição fundamental da fala e da escuta analítica é tal suspensão que permite um campo amoroso (que busca ser liberto dos constrangimentos habituais) no qual as formações do inconsciente possam encontrar expressão, formulação e acolhimento para sua elaboração. Em continuidade, afirma que, para Foucault, o importante é “pensar o problema da liberdade e, com efeito, da ética em geral, para além do juízo (julgamento) — o pensamento crítico constitui esse tipo de esforço” (Butler, 2003, p. 304). Sobre essa questão da suspensão do juízo na prática crítica e na clínica analítica é notável reconhecer novamente

uma mesma inspiração nietzscheana — a crítica (a análise) como prática de transvaloração de valores.

As práticas da crítica e da clínica enquanto práticas que demandam uma paciente elaboração de si mediante um exercício constante sobre si nos limites dos saberes e poderes atuais, prática essa que demanda uma suspensão do juízo e dos efeitos de saber e de poder, do mesmo modo que exige uma paciente ruminação que dá forma ao exercício da liberdade, no intuito de “fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade” (Foucault, 2008, p. 348), ou seja, para exercitar o campo pulsional, experimentar a potência e ir “ao extremo do que se pode” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 46).

O trabalho da crítica em Foucault e a prática analítica parecem encontrar ressonâncias nesse campo da atividade constante, da recusa da menoridade, da recusa de ser conduzido por uma outra autoridade, da recusa de estar separado do que se pode, da recusa da força reativa, do ressentimento, da paixão triste, da servidão, atividade constante esta que é de um exercício ativo, uma experimentação criativa, de uma tomada de posse da potência, do que pode ser pensado como uma subjetivação pulsional.

Referências

- BUTLER, Judith. What is Critique? An Essay on Foucault's virtue. In: SALIH, S.; BUTLER, J. (Eds.). *The Judith Butler reader*. Malden: Blackwell Pub, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-édipo: Capitalismo e Esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- FOUCAULT, Michel. The Subject and Power. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. In: *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 82, n. 2, 1990. Conferência proferida em 27 de maio de 1978. Trad. independente. Disponível em: <https://clinicand.com/wp-content/uploads/2021/04/O-que-e-a-critica-versao-final.pdf>.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos II – arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- SCHIAVON, João Perci. Imanência analítica. In: *Ágora*, v. XXI, n. 1, 2018.
- SCHIAVON, João Perci. *Pragmatismo pulsional: clínica psicanalítica*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- SCHIAVON, João Perci; PÁL PELBART, Peter. Nietzsche, as forças e a psicanálise. In: *Revista De Filosofia Aurora*, v. 35, 2023.

Hauntologia e psicanálise. um preâmbulo para uma hermenêutica do fantasma

Juan David Almeyda Sarmiento¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.24>

1 Introdução

Este capítulo propõe uma “hermenêutica sobrenatural” como uma ferramenta para interpretar as sombras da subjetividade humana, que não são necessariamente ruins, mas partes fundamentais que sustentam o eu interior. É apresentada a ideia de que essas “dobradiças” da subjetividade estão ligadas a elementos sobrenaturais, como fantasmas, que oferecem um sentido diferente de existência. O capítulo será estruturado em três partes: a noção de fantasma de acordo com Derrida, a extensão dessa noção a partir da psicanálise com Abraham e Torok e, por fim, a formalização da hermenêutica sobrenatural como uma ferramenta para o diálogo com essas figuras.

Esta obra mergulha nas sombras da subjetividade humana, reconhecendo no sobrenatural uma dimensão que escapa à epistemologia da presença, mas que, no entanto, é constitutiva da

¹ Estudante de Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Carlos. Mestre em Metafísica pela Universidade de Brasília. Filósofo e Mestre em Filosofia pela Universidad Industrial de Santander. Membro do grupo de pesquisa Constituição e Crítica da Subjetividade na História da Filosofia, da UFSCar.

E-mail: juanalmeyda96@gmail.com

experiência humana. A proposta de uma *hermenêutica sobrenatural*² nos leva a interpretar os aspectos da vida psíquica e existencial que não podem ser iluminados pela razão clássica ou pela ontologia do presente. Esses elementos obscuros, representados aqui como fantasmas, são entendidos não como entidades malignas ou patológicas, mas como figuras fundamentais para a estrutura subjetiva.

2 Derrida e a hauntologia: os fantasmas do tempo e da linguagem

Derrida introduz a noção de “*hauntologia*” em sua obra *Espectros de Marx* (1994a) como uma alternativa à ontologia tradicional, que sempre enfatizou a presença, o que está de fato lá, tangível e presente. A *hauntologia*, então, preocupa-se com o que não está obviamente presente: os fantasmas, as sombras, as presenças ausentes que continuam a influenciar a realidade mesmo que não sejam percebidas diretamente.

Para Derrida, o fantasma é uma figura-chave porque desafia a lógica ontológica da filosofia ocidental, que tende a privilegiar o presente em detrimento do ausente. Derrida estende essa ideia a todos os aspectos da vida humana, sugerindo que os fantasmas são os elementos do passado que não foram totalmente assimilados ou resolvidos, mas que continuam a afetar o presente de forma oculta. Essa é uma concepção profundamente temporal do fantasma: não se trata apenas de uma presença perturbadora, mas de uma irrupção do passado no presente que interrompe a continuidade temporal. Os fantasmas não respeitam a linearidade do tempo; eles estão, por definição, *fora do tempo*, uma interrupção do fluxo cronológico.

² Esse conceito foi extraído dos estudos de Juan Cardona (2020), que inicialmente propôs o conceito em contextos de violência social; o que se propõe aqui é uma reinterpretação de sua ideia inicial.

Aqui podemos ampliar essa noção com outros conceitos-chave do pensamento derridiano, como a *diferença* (*différance*). Em Derrida (1994b, p. 40), a *différance* faz alusão à lacuna entre o significante e o significado, uma distância que nunca é completamente superada: “a letra *a* da *différance*, portanto, não é ouvida, ela permanece silenciosa, secreta e discreta como um túmulo: *oikevis*”. Da mesma forma, o fantasma nunca está totalmente presente: ele sempre permanece em um espaço de indeterminação, entre o ser e o não-ser, entre o passado e o presente. O fantasma, portanto, é uma manifestação da *différance*, um sinal de que o tempo e o ser nunca podem ser completamente fixos ou determinados. Ele provoca no sujeito uma sensação de instabilidade, de que o presente é sempre assombrado pelo que não está mais lá, mas que também não desapareceu completamente.

Um dos termos fundamentais que Derrida usa para descrever o efeito dos fantasmas no tempo é *out of joint*, um conceito emprestado da peça *Hamlet*, de Shakespeare. Essa expressão descreve um estado em que o tempo está “desarticulado”, “fora de sintonia”, porque algo do passado irrompe no presente, interrompendo a continuidade temporal. Para Derrida, o fantasma coloca em crise a ontologia tradicional, que sempre tentou fixar as coisas em uma estrutura temporal linear. Em vez disso, o fantasma introduz uma temporalidade diferente: um tempo que não responde mais à sequência passado-presente-futuro, mas colapsa essas categorias, criando um tempo espectral em que o que foi perdido no passado ainda está presente.

Esse deslocamento temporal tem profundas implicações filosóficas. Em primeiro lugar, sugere que os seres humanos nunca estão totalmente no controle de seu tempo ou de sua história. O presente não é uma tabula rasa sobre a qual construímos nossas vidas de forma autônoma; o passado sempre retorna, em formas espectrais, para exigir ser reconhecido. Derrida conecta essa ideia com uma reflexão ética: o fantasma aparece não apenas como uma anomalia temporal, mas como uma figura que exige justiça. O passado, na figura

do fantasma, reivindica algo que não foi resolvido na época, uma dívida que não foi quitada.

Esse conceito de justiça em relação ao tempo pode ser conectado à noção de dívida de Nietzsche. Nietzsche (2004) descreve a história humana como um endividamento constante, uma relação de devedores e credores que se expressa por meio da culpa. O fantasma derridiano pode ser interpretado como uma manifestação dessa dívida não resolvida, que retorna do passado para reivindicar justiça, forçando o sujeito à confrontar sua história, tanto pessoal quanto coletiva.

Nesse sentido, a aparição do fantasma também pode ser vista como uma crítica à *metafísica da presença*, a tendência da filosofia ocidental de privilegiar o que é imediatamente acessível e descartável como verdadeiro ou real. O fantasma desafia essa noção porque seu conhecimento é opaco, não se apresenta como algo que pode ser revelado de uma vez por todas, mas exige interpretação constante. Em vez de buscar clareza absoluta, a *hermenêutica sobrenatural* sugere que o conhecimento do fantasma deve ser trabalhado como um mistério, algo que não pode ser totalmente revelado, mas que, no entanto, contém uma verdade fundamental.

3 A teoria psicanalítica de Abraham e Torok: o fantasma e a cripta

Nesta segunda parte, abordamos a noção de fantasma sob a perspectiva da psicanálise, especialmente por meio do trabalho de Nicolas Abraham e Maria Torok (1994). Esses autores, em sua teoria da *cripta* e do *fantasma*, investigam a relação entre a subjetividade e os elementos reprimidos ou não elaborados da experiência humana. A proposição central de Abraham e Torok é que os fantasmas não são apenas metáforas para o passado não resolvido, mas manifestações

psíquicas reais que emergem como consequência de um processo de luto não elaborado. Aqui, o fantasma e a cripta tornam-se conceitos-chave para a compreensão da complexa dinâmica entre o reprimido, o trauma e a subjetividade.

Uma das contribuições mais importantes de Abraham e Torok é a noção de *cripta*, um conceito que amplia a ideia freudiana de repressão. Para Freud, a repressão funciona como um mecanismo de defesa que remove da consciência as experiências ou os impulsos que o sujeito considera inaceitáveis ou dolorosos. Entretanto, Abraham e Torok propõem que certos traumas, especialmente aqueles relacionados à perda ou ao luto, não são simplesmente reprimidos, mas encapsulados em uma estrutura psíquica que eles chamam de cripta.

A cripta é um espaço fechado no inconsciente onde são armazenadas experiências não processadas e não assimiladas. Ao contrário da repressão, em que o material reprimido pode retornar à consciência por meio de sintomas ou sonhos, a cripta é um local fechado que impede qualquer acesso direto ao conteúdo traumático. Isso significa que o sujeito não tem conhecimento do que está enterrado na cripta, criando uma profunda desconexão entre o indivíduo e suas próprias experiências. A cripta é construída quando uma perda é tão dolorosa ou inaceitável que o sujeito não consegue lidar conscientemente com ela e, portanto, a encapsula nesse espaço psíquico selado.

A presença do fantasma na teoria de Abraham e Torok está diretamente relacionada à cripta. O fantasma é uma manifestação do conteúdo enterrado na cripta, aquilo que foi encapsulado, mas que continua a exercer influência sobre o sujeito. Embora a cripta impeça que o conteúdo reprimido se torne consciente, o fantasma aparece como uma espécie de sintoma ou sinal de que algo no passado não foi resolvido. É importante observar que o fantasma, de acordo com Abraham e Torok, não é simplesmente uma figura simbólica, mas uma

entidade psíquica real que assombra o sujeito, exigindo ser reconhecido.

O fantasma se manifesta como uma presença paradoxal: ele não faz parte da consciência do sujeito, mas influencia sua vida de forma profunda. Como na concepção derridiana do fantasma, a temporalidade do espectro psíquico em Abraham e Torok é deslocada. O fantasma não pertence inteiramente ao passado, nem ao presente, mas sua influência é palpável na vida atual do sujeito. Essa temporalidade fantasmática reflete um descompasso na estrutura psíquica do indivíduo, um “erro de tempo” que se manifesta como desconforto, ansiedade ou sintomas que não têm causa aparente no presente, mas estão enraizados em um passado que não foi reconhecido.

Podemos conectar essa ideia ao conceito freudiano do *inquietante* (*das Unheimliche*). Em seu ensaio de mesmo nome, Freud (2010) descreve o sinistro como a irrupção de algo familiar que foi reprimido, mas que reaparece em formas estranhas ou perturbadoras. O fantasma, nesse sentido, é uma figura do sinistro: é algo que pertence à história pessoal do sujeito, mas que foi reprimido ou encapsulado na cripta, e que reaparece de forma perturbadora, exigindo ser ouvido. O que torna o fantasma perturbador é precisamente seu caráter de familiar-reprimido: é uma parte do sujeito que foi negada, mas que continua a reivindicar seu lugar na história psíquica do indivíduo.

Como na concepção derridiana, o fantasma em Abraham e Torok tem uma dimensão ética. O fantasma aparece não apenas como uma manifestação do reprimido, mas também como uma demanda por justiça. O conteúdo enterrado na cripta é, em muitos casos, uma experiência de perda que não foi reconhecida ou processada. O fantasma, portanto, é uma figura que exige reconhecimento, que exige que o sujeito confronte aquilo que ele negou. Essa demanda por justiça não é necessariamente uma justiça legal ou moral, mas uma justiça

psíquica: o fantasma pede para ser ouvido para que o sujeito possa se reconciliar com seu próprio passado.

A maneira pela qual o fantasma se comunica com o sujeito também é por meio da linguagem. Entretanto, assim como em Derrida, essa não é uma linguagem clara ou direta. A linguagem do fantasma é composta de sinais enigmáticos, de símbolos que devem ser interpretados para que se possa entender a demanda que o espectro traz consigo. O fantasma fala, mas seu discurso é fragmentado, sempre parcialmente oculto, o que exige uma tarefa hermenêutica para desvendá-lo. Nesse ponto, a *hermenêutica sobrenatural* proposta no capítulo encontra sua justificativa: o trabalho do sujeito não é exorcizar o fantasma, mas ouvir sua linguagem, interpretá-la e dar-lhe um lugar na psique.

É importante observar que a teoria de Abraham e Torok não se limita a uma compreensão psicológica do fantasma, mas também tem uma dimensão existencial. A cripta e o fantasma não apenas representam processos mentais, mas também falam sobre a estrutura da subjetividade humana. A cripta não é simplesmente um mecanismo de defesa da mente, mas uma metáfora de como os seres humanos se relacionam com a perda, o trauma e o que não foi resolvido. Nesse sentido, a cripta é tanto uma realidade psíquica quanto uma realidade existencial: é o lugar onde os seres humanos guardam o que não podem enfrentar, mas que permanece constitutivo de sua identidade.

Abraham e Torok sugerem que o fantasma não é apenas um sintoma psíquico, mas uma figura que desafia a concepção de uma subjetividade coerente e unificada. O fantasma representa a fragmentação da subjetividade, a impossibilidade de integrar todas as experiências e memórias. Essa fragmentação não é necessariamente patológica, mas faz parte da condição humana: os seres humanos nunca podem estar completamente em paz com seu passado, sempre haverá aspectos de suas vidas que permanecem nas sombras, não totalmente reconhecidos. O fantasma, nesse sentido, é um lembrete da

incompletude da subjetividade, da necessidade de continuar interpretando, de continuar buscando significado naquilo que foi reprimido ou negado.

4 Considerações finais

O fantasma, nesse sentido, torna-se uma metáfora poderosa para o que não foi resolvido, não apenas em termos pessoais ou psicológicos, mas também em termos históricos e sociais. Derrida já nos alertou para o fato de que os fantasmas não pertencem apenas à esfera pessoal, mas também são figuras históricas que reivindicam justiça nas margens do tempo. Esses espectros, que assombram tanto o indivíduo quanto as sociedades, exigem um reconhecimento que vai além das soluções rápidas ou do progresso linear que a modernidade tende a impor. A figura do fantasma nos lembra que o passado ainda está presente, que as dívidas não resolvidas, tanto pessoais quanto coletivas, exigem atenção.

Do ponto de vista psicanalítico, Abraham e Torok oferecem uma perspectiva semelhante, mas com foco na psique individual. A cripta psíquica que eles descrevem é um lugar onde os traumas são encapsulados, perdas não processadas, memórias que foram enterradas para evitar a dor. Entretanto, essas memórias não ficam adormecidas; elas geram fantasmas que assombram o sujeito, exigindo ser reconhecidos. O ato de interpretar esses fantasmas, de ouvir o que eles têm a dizer, é um processo terapêutico que permite que o indivíduo reconcilie partes de si mesmo que foram fragmentadas pela dor.

A hermenêutica sobrenatural retoma essas noções e as expande, propondo um método interpretativo que não se limita apenas aos limites do psicológico ou filosófico, mas se estende ao existencial. Essa hermenêutica sugere que os fantasmas, aquelas figuras que representam o que não foi resolvido em nossa história, podem ser

entendidos como guias para um conhecimento mais profundo de nós mesmos. Eles não são simplesmente sombras a serem evitadas, mas presenças ausentes que, se devidamente ouvidas, podem oferecer uma forma diferente de sabedoria. Essa sabedoria não é de um tipo empírico ou racionalista, mas pertence ao domínio do mistério, daquilo que não pode ser reduzido a categorias claras e objetivas.

O ato de interpretar o fantasma nessa *hermenêutica sobrenatural* envolve uma profunda transformação subjetiva. Ao ouvir a demanda do fantasma, o sujeito é forçado a rever sua própria história, seus próprios traumas e a reconfigurar sua relação com o passado. Isso abre a possibilidade de integrar o que foi reprimido ou negado, gerando assim um tipo de reconciliação interna que tem efeitos duradouros na maneira como o indivíduo vive seu presente.

A hermenêutica sobrenatural nos ensina a ver nas sombras não um inimigo a ser iluminado e dissolvido, mas uma parte essencial da experiência humana que precisa ser ouvida e interpretada. Os fantasmas que assombram nossas vidas, sejam eles pessoais ou coletivos, não desaparecerão simplesmente por ignorá-los; somente por meio do diálogo e da escuta poderemos integrar o que eles afirmam.

Referências

- ABRAHAM, Nicolas; TOROK, María. *The shell and the kernel: renewals of psychoanalysis*. Trad. Nicholas Rand. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- CARDONA, Juan. *Hermenêutica sobrenatural: violencia social y apariciones espectrales*. En: *Jornadas de Analistas en Formación de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis*. Bogotá, 2020. (Apresentação oral).
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

- DERRIDA, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González. Madrid: Cátedra, 1994b.
- FREUD, Sigmund. O inquietante. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*, v. 14. Trad. Paulo de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Trad. Dionisio Garzón. Madrid: Edaf, 2004.

Fidelidades estatais e não estatais na inscrição da suplência a não relação sexual

Guilherme Arthur Possagnoli Freitas¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.25>

1 Introdução

O presente texto tem como objetivo investigar como o conceito de *fidelidade* e suas variações propostas por Alain Badiou podem contribuir para a elaboração de uma lógica amorosa pertinente à prática analítica, especialmente de orientação lacaniana. O amor no *Seminário XX* de Jacques Lacan é articulado como possível *suplência* para a ausência da relação sexual formalizada nas fórmulas da sexuação; Badiou, por sua vez, pretende pensar o amor em sua função de *suplementação*, ou seja, não como o amor pode advir a partir de uma inexistência, mas como ele pode sustentar uma verdade sobre a própria inexistência da relação.

Cientes dos perigos inerentes às elaborações que se propõem a tarefa de realizar a comparação do pensamento de dois autores — especialmente em nosso caso devido às particularidades do que pode ser considerado como a obra de Lacan e dos limites que separam a

¹ Psicólogo, formado pela Universidade Federal de Santa Catarina, pós-graduado em psicanálise e atualmente mestrando do programa de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, pesquisando sobre amor, identificação e narcisismo nas obras de Jacques Lacan e Alain Badiou. Bolsista FAPESP, processo 2023/00679-5.

E-mail: guiarthur@hotmail.com

interpretação badiouiana do movimento intelectual proposto pelo próprio psicanalista — iremos apresentar nossa hipótese de forma a circunscrever nossa problemática e evitar algumas dessas armadilhas.

Se, desde Freud, a idealização resultante das interações entre o *Eu ideal* e o *Ideal do Eu* do sujeito são o combustível da dinâmica amorosa, o conceito de fidelidade proposto por Alain Badiou, especialmente em sua modalidade *genérica*, parece oferecer uma alternativa aos caminhos dos ideais, permitindo as bases para um novo amor, especialmente um que seja mais compatível com o amor analítico. A transferência, em sua dimensão amorosa, busca fugir dos enquadres ideais, distanciando-se do que Freud (1921/2011) chamou de *formação de massa a dois*, modelo típico da hipnose e simulacro da relação do líder com a massa.

2 Desenvolvimento

2.1 O Amor

O amor é para Badiou uma das quatro condições para a filosofia, junto da matemática, política e a arte. A função da filosofia, segundo defende o filósofo, é construir as balizas epistemológicas que permitam a compossibilidade de existência das verdades advindas desses quatro campos. A abordagem amorosa proposta por Badiou distancia-se das abordagens *fusionais*: que visam suprimir o dois amoroso no Um fusional extático; da concepção *oblativa* do amor: nas doações de si em suposto benefício do companheiro amoroso; ou do que ele chama de *concepção superestrutural*: em que o amor nada mais é que um ornamento à realidade sexual. Baseado na teoria lacaniana, ele também recusa às abordagens psicologizantes sobre o amor e propõe que *“ningún tema requiere de pura lógica como el del amor”* (Badiou, 1992, p. 244) para que se possa extrair o *heteros* da dialética da Eros.

Na construção da lógica amorosa Badiou nos propõe, resumidamente, as possibilidades para a emergência da verdade que, enquanto processo, se concretizará na nomeação de um acontecimento/evento. O acontecimento caracteriza-se pela nomeação de um espaço bordado pelo vazio, e, a partir de sua nomeação é possível que o vazio possa ser representado e articulado; porém, é necessário que o reordenamento posterior à nomeação — que guarda efeitos para além de si mesmo —, seja condizente com o conceito de *verdade* em Badiou. Conceito que fica mais claro quando cotejado com o de *saber*, definindo-se assim: verdade é o que faz furo às redes pré-estabelecidas de saber (Badiou, 1996, p. 260). Dessa forma, o acontecimento nunca é calculável pelo saber anterior à sua emergência, sendo a verdade articulada a ele sempre na base de uma ruptura, um reordenamento da situação.

A questão que nos aparece, então, é a seguinte, se um acontecimento amoroso, que é dependente do encontro, só pode ser pensado a partir de sua *indiscernibilidade* perante às redes de saberes anteriores, a concepção amorosa de Badiou permite pensar um amor que, mais do que independer dos referenciais ideais do sujeito, faça furo nessa rede referencial. E assim, seria lícito repensar outras bases para o amor, inclusive em suas consequências ou desafios para o amor analítico.

2.2 A fidelidade

Um acontecimento não tem apenas a capacidade de representar uma ruptura com algum ponto do saber, mas de projetar seus efeitos. Assim, o acontecimento é dependente de um segundo acontecimento, pois a partir do momento em que um acontecimento é nomeado, o sujeito, enquanto suporte de uma verdade, é lançado em uma *investigação*, que examina quais outros elementos têm conexão ou não com esse acontecimento primeiro. Esse processo, dependente do acontecimento, que se configura como um segundo acontecimento é

pensado em torno do conceito de *fidelidade*. Em outras palavras, o sujeito estabelece uma relação *militante* com a verdade, investigando quais os efeitos que esse acontecimento gera para além de seu efeito local e histórico de ruptura. Importante situar que a fidelidade não é um traço subjetivo, mas uma relação funcional com o acontecimento. O que está em jogo é um trajeto de verdade e não uma volição pessoal.

O percurso de uma verdade pode, nessa projeção de seus efeitos, ser recapturada pelo saber, o que faz com que haja a necessidade de investigar as formas em que essa fidelidade se apresenta, então Badiou (1996, p. 264) fornece um familiar exemplo para os psicanalistas, apresentando como a emergência de um acontecimento é dependente do tipo de fidelidade que é estabelecida com ele:

Quanto ao freudismo americano, ele pretendia ser uma seção do saber psicológico, atribuindo a verdade a tudo que era conexo com uma classe estável, o 'núcleo genital adulto'. Esse freudismo tem hoje a aparência de um cadáver estatal, e não foi à toa que Lacan, para salvar a fidelidade a Freud — que havia chamado 'inconsciente' os paradoxos eventuais da histeria —, teve de pôr no centro de seu pensamento a distinção entre o saber e a verdade, e separar drasticamente o discurso do analista do que ele chamou o discurso da Universidade.

O acontecimento freudiano articulado em torno da verdade sobre inconsciente e seus tensionamentos aos saberes pré-estabelecidos foram rapidamente fagocitados por uma tentativa de readequação de um saber psicológico. O acontecimento é abandonado. A estatização do acontecimento/evento, sua recolocação nas redes de saberes representa o sufocamento de um processo de verdade. Deparamo-nos com a ambição de totalização do saber, a procura de um enquadre que permita o cálculo total; o campo por excelência da repetição do mesmo. Lacan atribui ao lado Homem da fórmula da sexuação essa abordagem, nomeando-o o campo *Uniano* [*unien*] anagrama de tédio [*ennui*], tédio

da repetição do mesmo; campo que Badiou (2018, p. 54) classifica para fins análogos enquanto *mascul-One—position*.

2.3 Estatal e Genérico

A estatização é apenas uma das formas de se estabelecer uma relação de fidelidade com um acontecimento, inclusive uma bem precária, como é possível ver:

[...] a projeção estatal instantânea, que reagrupa numa parte da situação os múltiplos já discernidos como conexos com o evento, não passa de uma aproximação grosseira, a bem dizer quase nula, daquilo de que a fidelidade é capaz (Badiou, 1996, p. 189).

O reenvio ao campo do saber que têm por operações básicas a *discriminação e classificação* (Badiou, 1996, p. 260), portanto, oferece pouco além de um modelo narcísico que referenciais simbólicos são constantemente reajustados para consolidar uma concepção de mundo anterior.

Badiou apresenta três formas de fidelidades com um acontecimento. A primeira já apresentada indiretamente é a *fidelidade estatal* ou *espontaneísta*, ela afirma que o acontecimento sempre esteve como parte da situação e o que aconteceu não passa do que já aconteceu, o acontecimento é sufocado; outra modalidade de fidelidade é a *dogmática*, caracterizando-se por não discernir elementos não-conexos com o acontecimento, dessa forma o acontecimento é diluído universalmente, tese não menos estatal, já que desloca o Um/Todo, do campo do saber e o joga no campo do acontecimento; e por fim a fidelidade *genérica* que a partir da investigação separa elementos conexos e não conexos ao acontecimento.

Na vida amorosa fica claro a confluências entre os dois tipos de fidelidades estatais. Se de um lado a tese espontaneísta é condensada na constatação de que nada teve lugar além do que já se apresentava, é possível perceber um movimento análogo a essa supressão do *heteros*

quando retornamos o olhar ao lado Homem da fórmula da sexuação, quando o A, enquanto alteridade radical, é reduzido ao objeto pequeno a, e enquadrado como um objeto sem rosto na fantasia fundamental do sujeito. No *Seminário VIII* a referência é ainda mais explícita, nele, Lacan (1960-1/2010) apresentou a passagem de $A \rightarrow a$, como a mola primordial do amor. Paralelamente, poderíamos pensar sobre a degradação necessária frente à escolha de objeto amoroso constatado por Freud (1912/2018), em que o sujeito condiciona sua dinâmica pulsional ao encontro com figuras consideradas degradadas, ou seja, destituídas de poderes subversivos perante a autonomia estatal encarnada no sujeito. A tese espontaneísta retira o peso do acontecimento e sutura a possibilidade de qualquer furo ao saber ou as redes narcísicas do sujeito.

Por outro lado, poderíamos pensar as fidelidades dogmáticas ligadas aos fenômenos de supervalorização do objeto amoroso e da dialética presente nas identificações grupais. A superestima do objeto ou sua elevação ao lugar de *Ideal do Eu*, apesar da aparente supressão do narcisismo individual, tem por efeito igualmente o fechamento do sujeito em um circuito pulsional autoerótico. Qualquer alteridade é banida, não mais a partir da degradação do Outro, mas a partir da elevação do outro à Ideal do Eu. A capacidade do hipnotizador de ocupar a posição de fiador do princípio de realidade revela o relevo dessa ligação (Freud, 1921/2011).

O genérico se liga ao fato que o acontecimento ao constituir um furo nas redes de saberes pré-estabelecidos foge à qualquer determinante predicativo da língua constituída, tendo como única característica fazer parte da situação. Nesse sentido, nada a não ser sua subtração aos ordenamentos de saber o caracteriza. Assim, a fidelidade genérica, projeta sua investigação a partir de uma errância — já que é não predizível pelo saber anterior — e sem se completar.

Então, cabe-nos esclarecer os seguintes pontos: (i) o que permite tal projeção investigativa a partir de uma verdade; (ii) qual os

fundamentos para pensar o genérico, para além de um nominalismo estrito; e (iii) qual o ponto de parada que separa uma fidelidade dogmática e uma genérica.

2.4 Acontecimentos Matemáticos

Apesar de ser uma das mais conhecidas teses de Badiou, a saber, a afinidade entre o campo da matemática com o campo da ontologia, a teoria do acontecimento se alinha ao outro polo do pensamento do filósofo; se a ontologia e matemática constituem-se como o campo do múltiplo enquanto múltiplo ou dos múltiplos inconsistentes, o acontecimento é o campo por excelência da emergência do Um, o campo da possibilidade de articulação e representação. Apesar dessa separação é necessário não perder de vista que:

São as matemáticas que devem dizer se há sentido em falar de uma parte indiscernível de um múltiplo qualquer. Bem entendido, mas as matemáticas não podem pensar nenhum procedimento de verdade, porque elas eliminam o evento. Mas devem decidir se é compatível com a ontologia que a verdade seja (Badiou, 1996, p. 269).

Sendo assim, será na matemática que buscaremos a resposta para as três questões deixadas em aberto anteriormente. Acerca da primeira, é nos desenvolvimentos propostos pelo matemático Paul Cohen que Badiou recolhe o conceito de *forçamento*. O forçamento permite a passagem do múltiplo à beira do vazio, característico do acontecimento, ser projetado a partir da fidelidade a um novo conjunto, reordenando os elementos conexos a ele, assim, “*se trata del punto en que una verdad, por inacabada que sea, autoriza anticipaciones de saber, no sobre lo que es, sino sobre lo que habrá sido si la verdad llega a su acabamento*” (Badiou, 1992, p. 196). Assim, é essa antecipação futura que permite o reordenamento da rede de saber, ao tomar a verdade como se fosse acabada:

Daí, a possibilidade de uma apreensão ficcional dos efeitos de seu ter-se realizado. O sujeito pode formular a hipótese de um Universo onde essa verdade, cujo sujeito é um ponto local, tivesse completado sua totalização genérica. A hipótese antecipante, referente ao ser genérico de uma verdade, eu a chamo forçação. A forçação é a poderosa ficção de uma verdade acabada (Badiou, 1994, p. 181).

É importante notar que, a partir da justificação do forçamento, a partir do reordenamento acabado dessa verdade, nada nos permite distingui-la do saber, ou seja, é necessário buscar outro fundamento que a sua capacidade de a partir de um acabamento fictício legislar sobre outros elementos e reordenar as redes de saber. De saída, a transformação da verdade em um saber acabado, aponta o caráter infinito de uma verdade e o finito de um saber, mas Badiou nos aponta que esse tampouco seria uma propriedade suficiente para nossa distinção. A partir da porta aberta por Georg Cantor no campo dos infinitos e os paradoxos de *Burali-Forti* e do próprio *Cantor*, é possível para a trama dos saberes lidar com o infinito, sem que essa característica particular faça furo às redes de saberes (Badiou, 1996, p. 263-4).

Dessa forma, o que nos permitirá falar do genérico tal qual demonstrado pelo próprio Paul Cohen é um ponto que diferentemente do quantitativo tensionamento entre finito e infinito, é qualitativamente realizado o impedimento do total acabado. Paul Cohen demonstrou — e aqui respondemos o segundo ponto levantado por nós na seção anterior — que existem e que são consistentes o que ele chamou de conjuntos genéricos, ou seja, conjuntos que não podem ser determinados dentro das fórmulas de ordenamento reguladores de um conjunto dado.

Se o forçamento nos permite a criação de novos subconjuntos a partir dos indiscerníveis genéricos, é o ponto de parada desse forçamento que impedirá as abordagens totalizantes ou construções semelhantes às fidelidades dogmáticas. Os perigos de uma abordagem

dogmática já nos advertimos no campo amoroso, a pretensão ao forçamento indistinto de uma verdade, por outro lado, nos levaria a posições que negligenciam que:

Por exemplo, depois de Galileu, não existe um subconjunto do saber, fechado e unificado, que se pudesse chamar a Física. Há um conjunto infinito e aberto de leis e experiências; mesmo que se suponha acabado tal conjunto, ele não se deixará resumir em qualquer fórmula única da língua. Não existe uma lei das leis físicas. A Física, portanto, é um conjunto genérico (Badiou, 1994, p. 181).

Logo, o que garante o estabelecimento de uma fidelidade genérica com um acontecimento é seu não fechamento, não por uma impossibilidade de lidar com o infinito, mas por uma impossibilidade de nomeação. Deparamo-nos com o derradeiro caráter subtrativo de uma verdade, seu inominável. O forçamento sempre encontra um inominável, o singular do singular, um ponto que não permite ser nomeado a partir desse forçamento da verdade. Aqui se alinha o Real lacaniano (Badiou, 1992, p. 1999), como esse ponto que não permite o forçamento da verdade em sua dialética com o saber, na doutrina freudiana poderíamos pensar no umbigo do sonho, como esse inominável, perante o forçamento da causalidade psíquica e do sonho como realização do desejo. No campo da matemática em seu ordenamento dedutivo, Kurt Gödel demonstrou que a não-contradição é esse ponto inominável para o próprio regramento do saber dedutivo estabelecido (Badiou, 1994, p. 182).

Retornando ao acontecimento amoroso evidencia-se a necessidade de pensar o ponto de parada para a verdade amorosa, verdade que se caracteriza como uma verdade sobre a *diferença*. E a partir do Dois do amor, desse encontro com o parceiro amoroso, enquanto “*mediación azarosa para la alteridade en general*” (Badiou, 1992, p. 140), é possível que essa investigação avance até o confronto com esse inominável relacionado a alteridade, posição que Lacan articula ao Real da diferença sexual. Em suma, o procedimento

amoroso, individual, já que concerne apenas aos indivíduos nele instalados:

De fato, considero que, na esfera situacional do *indivíduo* — tal como a apresenta e a pensa, por exemplo, a psicanálise — o amor (se é que ele existe, mas diversos indícios empíricos atestam que sim) é um procedimento fiel genérico, cujo evento é um encontro, cujo operador é variável, cuja produção infinita é indiscernível, e cujas investigações são os episódios existenciais que o par amoroso vincula expressamente ao amor. O amor, portanto, é uma-verdade dessa situação (Badiou, 1996, p. 268).

3 Considerações Finais

Realizamos uma investigação acerca do conceito de verdade em sua incidência na teoria do acontecimento na filosofia de Alain Badiou. Iniciando pela indecidibilidade do acontecimento até o ponto máximo de seu forçamento, a saber, o inominável. O encontro amoroso e a verdade advinda dele, diferentemente de uma sutura simbólico/imaginário perante o Real da diferença sexual, é pensado como um suplemento, que permite, a partir da emergência de uma verdade, o reposicionamento das redes de saberes e a abertura para o *heteros* presente no Eros.

O ponto inominável é decisivo para a caracterização de uma fidelidade amorosa, constituindo assim, um referencial propício para articular as bases específicas do amor analítico, que esteja à altura da transferência e das particularidades da manutenção de um laço analítico. Uma fidelidade que seja contra-estatal ou genérica, que fuja das idealizações características das fidelidades institucionalizadas. A doutrina de Badiou permite uma fundamentação que possibilita a construção da trajetória de uma verdade sobre a diferença sexual, até o ponto do inominável. Por fim, é importante situar que a trajetória infinita de uma verdade é dependente do conjunto inicial de saberes e conexões e desconexões realizadas por essa verdade ao longo do

processo fortuito seguido pela investigação. Portanto, assim como é na dependência do acontecimento godeliano que a não-contradição é pensada como inominável no campo da matemática, o surgimento de novas verdades locais sobre o amor pode fornecer possibilidades de repensar os impasses que surgem na relação entre os sexos e a relação com a alteridade.

Referências

- BADIOU, Alain. *Conditions*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- BADIOU, Alain. *Lacan: Anti-Philosophy 3*. Transl. Kenneth Reinhard and Susan Spitzer. New York: Columbia University Press, 2018.
- BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Zahar; Ed. UFRJ, 1996.
- BADIOU, Alain. Verdade e sujeito. In: *Estudos Avançados*, v. 8, n. 22, 1994. Disponível em: www.scielo.br/j/ea/a/v9Lm9JbhNNKWM6k9wFTDpTw. Acesso em: 9 out. 2024.
- FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. In: FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2011 [1921].
- FREUD, Sigmund. Sobre a mais geral degradação da vida amorosa – Contribuições para a psicologia da vida amorosa – II. In: FREUD, Sigmund. *Amor, sexualidade, feminilidade – Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- LACAN, Jacques. *O seminário. Livro 8 – a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010 [1960-1961].
- LACAN, Jacques. *O seminário. Livro 20 – mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1972-1973].

PARTE VI

A negatividade entre Hegel e Lacan

Allysson Alves Anhaia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.26>

1 Introdução

Esta comunicação visa expor alguns dos resultados iniciais de minha pesquisa de doutorado, que tem como tarefa principal propor uma noção de sujeito que se articula a partir das categorias lacanianas e encontra na teoria de Badiou uma possibilidade de afirmar seu modo de existência. Tal afirmação do sujeito se torna necessária no contexto de um estágio do capitalismo que pode ser entendido como anulação de todos os modos de existir que não contribuem com sua lógica de reprodução e produtividade. Em outras palavras, o capitalismo atual opera a partir de uma padronização e apagamento da individualidade e da subjetividade, o que faz com que qualquer tipo de existência que não se adeque ao pleno funcionamento da máquina seja colocado à margem, numa posição na qual lhe é negada a plena participação no corpo social² e acaba por causar exclusão, adoecimento e sofrimento

¹ Doutorando em Filosofia com ênfase em filosofia e psicanálise pela PUCPR, mestre e licenciado em filosofia pela mesma instituição. Atua como professor na educação básica. E-mail: zubualves@gmail.com

² A figura de Antígona, evocada por Lacan (2008) em seu sétimo seminário, exemplifica muito bem essa posição à margem do corpo social. Isso porque, ao não obedecer a estrutura ética da sua cidade, representada por seu tio Creonte, Antígona enfrenta uma espécie de morte simbólica, por estar na posição que Lacan (2008, p. 238) chama de limite, justamente um limite entre o sentido e não-senso. Dito de outro modo, sempre que alguém enfrenta esse tipo de exclusão à margem do corpo social age sobre ele essa

psíquico. É fácil notar esse caráter anulatório se levarmos em consideração o atual fenômeno de patologização e medicalização da vida, que caracteriza como patológico e medica qualquer traço ou personalidade que, por qualquer motivo, não se enquadre no elevado padrão de produtividade da atualidade. Desta maneira, na esteira do que afirma Mark Fisher em seu *Realismo Capitalista* (2020), acreditamos que a luta pela saúde mental precisa ser politizada na mesma medida que o capitalismo precisa ser desnaturalizado, deixado de ser entendido como a realidade de nosso tempo. Isso com o objetivo de permitir que as formas de existência que são negadas pela lógica capitalista possam encontrar um modo de existir plenamente e com dignidade.

Frente a essa conjuntura, a noção de negatividade foi escolhida como fio condutor do trajeto que parte da noção de sujeito em Lacan com destino à noção de acontecimento em Badiou, que pode ser entendida como uma abertura para o novo. O sujeito lacaniano é nosso ponto de partida por se articular ao redor de uma falta estrutural, que é fundamentalmente uma falta de sentido e de identidade, de modo a oferecer — de determinado ponto de vista, como ficará explícito no decorrer do texto — uma explicação convincente sobre como o capitalismo age no psiquismo e no inconsciente humano para ditar qual deve ser a identidade, modo de pensar e ensinar aos sujeitos como sonhar e desejar. Isso culmina em um aprisionamento que torna todas as existências *sujeitas* ao capitalismo, no mesmo sentido em que se é sujeito à linguagem e ao simbólico na teoria lacaniana³. Além de

morte simbólica que o arrasta para o não senso. Ver mais sobre a Posição de Antígona no limite e o caráter violento da exclusão do corpo social em Anhaia (2021) e Anhaia e Fonseca (2020).

³ Na teoria de Lacan, o sujeito só adquire identidade a partir da passagem do registro do imaginário para o simbólico, o que culmina em seu assujeitamento, que corresponde ao \$ lacaniano, ou seja, o sujeito barrado pelo significante. Isso significa que o sujeito passa a não somente obedecer e seguir as regras imposta pelo simbólico para ser reconhecido como sujeito pelos outros, pelo Outro e por si mesmo, mas também

explicitar essa relação sujeito-capitalismo por intermédio da falta, é possível, a partir da teoria lacaniana, começar a propor uma espécie de travessia e potencial superação dessa ordem capitalista. Apenas começar, uma vez que essa travessia, que na nossa proposta se assemelha à travessia da fantasia⁴, é impossível na clínica lacaniana. Assim, iremos em direção ao acontecimento de Badiou, que além de tomar forma através de uma espécie de falta, que o filósofo chama de vazio, faz parte de uma teoria herdeira de determinado lacanismo. O acontecimento pode possibilitar a travessia ao ser entendido como o rompimento da estrutura simbólica a partir de algo contingente e não simbolizado que invade e despedaça o simbólico, possibilitando a posterior formação de uma nova estrutura, que pode ser uma estrutura que torna possível a afirmação do sujeito, se contrapondo a ordem capitalista vigente atualmente.

2 Ontologia negativa

A negatividade aparece nesse trajeto como elo entre as teorias de Lacan e de Badiou, uma vez que se apresenta tanto na falta lacaniana quanto no vazio do acontecimento. Se faz necessária uma análise mais

depende dessas regras, de forma que não há possibilidade de identidade de outra forma senão através desse assujeitamento.

⁴ Isso porque, entendemos o estágio atual do capitalismo da mesma forma que Žižek em seu *Sublime objeto da ideologia* (2008) e Mark Fisher em seu *Realismo Capitalista* (2020). Para esses pensadores o capitalismo atua moldando a realidade assim como o registro do simbólico lacaniano, de forma que é ele que está no fundamento daquilo que o sujeito entende como realidade, de maneira que tudo que se coloca como contraproposta ou para além do capitalismo, é entendido como irreal, impossível e fantasioso, assim como o registro do real lacaniano. Assim, se a travessia da fantasia ($\$ \Delta a$) no sentido lacaniano significa abandonar a condição da realidade que é oferecida ao sujeito pelo simbólico em direção ao real que é sem sentido, abandonar o estágio atual do capitalismo também significaria abandonar a condição da realidade, mas que dessa vez é oferecida ao sujeito pelo próprio capitalismo, em direção a uma espécie de real, ou seja, de algo entendido como impossível por estar fora da lógica capitalista e por isso é apreendido como sem sentido.

detalhada a respeito de sua estrutura, que toma forma a partir da reverberação da negação, primeiro a partir de Freud e depois a partir de Hegel, na teoria lacaniana. No entanto, a análise da negação entre Hegel e Lacan desenvolvida nessa pesquisa não é feita a partir da retomada da recepção de Hegel na França através de Kojève, da conhecida tentativa empreendida por Lacan de articular o processo psicanalítico em termos de uma lógica intersubjetiva do reconhecimento ou ainda da utilização da dialética do senhor e do escravo pelo psicanalista francês. Nossa proposta segue uma espécie de zizekianismo, isto é, a tradição da escola eslovena⁵ que propõe uma leitura de Lacan por intermédio de Hegel e vice-versa, por entender a psicanálise tanto de Freud como de Lacan como uma continuação da filosofia hegeliana e, mais do que isso, um hegelianismo levado às últimas consequências. Nesse sentido, é possível entender a negatividade dessa relação entre psicanálise e filosofia como uma espécie de *ontologia negativa*, de forma que a partir dessa ontologia, se pode compreender os fenômenos do mundo não como uma estrutura acabada e fechada em si mesmo, mas como uma série de fendas e ausências das quais surge o não-ser e sua potência ou vontade de ser.

Sendo assim, essa leitura oferece uma visão ontologizada daquilo que para a psicanálise são meras condições ou representações da realidade psíquica, de forma que a entender as condições antagônicas da sociedade como características paradoxais da realidade em si mesma, como condições constitutivas da própria realidade e como a impossibilidade sobre a qual a realidade se organiza. A partir dessa ontologização, feita através da releitura dos conceitos hegelianos e lacanianos, nos encaminhamos em direção a uma noção de

⁵ A escola eslovena ou de Liubliana pode ser definida como uma corrente que visa interpretar a realidade a partir da intersecção entre filosofia política e psicanálise, mais precisamente através da relação entre os conceitos lacanianos, do idealismo alemão — especialmente de Hegel — e do marxismo. Seus principais nomes são de filósofos como Slavoj Žižek, Alenka Zupančič e Mladen Dolar.

retroatividade dialética que toma forma no acontecimento enquanto ruptura em Badiou, mas que começa em Hegel e encontra, mais uma vez, eco na psicanálise. Isso porque, a partir dessa leitura, podemos entender o acontecimento como uma possibilidade de reconciliação hegeliana. Ou seja, se a luta do ser humano (em referência a batalha por sentido e identidade) é justamente contra as ilusões (ou alienações no simbólico e no imaginário, como expõe Lacan⁶) as quais o próprio sujeito se impõe, a reconciliação seria precisamente descobrir que o inimigo nunca esteve lá, a partir da destruição da ordem simbólica. Isso porque nessa tradição eslovena existe um Hegel no qual a reconciliação⁷ não se dá pela resolução do conflito em um gesto de positividade que leva a um sistema fechado e totalizador, mas sim a partir de uma retroatividade negativa que permite perceber que na verdade não há conflito. Em outras palavras, a partir dessa leitura, a reconciliação aponta para um sujeito absoluto que se confunde com o grande Outro lacaniano enquanto \bar{A} , isto é, um Outro barrado pelo significante, atravessado pela linguagem, faltante e vazio, de forma que a leitura de Hegel através de Lacan, nesses moldes, possibilita entender o sistema hegeliano como uma estrutura aberta.

⁶ As alienações em questão são aquelas que permitem ao sujeito o reconhecimento e a identidade, que acontecem a partir do imaginário e do simbólico e tem caráter permanente. A primeira alienação ocorre por intermédio da imagem e confere totalidade ao sujeito que antes sentia e aprendia seu corpo despedaçado e não conseguia diferenciá-lo dos outros objetos do mundo. A segunda ultrapassa essa primeira na tentativa de conferir uma identidade mais sólida ao sujeito, e se configura como o assujeitamento ao registro do simbólico. Essas alienações são permanentes porque constituem a entrada do sujeito nos registros do imaginário e do simbólico e a delimitação da atuação do real.

⁷ A proposta de um Hegel sem reconciliação, defendida principalmente por Žižek, faz referência a um sistema hegeliano sem teleologia, isto é, sem o fim da história e com um espírito absoluto esvaziado. É interessante perceber essa proposta desenvolvida principalmente no *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético* (Žižek, 2013), não é somente uma inversão de Hegel a partir da teoria lacaniana, mas também um contragolpe contra aqueles que utilizaram a teleologia de Hegel para afirmar o fim da história e conseqüentemente o fim das possibilidades de uma realidade para além da lógica capitalista que tomou forma na figura da democracia social europeia.

3 Duas formas de dizer não

Em Lacan, a negatividade toma forma a partir da noção de negação derivada da *Verneinung* introduzida por Freud (2011). Para o inventor da psicanálise, esse tipo específico de negação teria a função de oferecer ao sujeito a consciência intelectual, através da separação entre aquilo que o sujeito quer preservar dentro de si e aquilo que é rejeitado para fora. A partir do texto freudiano, o psicanalista francês (Lacan, 1998, p. 895), atribui a *Verneinung* a função de oferecer ao sujeito uma consciência que pode ser entendida como inteligência ou racionalidade, no que ele entende, junto a Freud, como uma primeira separação entre o afetivo e intelectual. O que Lacan visa resgatar do texto freudiano é a gênese do pensamento a partir do negativo, de forma que essa negação surge na sua teoria como uma operação que dá consistência ao eu da consciência que, em um primeiro momento, é estritamente imaginário e que se diferencia do eu do inconsciente, já que é a estrutura da negação que faz a separação entre um mundo afetivo e interior e um intelectual e direcionado ao exterior. A partir disso, a questão da negação na teoria lacaniana corresponde à questão do surgimento do eu consciente que apresenta certa consistência ontológica, tendo em vista que o eu que corresponde ao sujeito é inconsistente, já que se articula ao redor de uma falta estrutural. Por conta disso, a negação enquanto *Verneinung*, para Lacan, diz respeito não somente ao processo que constitui o real enquanto algo fora da estrutura consciente e que permite a consistência do sujeito (ou seja, fora da simbolização), mas também a própria estrutura da resistência neurótica, isto é, daquilo que limita a atuação do real ao mesmo tempo que serve de limite para o registro do simbólico. Em última instância, a questão sobre a *Verneinung* abarca também a passagem e certa delimitação entre os registros lacanianos, de forma que ao enfatizar ainda mais a função de gênese do pensamento a partir da negação, podemos entender que, para Lacan, a negação exerce uma função

simbólica: a separação entre o afetivo que representa o corpo e o real, de um lado, e o intelectual que representa o pensamento, o consciente e o simbólico de outro.

Dessa forma, seria ela também a responsável por imprimir uma falta ao sujeito frente a um real que é sem fissura, como afirma Lacan (2010, p. 128) em seu segundo seminário fazendo referência a um real no qual nada falta, uma vez que essa falta ganha forma somente através do simbólico e do imaginário. Isso porque a efetuação da função do juízo, que executa a separação entre o afetivo e o intelectual, só se torna possível pela criação do que seria o símbolo da negação, uma vez que a negação sempre faz referência à relação do sujeito com seu ser e não à relação do sujeito com o mundo. Isso significa que, a partir da negação, surge uma atitude fundamental de simbolicidade explícita, pois é na negação que ocorre o aparecimento do ser em forma de não-ser (Lacan, 1998, p. 901). A negação produz uma espécie de suspensão, uma margem de pensamento que permite ao recalcado ser apreendido fora da lógica dos impulsos de atração e expulsão, e assim se dá o aparecimento do ser, já que essa suspensão, em outras palavras, permite a retomada e reutilização do recalcado na consciência. Ora, se o ser do sujeito é diferente do eu que se encontra na consciência, o símbolo da negação não significa que o que vem desse ser — daquilo que é inconsciente — seja negativo, mais precisamente o contrário: significa que a única forma da consciência reconhecer o ser do sujeito é a partir da negatividade. Por isso que “o reconhecimento do inconsciente por parte do eu inconsciente se exprime por meio de uma fórmula negativa” (Lacan, 1998, p. 901). Assim, desde a análise da negação freudiana feita por Lacan pode-se perceber que não se encontra nenhum “não” vindo do inconsciente, mas é o eu consciente que representa o desconhecimento e por isso recorre a fórmula negativa, mesmo quando há conhecimento, pois o “não” da consciência, além de ser a forma de expressar o ser através do não ser, é o modo pelo qual se encontra a possibilidade de recusar e deter o

inconsciente. Desse modo, a *Verneinung* representa para Lacan a distinção entre um real que aparece para o sujeito e um que está para além dele.

Por conta dessa estrutura da falta a partir da *Verneinung*, sobretudo em perspectiva com um real em que nada falta, torna-se interessante a proposta de uma estrutura simbólica do mundo que se mantém aberta a partir da intersecção das teorias de Hegel e Lacan, pois dessa abertura pode-se extrair uma potência afirmativa advinda do real. A noção de retroatividade dialética interessa, já que é a partir dela que as coisas se tornam aquilo que são, isto é, a partir dela que as coisas adquirem sentido e que a experiência do sujeito frente ao mundo é naturalizada, dando a impressão de que o sentido sempre existiu. Em outras palavras, essa retroatividade refere-se a cadeia de significantes⁸ lacaniana e a significação a partir da metáfora e da metonímia.⁹ Mesmo que esse movimento pareça, num primeiro momento, circular e fechado sobre si mesmo, ele pode ser lido a partir do acontecimento¹⁰,

⁸ A cadeia do significante faz referência ao processo de significação que não se refere a nenhum objeto que tenha relação com o mundo efetivo, mas exclusivamente com o universo da linguagem. Em outras palavras, a significação funciona de acordo com o significante, de maneira que ela sempre se refere a diferença para com outra significação e assim sucessivamente, nunca se direcionando para o mundo efetivo, mas sempre para algo de anterior, de maneira que o significado desliza metonimicamente na relação de diferença que constitui a cadeia do significante.

⁹ A metáfora e a metonímia são, talvez, os conceitos mais originais do linguista russo Roman Jakobson, expostos no artigo *Dois aspectos da linguagem e dois tipos de afasia*, publicado em 1956. Segundo Lacan (1998a, p. 814), metáfora e metonímia são os recursos linguísticos que faltaram a Freud e que poderiam expressar o funcionamento do sistema primário e do inconsciente. Tais recursos são, respectivamente, o efeito de substituição e combinação do significante nas dimensões, outra vez respectivamente, sincrônicas e diacrônicas nas quais eles aparecem no discurso. Assim, esses efeitos linguísticos são utilizados por Lacan para a atualização e estruturação do funcionamento do inconsciente no campo da linguagem, numa espécie de substituição do deslocamento e da condensação propostos por Freud.

¹⁰ Assim como faz Žižek, por exemplo, em seu *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito* (2017), no qual oferece — dentre as várias que aparecem na obra — uma noção de acontecimento simbólico que se assemelha a posição ocupada pelo significante mestre na cadeia de significantes lacaniana.

que apesar de fazer parecer que nada nunca esteve de outra forma, é aberto por apontar para uma espécie de lacuna, buraco ou fissura, justamente na posição da qual o sentido parte para organizar a realidade, que é a falta e o vazio no cerne do acontecimento.

Dessa forma, a mesma estrutura negativa que organiza o sentido do mundo também pode evidenciar no acontecimento a capacidade de não somente abrir espaço para o novo a partir da falta e do vazio, mas também de solapar o velho, de destruir as estruturas, desintegrar e tornar sem sentido a ordem antiga do mundo. A partir disso se torna pertinente analisar a segunda categoria da negação colocada por Lacan, a negação enquanto *Verwerfung*, que para ele (Lacan, 1998b, p. 389) corresponde à negação da negação. Ora, se a *Verneinung* exerce uma função simbólica, a *Verwerfung*, ao negar essa primeira negação, corta pela raiz qualquer manifestação de ordem simbólica, ou seja, corta o processo primário a partir do qual é possível afirmar e faz enraizar o juízo atributivo. A questão acerca desse tipo de negação aparece como primordial para Lacan, de maneira que ela adquira grande importância em seu ensino, já que um primeiro modo de aparição do real é proposto pelo psicanalista a partir dela, antes mesmo da castração. Por conta disso, Lolas (2024, p. 236) afirma que a *Verwerfung* é o “movimento que nos empurra ‘para fora’ de nós mesmos, nos lançando fora do simbólico para o real para poder assumir radicalmente esse impossível que nos perfura”. Lacan visa, com essa aproximação, que é por intermédio da *Verwerfung* que acontece uma espécie de encontro imediato entre o real e o simbólico, a partir daquilo que, num primeiro tempo, foi excluído da simbolização. Esse encontro é imediato porque não acontece mediação a partir do imaginário, de forma que o sujeito, mais do que somente se encontrar com o que está fora do registro do simbólico, encontra uma forma de voltar a afirmação inicial que funda a ordem do simbólico. É como se, a partir da *Verwerfung*, o ser humano conseguisse chegar nos limites do registro simbólico. Lacan (1998b, 389) afirma que:

A *Verwerfung*, corta pela raiz qualquer manifestação da ordem simbólica, isto é, da *Bejahung* [afirmação] que Freud anuncia como o processo primário em que o juízo atributivo se enraíza, e que não é outra coisa senão a condição primordial para que, do real, alguma coisa venha se oferecer à revelação do ser, ou, para empregar a linguagem de Heidegger, seja deixado-ser.

Visamos salientar que, enquanto a *Verneinung* representa a negatividade pela qual o sujeito se articula no mundo, a *Verwerfung* seria a negatividade enquanto potência negativa, que nos permite, de certa maneira, ignorar essa primeira estrutura negativa rumo ao acontecimento. Isso porque, a partir dessa leitura que mistura e confunde Hegel com Lacan, é possível entender que há um campo infinito de coisas positivas fora do simbólico, mas que jamais se tornam objetos de nossa experiência e que por isso só podemos nos referir a elas de maneira negativa, cientes de que são “em si mesmas” plenamente positivas. Assim, enquanto na negação direta o sujeito percebe apenas uma mudança no objeto, na negação da negação o sujeito se inclui no processo de mudança, modificando também sua própria posição, ou seja, a negação direta é o reconhecimento de uma cisão entre o sujeito e o objeto, já a negação da negação seria a superação dessa cisão.

4 A travessia do capitalismo

Nesse sentido, nossa proposta vai na mesma direção que aponta Lolas em seu *A barca de NosOtros* (2024), isto é, se torna necessário o rompimento com a ordem simbólica e com o discurso neurótico do capitalismo a partir de uma “psicotização” do sujeito que se caracteriza pelo abandono do simbólico estruturado pela *Verneinung* e gradual entrada no real que se estrutura pela *Verwerfung*. No entanto, para nós, essa entrada se dá pelo acontecimento proposto por Badiou, enquanto operador conceitual que se articula e aparece a partir do vazio e

apresenta certa capacidade de oferecer uma suspensão momentânea da ordem simbólica e sua posterior reformulação. É importante ressaltar que, para Badiou, o acontecimento não remete somente a algo fora do habitual, a alguma coisa extraordinária, inesperada, chocante ou disruptiva. Para ele, o acontecimento faz referência justamente ao estatuto negativo da realidade que se apresenta para o sujeito, uma vez que ele aparece na borda do vazio (Badiou, 1996, p. 144). Dito de outro modo, o acontecimento representa, na teoria de Badiou, a passagem de um mundo que é indiscernível — ou seja, que não faz parte do simbólico, que não se apresenta para o sujeito com sentido — para um que pode ser apreendido. Desta forma, o acontecimento pode ser entendido como essa abertura inicial para a materialidade do mundo que permite que o sujeito formule um sentido do qual parte toda a estrutura simbólica e subjetiva da realidade. Para Badiou, é a fidelidade¹¹ ao acontecimento que emprega consistência ontológica ao mundo, ou seja, permanecer fiel ao mundo que tomou forma a partir da organização subjetiva e individual a partir do acontecimento.

Assim, o que está em jogo a partir dessa ontologia negativa é a possibilidade de encontrar algo que possa afirmar a existência do sujeito no ponto em que ele se apaga a partir de uma inversão: se, para determinado lacanismo, o núcleo do sujeito não apresenta determinação positiva, mas funciona a partir de determinações negativas e diferenciais, a negatividade seria a única coisa capaz de criar algo *ex nihilo*. Isso porque, no início (mesmo que seja um início mítico) apresentado por Lacan ou por Badiou, não há nenhum *Um* substancial, mas o próprio nada, isto é, o conjunto de multiplicidades

¹¹ A fidelidade é a aposta que o sujeito faz ao decidir sobre o indecidível do acontecimento fora de qualquer saber estabelecido. Essa aposta é expressa pelo filósofo (Badiou, 1994, p. 179) no enunciado: “*Deu-se isto, que eu não posso calcular, nem mostrar, mas a que permanecerei fiel*”. Desta forma, o próprio sujeito é uma aposta, um lance de dados que não extingue o acaso que existe para além do saber, mas que funda esse acaso para uma verificação possível.

contingentes¹². Cada *Um* (que é operação que dá forma a multiplicidade a partir da simbolização de uma unidade ou totalidade) que vem depois, surge por meio da relação desse nada consigo mesmo. Em outras palavras, o nada como negação, falta ou vazio não é primeiramente a negação de um ente positivo, mas a negação de si mesmo. Frente a isso, existe um momento nesse processo em que é uma decisão ou uma aposta do sujeito que estabiliza o mundo, que cria o *Um*, uma vez que não há nenhum “mundo” fora da linguagem, nenhum mundo cujo horizonte de significado não seja determinado pela ordem simbólica. Frente a isso, essa potência negativa da qual depende o novo e que surge do acontecimento pode ser entendida também como uma negatividade produtiva que gera a realidade do sujeito a partir de uma negação que é sempre-já a negação da negação, o movimento produtivo de seu próprio desaparecer.

Deste modo, acreditamos que é possível extrair dessa intersecção entre Hegel, Lacan e Badiou um sujeito que é *menos que nada*: um sujeito que encontra seu fundamento em uma não-posição ontológica, ou seja, um sujeito que não apresenta consistência ontológica e que não é outra coisa senão um vazio, um buraco, um real que se coloca como uma perfuração nessa lógica positiva. Esse vazio, como diria Lacan, não cessa de não se inscrever, uma vez que, ao mesmo tempo faz parte do sistema de percepção humana da realidade, é não localizável, não perceptível e não apreensível. Em última instância, o sujeito enquanto *menos que nada* é aquilo que, ao mesmo tempo, perfura e fundamenta o sistema epistemológico e ontológico que constitui o humano. Dessa forma, o sujeito marcado por esse vazio e pela negatividade é essa contingência que pode ser lida como

¹² Para Badiou (1996, p. 45), o ser não corresponde com o *Um*, mas sim com diversos elementos — aos quais ele chama de múltiplos — que, por sua vez, são compostos por outros elementos, ou seja, outros múltiplos. Assim, múltiplos são formados por múltiplos, até que se chegue a um ponto de interrupção que está por trás de todo múltiplo, que é o vazio.

possibilidade se houver um deslocamento de uma ontologia positiva para uma ontologia que empregue o nada como substância e que não evite esse vazio que não se deixa inscrever, representar ou simbolizar, e mais do que isso, o coloque como ponto inicial e central da realidade e do sujeito.

Referências

- ANHAIA, Allysson Alves; FONSECA, Eduardo Ribeiro da. Antígona e a violência do significante. In: *Revista Natureza Humana*, v. 22, n. 2, 2020.
- ANHAIA, Allysson Alves. Para além de Kant com Sade: o impasse ético a partir da psicanálise lacaniana. In: *Eleuthería*, v. 06, n. 10, 2021.
- BADIOU, Alain. Verdade e sujeito. Trad. Jean Briant. In: *Estudos Avançados*, v. 8, n. 21, 1994.
- BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo?* Trad. Rodrigo Gonçalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autônoma Literária, 2020.
- LACAN, Jacques. Comentário falado sobre a “Verneinung” de Freud por Jean Hyppolite. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.
- LACAN, Jacques. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 7: a ética da psicanálise*. Trad. Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Trad. Marie Laznik Penot e Antônio Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LOLAS, Ricardo Espinoza. *A barca de NosOtros. Os rostos de Sade*. Trad. Allysson Anhaia e Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. do Autor (Filosofia de Combate), 2024.

ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Londres / Nova York: Verso, 2008.

ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. *Acontecimento: uma viagem filosófica através de um conceito*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

O objeto freudiano, o Sujeito lacaniano e a crítica à ciência moderna

Thiago Rodrigo Brunassi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.27>

1 Introdução

Como podemos conceituar o “objeto” da psicanálise sem objetificá-lo? Escutar “objeto” da psicanálise, interpretá-lo, dirigi-lo, requer a relação transferencial. Qual é o fundamento para isso? Lacan escreveu no *Discurso de Roma* (1953/2003, p. 149), que está no Narcisismo, o “fundamento de todo enamoramento” (leia-se, de toda Transferência). O autor estava se referindo à “noção de Eu”. No texto que Freud introduz o Narcisismo, buscamos encontrar como esta noção, e sua conceituação, implica a escuta prática na Transferência.

2 O objeto freudiano

Freud havia sido motivado a escrever o texto *Introdução ao Narcisismo* (1914) em decorrência da radical resistência que impedia os parafrênicos de transferirem sua libido do Eu. A partir da “conjectura [...] de que o indivíduo trata o próprio corpo como se este fosse o de um objeto sexual” (Freud, 1914, p. 10), ele concluiu que tal

¹ Especialista em psicanálise, mestre em Filosofia (UEL), doutorando em Filosofia (UNIFESP). E-mail: thiagobrunassi@gmail.com

comportamento narcísico fosse um dos limites de sua suscetibilidade à influência.

Como conceituar este “objeto” Narcísico? Estamos ainda na primeira tópic, e a libido, ao ser relacionada com outros objetos além do Eu, havia sido denominada de pulsão. Foi em 1905, nos *Três ensaios*, que Freud cunhou o termo.

Estas formulações, sabemos, foram revisadas. Em 1910, no seu texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, inicia-se o que entendemos ser o primeiro dualismo pulsional. Foi então, em 1914, no texto *Introdução ao Narcisismo*, que o psicanalista separou radicalmente as duas pulsões/libidos. Essa separação pode ajudar a compreender a resistência dos parafrênicos em transferirem sua libido para além do Eu.

Assim, Freud (1914, p. 14) precisou lançar uma hipótese fundamental: “Há vários pontos em favor da hipótese de uma diferenciação original entre instintos sexuais e instintos do Eu”. Para Freud, ela era “[útil] para a análise das neuroses de transferência”. A diferença entre estes instintos e suas libidos demonstra a complexidade da “vida amorosa dos seres humanos” (p. 22). Como definir um objeto de amor?

As primeiras satisfações sexuais autoeróticas são experimentadas em conexão com funções vitais de autoconservação. Os instintos sexuais apoiam-se de início na satisfação dos instintos do Eu, apenas mais tarde tornam-se independentes deles; mas esse apoio mostra-se ainda no fato de as pessoas encarregadas da nutrição, cuidado e proteção da criança tornarem-se os primeiros objetos sexuais, ou seja, a mãe ou quem a substitui (Freud, 1914, p. 22).

Os objetos sexuais apoiam-se, de início, nos primeiros objetos e nos instintos do Eu. Esse início é a pré-história do Eu (antes do Complexo de Édipo), que, contudo, sofrerá o complexo de castração, que Freud (1914, p. 26) também tematiza nesse texto. Esse primeiro objeto será recalcado, mas poderá enfim historicizar-se após a

intervenção do Pai no complexo de Édipo. Assim, algo vai persistir. Acompanhemos como esse elemento persistente, apesar da diferença radical, foi formulado por Freud.

As formulações pelas quais Freud dá continuidade àquilo que é recalcado, mas que persiste, são apresentadas através da imortalidade do Eu. “No ponto mais delicado do sistema narcísico, a imortalidade do Eu, tão duramente [pela castração] acossada pela realidade, a segurança é obtida refugiando-se na criança” (Freud, 1914, p. 25).

Neste ponto, o “objeto” é formulado através do sistema narcísico, cuja imortalidade também terá um destino. “Aprendemos que os impulsos instintuais da libido sofrem o destino da repressão patogênica, quando entram em conflito com as ideias morais e culturais do indivíduo”. Freud (1914, p. 27), neste contexto, formula o Ideal do Eu. “O que ele [o indivíduo que não renuncia à sua primeira satisfação] projeta diante de si como seu ideal é o substituto para o narcisismo perdido da infância, na qual ele era seu próprio ideal” (*Ibidem*). Freud (1914, p. 30) conceitua isso como uma estrutura do “Eu”.

Em outros textos, as dificuldades relativas à suscetibilidade à influência, dizem respeito à resistência em transferir-se. Contudo, no texto *Recordar, repetir e elaborar* (1914), Freud escreve que este mesmo fenômeno “presta inestimável serviço de tornar atuais e manifestos os impulsos amorosos ocultos e esquecidos”. Essa ideia paradoxal também é reforçada neste texto, quando o autor iguala a resistência à transferência (Freud, 1914, p. 150).

O analista, sabendo dessa dinâmica paradoxal, vai dirigir o tratamento aproveitando-se da inclusão dele próprio nestas atualizações desses modelos infantis (Freud, 1915, p. 108). É assim que Freud escreve em seu texto *Observações sobre o amor de transferência* (1915). Este enamoramento narcísico, se assim podemos dizer, pois ainda pouco elaborado, infantil, repetido em sintoma com o próprio analista, como está ainda no texto *Recordar, repetir e elaborar*, é operado

por ele como uma “enfermidade artificial” (Freud, 1914, p. 154). Em outras palavras, Freud pôde agir através de uma “neurose de transferência”.

Isso indica o Campo teórico que a Verdade de uma prática requer, a condição *a priori*², se quisermos recuperar um diálogo que Lacan teve com Heidegger.

3 O Sujeito lacaniano

Lacan retorna ao sentido do que Freud intuía e conceituava. Para isso, o psicanalista erigiu o Sujeito da psicanálise. Ele sabia, contudo, que este não podia ser o mesmo sujeito da ciência moderna. Mesmo assim, Lacan propôs uma correlação com este último. Essa ideia pode ser evidenciada pela estratégia (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 95) do psicanalista: uma leitura ontológica.

No livro *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan* (2009), Cabas escreve a respeito da hipótese freudiana, introduzindo a noção de “abismo”. O autor retoma o que havia sido dito no texto do primeiro dualismo pulsional, e escreve: “Quer dizer que [o] prazer [...] é pago com a cegueira? [...] Estamos diante de uma fenda. [...] Esse abismo é o que a obra de Freud denota como o lugar do sujeito” (Cabas, 2009, p. 51).

Mas o abismo não é o fim. Para além dele, Cabas também escreve sobre um Campo necessário para o imortal que se expressa pela resistência [Ideal do Eu]. Novamente chegamos à Transferência, e, para além dela, na questão do Ser. “Tanto o trabalho da resistência quanto o fenômeno da transferência incidem sobre um mesmo plano e se

² No livro *Jacques Lacan Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento* (1993), encontramos esse diálogo: “Mas, e a transferência?”, perguntou Heidegger; Lacan respondeu: “A transferência não é um episódio interno à psicanálise, mas a condição *a priori* desta, no sentido das condições *a priori* da experiência na ‘filosofia de Kant’” (Roudinesco, 1993, p. 297).

referem a uma mesma dimensão. Tocam na mesma questão. Na questão do ser”. E continua o autor, “uma pergunta que [...] toma a forma de uma verdadeira questão: “O que sou?” (Cabas, 2009, p. 46).

A questão do Ser é central para nossa análise. Através dela pretendemos chegar ao fundamento de todo enamoramento, ou à Verdade conceituada a respeito do fenômeno transferencial. Relacionando o ponto mais delicado do sistema Narcísico, encontramos Lacan (1966/1998, p. 873) escrevendo que Freud, ao reformular suas tópicas, também chegava ao “ponto de concurso [...] dos homens da verdade”. Um deles, sabemos, era Heidegger, a quem Lacan se refere.

A estratégia lacaniana diante do abismo é uma leitura ontológica destes pontos. Trata-se da leitura do primeiro objeto, do apoio ou do refúgio que escreveu Freud, demasiadamente resistente. No *Dicionário de psicanálise*, encontramos sobre como Lacan pôde fazer isso:

Embora mantendo o caráter primário do falicismo [...], Lacan propôs, ao mesmo tempo, introduzir a ideia da relação precoce com a mãe, sob a categoria de um ‘desejo materno’, como [...] Melanie Klein e [...] Winnicott (Roudinesco, 1997/1998, p. 155).

E, dentro desta mesma revisão, “Lacan fez do falo [...] o objeto central da economia libidinal”. O psicanalista, visando sua leitura através da linguística, “assimilou [...] o falo [...] a um significante”³ (*Ibidem*).

A estrutura do Eu de Freud, agora em Lacan, deve contar, portanto, com outra forma de ler a existência desse Eu.

Em Freud, por exemplo, pensar o Super-Eu da segunda tópica, é pensá-lo através do Eu, uma gradação dele. “O Super-eu jamais se torna tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens

³ Ver também nos *Escritos* (1998), no texto *Sobre a teoria do simbolismo de Jones*, a relação feita por Lacan do falo com o *significante da falta-a-ser* (Lacan, 1998, p. 717).

afetivas” (Freud, 1925, p. 267). A de-gradação desta origem, este movimento através de ideais transcendentais (absolutos), poderia explicar Freud ser considerado por Lacan um homem da Verdade quando propôs a segunda tópica?

Essa escalada/gradação do Eu pré-histórico chega na castração e no Super-Eu. Mas Lacan, ao propor uma leitura do Falo através do significante com o Sujeito da Psicanálise, soube que a imortalidade do Eu, nesse modo de infiltrar-se, não poderia estar no mesmo plano que o sujeito moderno. O Sujeito da Psicanálise considera em seu interior a diferença original E a imortalidade do Eu pré-histórico.

Não basta que essa divisão [leia-se diferença original] seja para ele [o psicanalista] um fato empírico, nem tampouco que o fato empírico tenha-se constituído em um paradoxo. É preciso uma certa redução, [...] sempre decisiva no nascimento de uma ciência; redução que constitui propriamente seu objeto (Lacan, 1966/1998, p. 869).

O sujeito moderno não se lembra de sua pré-história. O psicanalista, contudo, através da neurose de transferência, age exatamente pela rememoração daquilo que se repete na doença artificial. Na segunda parte do livro *O título da letra* (1973/1991), cujo título é *A estratégia do significante*, inicia-se uma demonstração, por diversos Nomes-da-Filosofia, deste modo de ser da Verdade [doença artificial] do objeto da psicanálise.

Essa é a ciência da Letra, a literalização do abismo entre as libidos ao qual Freud chegou. Na primeira parte deste mesmo livro, os autores escrevem que a metáfora, por exemplo, poderia expressar uma palavra (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 85) inconsciente.

A metáfora reúne, pois, em si mesma a função do sujeito e a da palavra; ela é o lugar em que esta se apossa daquele e o “literaliza” [em] uma singular literalidade trópica ou significante. A palavra postada assim em sua Instância Suprema é “a palavra” por excelência, o *Witz*, tal como Freud o soube [Como?] ler [...] A letra em sua própria literalidade. Esta palavra é [...] o primeiro motivo pelo qual Freud

intervém no texto de Lacan e o último elemento da exposição teórica da letra (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 85).

Como Freud agiu nessa Instância? A demonstração considera o Nome-de-Freud no mesmo lugar da metáfora. A metáfora, pensada pela linguística, abole a coisa, por ser ela uma pura substituição de significantes. Isso também pode ser observado na fórmula da metáfora de Lacan. Freud, por sua vez, pôde escrever através de um mito de que maneira a Morte do pai implicava numa Lei. Lacan escreve isso de outra forma.

O que é “abolido” jamais “ressurge” em pessoa; só se pode produzir um retorno paradoxal do abolido através da própria abolição, ou seja, na figura que vem em seu lugar. A abolição é, pois, “não-sentido” (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 84).

Operar com isso que não é uma *res extensa* requer uma análise desse Ser que articule este não-sentido.

[O não-sentido é] o negativo do sentido, momento de sua perda ou de sua ausência, cuja dialética articula o sentido. [...] Não é só enquanto nome próprio, mas, também, enquanto nome de um pai, isto é, daquele que deve ser morto [...]. [Isso está] no inconsciente de todo homem, [o] mistério [...] “da significação da paternidade” (*Ibidem*).

A dialética entre os Nomes-da-Filosofia inicia-se na diferença original e prossegue por meio de metáforas (ainda impróprias) até a Instância Suprema (na última metáfora). No texto *Função e Campo*, Lacan usa a expressão “circularidade ‘sem’ fim” (Lacan, 1998, p. 322), mas existe um ato neste lugar Supremo em que está o Nome-de-Freud. Este ato põe um fim nesta circularidade? Como comprovar o que está em jogo nessa circularidade/dialética até este fim?

Perguntam-se os autores de *O título da letra* (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 93): “Em que lógica articular”? Através de um “desvio que não [para] de produzir-se”? Ou através de uma “circularidade hermenêutica”? Eles respondem, através de uma “estranha

circularidade” (p. 102). Estranha, porque diz de uma análise de um sujeito que é, a cada vez, mais ex-cêntrico (Berta, 2010, p. 105), e que poderá estar, inclusive, alienado de sua Verdade:

Segundo eles [os autores], um impasse intransponível que deixa para sempre separado saber e verdade. Fato que é isso que Lacan sustenta. Fato, também, que é isso que eles criticam e tentam demonstrar como Lacan precisou da filosofia (*Ibidem*).

Essa repetição, decorrente da Morte, é peculiar, pois, embora aparente ser infinita, na verdade, ela estará “combinada” (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 123) no interior do filosófico, de dentro do filosófico. Será mesmo que o saber metapsicológico, nesta outra Instância, vai mesmo estar separado da verdade que tenta escutar? Na filosofia, para Labarthe e Nancy, haverá sim um Último-Nome. Poderia este nome, ou esta metáfora, no lugar em que está, tornar possível o dizer em Nome Próprio?

A estratégia lacaniana, enfim, é uma dialética que reduz o objeto na mesma medida que o Eu pré-histórico escala de-graus para uma Instância Suprema. “Estratégia designará, antes de tudo, o giro obrigado daquilo que, doravante, terá querido inscrever-se à margem [leia-se, na máxima excentricidade] do texto de Lacan” (*Ibidem*, p. 95).

A tópica foi intuída pelo Nome-de-Freud. A dialética é através do Sujeito com os Nomes-da-Filosofia. O primeiro deles é o de Nome-de-Descartes. Veremos neste Sujeito que, embora a escalada do Eu pré-histórico seja subversiva, ela vai ainda se manter dentro do Filosófico. Até quando?

Como se pode recordar [...], [a metáfora que encetava] a ultrapassagem da barra, enceta agora a repetição mesma de Freud. [...]. Ora, o próprio texto de Freud [...] [por si só] não permite retornar à questão do sujeito. É preciso, portanto, passar por um outro texto distinto, por sua vez, do texto lingüístico e do texto freudiano — que é o texto filosófico. Repetição da repetição, começando sob o nome de Descartes (*Ibidem*, p. 107).

Embora o embasamento cartesiano [seja] indispensável (*Ibidem*), e seja através dele que Lacan (1966/1998, p. 873) opera, ele é subvertido pela dialética do não-sentido até um lugar. “Subverter o cogito é, de fato, essencialmente reduzi-lo, extenuá-lo até sobrar apenas a pura posição do sujeito como tal” (*Ibidem*).

O que equivale a dizer que o sujeito em questão continua a ser o correlato da ciência, mas um correlato antinômico, já que a ciência mostra-se definida pela impossibilidade do esforço de suturá-lo (Lacan, 1966/1998, p. 875).

O lugar é o da excentricidade. Isso iniciou-se na resistência Narcísica. Ela só pôde ser pronunciável nos termos da metáfora. O sistema Narcísico de Freud havia nos mostrado que, apesar do abismo, o narcisismo perdido poderia vir a ser imortal projetando-se no Ideal do Eu. Este é o cogito freudiano.

Ainda, é necessário compreender que não só o embasamento cartesiano é indispensável para medir o desvio introduzido pela psicanálise, mas ainda a própria excentricidade, que Freud busca manifestar na relação do sujeito consigo mesmo, [que] só é, de fato, pronunciável nos termos da lingüística [...]. Advém daí a dupla formulação [duplicidade p. 98] do cogito freudiano (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 107).

Em Freud, a dialética operada por Lacan, é a própria repetição do “Além do princípio do prazer”. A Morte é Imortal? O paradoxo se resolve na instância da máxima excentricidade. A respeito da segunda tópica, escreveu Freud (1923/1994, p. 50): “O que então vigora no Super-eu é como que pura cultura do instinto de morte”. A repetição desta Morte-imortal será cortada. Onde? Resta [...] captar [o que é o] próprio da “revolução” freudiana (Labarthe; Nancy, 1973/1991, p. 110). Qual é a medida que indica o lugar do Corte?

Pelas “resistências próprias do caminhar significante da verdade”, isto é, pela retórica do inconsciente, de produzir a significação do sujeito

como resistência narcísea do ego. [...] A repetição freudiana, pelo que tem de “mecânica”, toma a figura do deslocamento do desejo para uma “outra cena”, que não é originária. O sujeito é, desde então, o instrumento desta maquinação, isto é, o instrumento com que “o ser coloca sua questão” (*Ibidem*, p. 109).

O que é próprio em tantas revoluções da resistência Narcísica? Na máxima resistência/excentricidade que ela alcançou, ainda de dentro do Filosófico, a medida para o corte, ou para a Questão do Ser, está em um Último-Nome.

O sistema de repetição está a postos. [...] [É] o vai-e-vem entre os três textos (da lingüística, da psicanálise, da filosofia). [...] A única chance que há de [nele] introduzir um desequilíbrio [...] é acentuando a insistência, explícita ou não, do filosófico. É este novo giro [...] que nos conduzirá, doravante, de Descartes a Heidegger (*Ibidem*, p. 108).

Retornar ao Nome-de-Freud, dialetizando-o com o Nome-de-Descartes, é também uma escalada da resistência narcísica do Eu pré-histórico que Lacan demonstrou com o Sujeito da Psicanálise. Novamente, chega-se à Instância em que uma questão pode ser formulada. Este lugar indica-nos uma Verdade.

4 A crítica à ciência moderna

Em “O título da Letra” encontramos sobre a Verdade desta resistência e o Ser a ela relacionado.

A verdade da descoberta freudiana encontra-se ali relacionada com uma outra verdade, que, em princípio, não era esperada: a verdade heideggeriana, com a Alêtheia (*Ibidem*, p. 100).

Pois a letra é aquela de Freud, isto é, de uma potência “subversiva” a respeito da filosofia inteira, e o ser é aquele de Heidegger, isto é, da empreitada [da] [des-construção] [...] da ontologia [clássica] (*Ibidem*, p. 138).

Uma possível crítica à ciência moderna diz respeito a uma leitura ontológica que possa respeitar a condição *a priori* para captar a Verdade do primeiro objeto freudiano, esta potência subversiva. Lacan, em *A ciência e a Verdade* (1966/1998, p. 879), escreveu: “É muito mais, no entanto, do que num esquema intuitivo, e por encerrar o analista em seu Ser, por assim dizer, que essa topologia pode captá-lo [o fenômeno]”.

A leitura ontológica do primeiro objeto, ou do Falo como significante revisado por Lacan, só pode captar essa intuição se o próprio analista estiver encerrado em seu Ser. Esta é a tal condição. A demonstração disso foi feita pelo Sujeito lacaniano. É uma escalada do Eu pré-histórico, através de palavras ainda impróprias, que vão se atualizar na neurose de Transferência, na intuição (relação imediata) freudiana. Neste lugar, na Instância Suprema, uma palavra poderá ser questionada, e reenviada para o seu lugar de origem, e ela, então, poderá vir a ter o estatuto de uma Metáfora. Isso define uma desconstrução: a possibilidade de elaboração desta palavra através de uma questão em um lugar que causa a rememoração.

Essa ontologia temporal, poderia esclarecer como os autores de *O título da letra* puderam relacionar a verdade da descoberta freudiana com a Alêtheia. Lacan (1966/1998, p. 873), a título da revisão tópica de Freud, escreveu que no ponto, ou na Instância suprema, lá também estaria Freud no lugar dos Homens da Verdade.

A ciência moderna, com o seu método, não precisa de tais condições temporais para definir o seu existo/sou. Ela se esqueceu das condições em que nasceu. Ela não pode escutar uma palavra/sintoma, que deve ser reenviada para o seu lugar de origem, que se torna metáfora e pode, a cada vez, melhor dizer em Nome Próprio, porque o seu ser está separado da condição *a priori* para intuí-la. Definir o “objeto” da psicanálise, contudo, requer este Ser temporal. Dirigir a Cura, assim, é dar as condições que fundamentam o enamoramento,

para que o Eu pré-histórico e repetitivo, na circularidade “sem” fim, possa en-fim, diante do abismo freudiano, historicizar-se.

Referências

- BERTA, Sandra Leticia. *Da letra, da instância e do gozo*. São Paulo: Livro Zero, 2010.
- CABAS, Antonio Godino. *O sujeito na psicanálise de Freud a Lacan: da questão do sujeito ao sujeito em questão*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- FREUD, Sigmund. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo: Cia das Letras, 1994. v. 16.
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. São Paulo: Cia das Letras, 2010. v. 12.
- FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo: Cia das Letras, 1994. v. 10.
- FREUD, Sigmund. Observações sobre o amor de transferência. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo: Cia das Letras, 1994. v. 10.
- FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. In: *Obras completas de Sigmund Freud*. São Paulo: Cia das Letras, 1994. v. 16.
- LABARTHE, P. L.; NANCY, J. L. *O título da letra*. Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.
- LACAN, Jacques. Discurso de Roma. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- ROUDINESCO, Elisabeth; Plon, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

O sujeito do inconsciente de Lacan entre a linguagem e o real

Danilo Martins Vitagliano¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.28>

1 Introdução

O trabalho aqui relatado trata de uma breve discussão acerca da forma em que pode ser compreendido uma ontologia dentro da teoria psicanalítica de Jacques Lacan, a partir de seu conceito de sujeito, localizado, irremediavelmente, entre a linguagem e o real, isto é, marcado por ser constituído como um efeito de significante e por carregar em si um traço de uma impossibilidade demarcada pelo real.

Ao longo de seu ensino, o psicanalista nos apresenta uma série de passagens que podem nos parecer, inicialmente, contraditórias a respeito de qual seria sua relação com uma proposta ontológica para sua teoria psicanalítica. Uma das mais expressivas e discutidas passagens se encontra no *Seminário 11*, dedicado aos fundamentos de sua psicanálise, onde começa a elaborar com maior veemência a reestruturação da teoria freudiana tomando o significante como operador central para tal itinerário. Em uma das primeiras aulas deste seminário, um dos frequentadores, Jacques-Alain Miller, interroga Lacan sobre qual seria sua ontologia, ou, melhor dizendo, sobre qual

¹ Mestrando em Ontologia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. Graduado em Psicologia pela mesma instituição. E-mail: danilovitagliano@hotmail.com

seria a função ontológica da estrutura de seu entendimento do inconsciente como uma hiância, onde uma falta-a-ser pode vir a ser designada. Segundo o psicanalista, tal pergunta “bateu particularmente em cheio, no sentido de que é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância” (Lacan, 1988, p. 33).

2 A ontologia de uma hiância

Lacan (1988, p. 33-34), então, prossegue com sua explicação acerca de seu entendimento da ontologia da hiância como estrutura do inconsciente,

A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica. Insisti nesse caráter demasiado esquecido — esquecido de um modo que não deixa de ter significação — da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia. O que, com efeito, se mostrou de começo a Freud, aos descobridores, aos que deram os primeiros passos, o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, — é que ele não é nem ser nem não-ser, mas algo de não-realizado.

Nessa passagem, Lacan nos diz, primeiramente, que se trata justamente de uma função ontológica, para depois nos dizer que tal hiância poderia ser dita pré-ontológica, não se prestando à ontologia e não sendo caracterizada nem como ser, nem como não-ser, mas como algo de um não-realizado. Uma função pré-ontológica de um não-realizado, portanto. A tal condição de “não se prestar à ontologia”, creio poder acrescentar de não se prestar a um determinado entendimento de uma certa ontologia, dado que nesse mesmo seminário, algumas lições à frente, ao retornar essa questão, postula o seguinte: “tenho minha ontologia — por que não? — como todo mundo tem, ingênua ou elaborada” (Lacan, 1988, p. 73). Assim, tal posição ontológica poderia ser compreendida, como veremos melhor adiante,

mais pela sua negatividade, a partir de seus impasses e por onde algo não se constitui, do que propriamente por atributos positivos pelos quais um ser poderia ser caracterizado.

Dando prosseguimento a tal desenvolvimento, no *Seminário 17* o tema da ontologia reaparece, agora associada a um neologismo composto com a palavra vergonha, em francês, *honte*. “É uma vergonha, como dizem, que deveria produzir uma vergontologia, ortografado enfim corretamente” (Lacan, 1992, p. 172). Aqui o jogo de palavras no francês, de *honte* com *ontologie* produz uma *hontologie*, isto é, uma vergontologia.

Dois anos após, no *Seminário 19*, o psicanalista parece dar pistas para uma continuidade a este desenvolvimento de uma associação entre ambos esses significantes, a vergonha e a ontologia: “é isso que faz com que a ontologia — em outras palavras, a consideração do sujeito como ser — seja uma vergonha, se vocês me permitem” (Lacan, 2012, p. 113). Nisso vemos que, para Lacan, o que seria uma posição ontológica dotada de vergonha seria a consideração do sujeito que advém da hiância do inconsciente como um ser, a qual eu acrescentaria, como um ser pleno, uno, idêntico a si mesmo. A posição de que esse sujeito, o qual surge como um esvanecimento na articulação significante, possa ser considerado como um ser dotado de uma substancialidade que remete à unidade consigo mesmo.

Ao contrário dessa posição, o sujeito entendido por Lacan somente pode advir no intervalo de uma articulação significante. Ele é, portanto, um efeito de uma operação de linguagem, um efeito de um jogo combinatório operando em sua espontaneidade, o qual sustenta a estrutura do estatuto do inconsciente, sendo esse, desse modo, “um conceito forjado no rastro daquilo que opera para constituir o sujeito” (Lacan, 1998b, p. 844). Como, assim, pode nos remeter o psicanalista por meio de uma de suas máximas, “um significante é aquilo que representa o sujeito para outro significante” (Lacan, 1998c, p. 833). Tal compreensão sobre o sujeito somente pode subsistir, doravante, no

espaço entre significantes, onde ele encontra uma impossibilidade de constituir uma unidade com qualquer um dos significantes, pelos quais ele permanece cindido, irremediavelmente dividido. Cito Lacan, em *Posição do inconsciente* (1998b, p. 849),

O efeito de linguagem é a causa introduzida no sujeito. Por esse efeito, ele não é causa dele mesmo, mas traz em si o germe da causa que o cinde. Pois sua causa é o significante sem o qual não haveria nenhum sujeito no real. Mas esse sujeito é o que o significante representa, e este não pode representar nada senão para um outro significante: ao que se reduz, por conseguinte, o sujeito que escuta. Com o sujeito, portanto, não se fala. Isso fala dele, e é aí que ele se apreende, e tão mais forçosamente quanto, antes de — pelo simples fato de isso se dirigir a ele — desaparecer como sujeito sob o significante em que se transforma, ele não é absolutamente nada. Mas esse nada se sustenta por seu advento, produzido agora pelo apelo, feito no Outro, ao segundo significante.

Vemos, portanto, que a linguagem é uma referência central no pensamento lacaniano, entendida não somente como a causa de sua compreensão de sujeito, mas para além. Como afirma no *Seminário 20*: “não há nenhuma realidade pré-discursiva, cada realidade se funda e se define por um discurso” (Lacan, 2010, p. 98). A linguagem aparece, assim, como causa de tudo aquilo que pode ser compreendido de uma realidade de um ser falante ou mesmo da própria constituição de seu ser em si, ou, como melhor nos remeterá o psicanalista a partir de seu neologismo que evidencia a anterioridade lógica da linguagem em relação ao ser: a linguagem como causa de um “falasser”.

O ser, portanto, é tomado como um produto discursivo da linguagem, precedido e estabelecido pelo discurso do Outro, campo da linguagem, tesouro dos significantes, sítio onde a fala toma a dimensão de uma verdade a ser instituída sobre esse ser que por ela é atravessado. É desse modo que Lacan (1975, p. 5, trad. nossa) nos diz que

[...] é da linguagem que tiramos essa loucura de que existe o ser: porque é certo que acreditamos nisso, acreditamos por causa de tudo o que parece constituir substância; mas em que isso é ser, além do fato de que a linguagem usa o verbo ser?

O psicanalista procura, desse modo, dessubstancializar qualquer ideia de um ser que possa vir a ser algo para além de sua relação como um produto de discurso.

Temos, então, um ser constituído pela fala e pela linguagem, isto é, pelo significante, elemento puramente formal, constitutivo de uma operação simbólica, a qual se inscreve na tessitura de uma superfície topológica, entendida como a própria estrutura da linguagem. Esse significante carrega em si uma barra que denota sua impossibilidade de representar um significado qualquer. De modo que seria uma ilusão sustentar que “o significante atende à função de representar o significado, ou, melhor dizendo: de que o significante tem que responder por sua existência a título de uma significação qualquer” (Lacan, 1998a, p. 501).

O significante lacaniano, portanto, carecendo de uma identidade com um significado, é vazio em si mesmo, dado que “todo verdadeiro significante é, enquanto tal, um significante que não significa nada” (Lacan, 1985, p. 212). Ele é, unicamente, apreendido a partir da diferença que estabelece com todos os demais,

[...] o que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unidade em sua função significante se estrutura (Lacan, 2021, p. 48-49).

Diferença essa estabelecida, inclusive, entre um próprio significante consigo mesmo, dado sua falta de identidade e sua dependência com a posição na cadeia em que se é inscrito, pois

[...] é como distinto do que ele repete que o significante reaparece, e o que pode ser considerado como distinguível é a interpolação da diferença, na medida em que não podemos colocar como fundamento da função significante a identidade do A é A (Lacan, 2021, p. 333).

Uma diferença pura levada às últimas consequências, nenhuma forma de identidade possível a ser estabelecida. Como nos remete Bairrão (1996, p. 214-215),

No nível do significante está-se estritamente distante do engodo que consiste em pensar o traço como remetendo à coisa. Mais: não basta supor que o traço não remete à coisa apenas por alguma dificuldade de estabelecer uma referência, pois do ponto de vista simbólico isso poderia ser contingente. Sob pena de nostálgicamente se preservar a coisa na forma da sua inacessibilidade, a diferença pura não deve ser tomada como um negativo do idêntico, mas como positivamente consubstancial ao traço.

Desse modo, vemos que essa maneira de compreender o funcionamento da linguagem e do significante não poderia ser mais avesso à compreensão de uma ontologia em um sentido clássico aristotélico que sustenta a unidade de um ser consigo mesmo, como pode ser inferido por meio do princípio dos princípios de Aristóteles, o da não-contradição. Tal princípio é definido pelo estagirita como sendo “impossível que o mesmo conjuntamente pertença e não pertença ao mesmo e segundo o mesmo” e se constituiria como “o mais cogente de todos os princípios [...]”. Pois é impossível a quem quer que seja conceber o mesmo sendo e não sendo, [...] é por natureza o princípio de todos os demais axiomas” (Aristóteles, 2024, p. 91), de onde poderiam ser derivados, portanto, todos os enunciados que constituem os predicados e as propriedades de um ser. Ainda segundo o filósofo, tal princípio poderia ser demonstrado somente por meio de uma argumentação por refutação, pela qual ele prossegue,

O princípio para todos os procedimentos desse tipo não é anuir em dizer ou que algo é ou que não é — já que não se tardaria a conceber

isso como uma petição de princípio —, mas significar algo para si próprio e para outrem. Afinal, isso é necessário se disser algo. Caso contrário, não haveria discurso por parte de alguém assim, nem dele consigo mesmo, nem dele com outro. E se alguém conceder isso haverá demonstração, pois então haverá algo definido. Mas o autor dessa demonstração não se põe a demonstrar, e sim a esperar, já que, ao suspender o discurso, põe-se a esperá-lo. E quem concordar com isso já terá concordado que algo é verdadeiro independentemente de demonstração, de modo que nem tudo se comportaria assim e não assim. Em primeiro lugar, portanto, é claro que isto é verdadeiro: que o nome significa ser ou não ser isso, de modo que nem tudo se comportaria assim e não assim. Efetivamente, se homem significar um, seja isso animal bípede. E chamo de significar um isto: se isso for homem, caso homem seja algo, isso será o ser para homem. E nenhuma diferença faz se alguém disser que significa mais de um, desde que sejam definidos, pois então se estabeleceria para cada enunciado um nome distinto. Quero dizer, por exemplo, se disser que homem significa não um, mas muitos, de um dos quais o enunciado explicativo é um só, a saber, animal bípede, restando também vários outros, mas em número definido. Nesse caso, estabelecer-se-ia um nome exclusivo para cada enunciado explicativo. Se não estabelecer, mas disser que significa infinitos, é claro que não haverá enunciado explicativo, pois não significar um é significar nada. E se os nomes não significarem, suprimir-se-á o dialogar uns com os outros e, na verdade, até consigo próprio. Pois não é logicamente possível entender nada sem entender um. E se for logicamente possível entender, pode-se estabelecer um só nome para esse fato. Fique assentado, pois, como foi dito no princípio, que o nome significa algo, isto é, significa um. Ora, então não será possível que o ser para homem signifique o não ser para homem (Aristóteles, 2024, p. 93-94).

Segundo Cassin (2013, p. 15), o procedimento adotado por Aristóteles em sua demonstração por refutação é produzido por uma série de equivalências, tomadas como evidências que se sustentam por meio de uma univocidade de sentido: “falar é dizer algo, dizer algo é significar algo, significar algo é significar algo que tem um sentido e só um, o mesmo para si e para os outros”. Desse modo a univocidade de sentido aqui seria suportada por uma biunivocidade entre uma palavra

e uma coisa. Somente uma palavra para cada coisa e somente um sentido para cada palavra. Sendo impossível, portanto, que uma mesma palavra possua significações contraditórias ou que represente diferentes coisas, simultaneamente.

Vemos que tal posição não poderia estar mais distante da compreensão lacaniana da operação do significante que se presta sempre ao equívoco e ao mal-entendido,

[...] do lado de Lacan, o sentido único, o um-sentido [*un-sens*], é um in-sentido [*in-sens*], a saber, algo privado de sentido [...]. Não há sentido que não seja equívoco, e isso se chama 'ab-senso', escapadela para forma da norma aristotélica do sentido (Cassin, 2013, p. 17).

Esse equívoco, interno ao significante, postula, portanto, que não há como compreender uma univocidade entre significante e significado, o que desmantela os princípios aristotélicos da não-contradição e da identidade.

O ser, doravante, não pode ser compreendido a partir de uma substância que remeta à sua univocidade inequívoca, mas sim a partir de sua constante relação com o significante, isto é, como um produto, como um efeito de linguagem. A esse modo de compreender o ser como um efeito discursivo, Cassin propõe o termo "logologia", substituindo, assim, o *ontos* pelo *logos*, substituindo, portanto, o ser pelo discurso para postular uma doutrina de compreensão acerca dos fundamentos.

Desse modo, o que seria da ordem de um ser passaria a ser secundário em relação aos efeitos de significante que o constituem como tal. Todas as formas de construções predicativas em relação aos seres seriam entendidas como construções discursivas, não mais como uma descrição ou uma tomada de posição em relação a uma realidade ou uma materialidade que lhe seria prévia, mas como a construção em ato da linguagem em um discurso operante que determinaria as categorias a serem investigadas.

Creio, contudo, que tal apreensão postulada por Cassin possa encontrar seus limites dentro da teoria lacaniana, pois, por mais que possamos afirmar que não exista nenhuma realidade pré-discursiva, elemento essencial para a teoria psicanalítica, isso não implica em afirmarmos que não exista nada que escape ao discurso após sua operação. Se Lacan se aproxima do estruturalismo, para se apropriar da noção de estrutura e de significante, ele também se afasta do movimento, ou talvez, se depara com seu limite, ao sustentar um sujeito que não seja entendido como puramente assujeitado à essa estrutura. Como afirma Safatle (2007, p. 42),

[...] a filiação lacaniana ao estruturalismo será absolutamente singular, pois Lacan procurará, através dela, resolver problemas sobre o reconhecimento do sujeito que nada têm a ver com o quadro estruturalista.

Assim, a radicalidade do pensamento do psicanalista se mantém em propor um sujeito como um ponto de indeterminação em sua estrutura, como um corte em sua superfície, como uma impossibilidade de ser remetida a um significante, onde se encontra o que pode ser dito de seu traço de real. Nos afirma o psicanalista em relação à essa passagem,

O real do sujeito como algo que entra no corte, o advento do sujeito no nível do corte, sua relação com algo que convém efetivamente chamar de ‘um real’, mas que não é simbolizado por nada — é disso que se trata. O ponto eletivo da relação do sujeito com o que aqui podemos chamar de seu ser puro de sujeito, eu o designo — isso talvez lhes pareça excessivo — no nível do corte, que chamamos de uma manifestação pura desse ser (Lacan, 2016, p. 426).

Mais à frente, continua esse desenvolvimento:

[...] o ser não está em nenhum outro lugar — que isso fique bem entendido — senão nos intervalos, ali onde ele é o menos significante

dos significantes, ou seja, no corte. O ser é a mesma coisa que o corte. O corte o presentifica no simbólico (Lacan, 2016, p. 437).

O sujeito é entendido assim como uma erupção do real no simbólico, o real enquanto ele se manifesta ao nível do simbólico. O sujeito é, portanto, o corte no simbólico que o presentifica como uma impossibilidade do real. Esse sujeito aparece, assim, como um furo na linguagem, como um ponto de impossibilidade para a estrutura significante e nos dá uma definição negativa de sua constituição, a qual faz desse ser um vazio, um impasse, que existe para além de qualquer simbolização possível. Nesse ponto encontramos algo do sujeito para além de qualquer discurso possível, seu lugar enquanto um furo, enquanto não-ser, falta-a-ser, des-ser — como nos remete o psicanalista com diversos de seus neologismos —, onde podemos localizar o traço real do sujeito. É, portanto, nessa hiância que estrutura o inconsciente, como vimos no começo desse texto, onde podemos localizar o ponto de indeterminação do sujeito como um impossível.

Pois bem, Safatle (2006, p. 320) propõe uma forma de pensar a ontologia desse sujeito como um vazio, como um corte na estrutura, remetendo a uma noção de negatividade,

Ontologia negativa, ou seja, ontologia pensada não mais como regime de discursividade positiva do ser enquanto ser, mas operação fundada no reconhecimento de um conceito ontológico de negação como modo de manifestação da essência. Regime que suporta a realidade daquilo que bloqueia o esgotamento do ser em uma determinação positiva.

O real, como esse ponto de impasse, de impossibilidade para a estrutura, que escapa a qualquer e a toda simbolização possível, será entendido, portanto, sempre como uma experiência em sua negatividade, como recusa de tudo aquilo que se inscreve nas construções simbólico-imaginárias, mas que não deixa de produzir efeitos, justamente por, a partir da impossibilidade que ele impõe aos outros registros, orientar suas disposições em torno de sua falta-a-ser.

É nesse ponto que Lacan anuncia sua hiância como a estrutura de seu inconsciente, onde podemos localizar o traço real do sujeito, de forma que

[...] tal *béance* [hiância] em nada invalida uma noção de ontologia que não opera mais mediante a posição da noção de substância e identidade, mas por meio exatamente da recusa da realidade essencial de tais conceitos (Safatle, 2006, p. 322).

Temos aqui uma ontologia que nega, portanto, os conceitos de substância e de identidade. Assim, o que poderia ser dito do sujeito estaria dividido, doravante, entre um efeito de significante, que só pode ser apreendido em sua negatividade, e em pura diferença, ao mesmo tempo em que se constitui como um ponto de impasse, de indeterminação na estrutura em que esses significantes se inscrevem, como seu traço de real.

3 Considerações finais

Podemos observar no ensino lacaniano que a temática acerca de uma proposição ontológica que pudesse ser aplicada à sua teorização psicanalítica ficou em aberto, não sendo plenamente desenvolvida pelo autor, fazendo com que diversos comentadores desenvolvessem diferentes noções que poderiam ser derivadas das conceitualizações do psicanalista acerca de seu entendimento em relação ao sujeito do inconsciente localizado na hiância da estrutura do inconsciente. Ao longo deste texto, pudemos elencar, brevemente, alguns pontos que atravessam o que poderia ser entendido dessa apreensão ontológica, entendendo o sujeito como dividido entre um efeito de linguagem, um efeito de significante, e, ao mesmo tempo, um ponto de indeterminação, de impossibilidade, de impasse, estabelecido no encontro com o real. Desse modo, observamos que a compreensão de uma ontologia na obra lacaniana pode ser estabelecida a partir da

decorrência dos conceitos mencionados e trabalhados pelo psicanalista, os quais se fundamentam no significante como elemento puramente vazio.

Referências

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vivianne de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. *O impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente por Lacan*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 1996.
- CASSIN, Barbara. O ab-senso ou Lacan de A a D. In: BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Não há relação sexual: duas lições sobre 'O aturdido' de Lacan*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- LACAN, Jacques. *Columbia University*. 1975. Disponível em: <https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-12-01.pdf>; Acesso em: 20 nov. 2024.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 3: as psicoses*. Trad. Alúcio Menezes. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- LACAN, Jacques. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998a.
- LACAN, Jacques. Posição do inconsciente. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998b.
- LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e a dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998c.
- LACAN, Jacques. *Encore: 1972-1973*. Trad. Analucia Teixeira Ribeiro. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 19: ...ou pior*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. *A identificação: seminário 1961-1962*. Trad. Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2021.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. UNESP, 2006.

SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007.

Considerações sobre uma práxis fundada em uma ontologia negativa

Arthur de Oliveira Xavier Ramos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.29>

1 Introdução

Se você tivesse um pouco de paciência [...] eu lhe diria que, sempre, a aspiração revolucionária tem apenas um único desfecho possível — acabar como o discurso do mestre. Isso é o que a experiência provou.

O que você aspira como revolucionário é um mestre. Você terá um.

Seminário XVII, O Averso da Psicanálise, Jacques Lacan

A relação entre psicanálise e teoria política não é sem tensões; a intervenção acima, no contexto dos protestos na França nos eventos de Maio de 68 de Lacan, em relação aos estudantes, é um exemplo clássico disso. Assim, a temática deste capítulo pode suscitar ao leitor algumas precauções iniciais. Em primeiro lugar, amarrar Jacques Lacan à teoria política poderia parecer infrutífero. Porque há sempre a suspeita, em leituras como essas, de uma redução do social ao individual, como nos lembra Stavrakakis na introdução do seu livro, *Lacan and the Political* (1999). Deveríamos lembrar que a constituição teórica a que somos tributários, por sua vez, recorre a uma modalidade de constituição subjetiva que condiciona o processo de socialização à uma alienação

¹ Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Psicanalista em formação (Centro de Estudos Freudianos). Colaborador do LATESFIP-USP no subgrupo Teoria Crítica e Psicanálise. E-mail: arthuroxr@gmail.com

perante a um outro. Nesse sentido, seria um mal uso de a psicanálise suscitar quaisquer reduções psicológicas dos fenômenos sociais, posto que o próprio sujeito é constituído, essencialmente, a partir de uma forma de laço social.

Por outro lado, pensar a teoria política a partir de considerações ontológicas — com o agravante de situá-las na psicanálise, que bem sabemos, tem uma história minimamente complicada e imprecisa com as questões de ontologia, como suscita Stavrakakis (1999, p. 79, trad. nossa) ao dizer que

A teoria lacaniana é revelada assim como uma teoria negativa, mas, ainda assim, uma teoria incapaz de escapar das armadilhas da sublimação e da ontologia, capaz apenas de deslocar, mas não de subverter a metafísica.

Pode nos fazer perguntar que tipo de vínculo possível conseguiria tornar a empreitada relevante para qualquer consideração política vinculada a uma práxis. A propósito de uma síntese argumentativa, poder-se-ia adiantar que há duas dimensões em jogo aqui. Uma é pensar a ontologia da própria psicanálise. Uma outra é pensar a psicanálise enquanto ontologia. Essa distinção se faz crucial, mas ela também não se dá sem uma torção: as duas estão implicadas uma na outra. Verificamos que a passagem entre o estatuto ontológico do inconsciente e sua dimensão ética está presente na teoria de Lacan, por exemplo. A mesma passagem é operada por um autor central para a tradição que abordaremos, Ernesto Laclau (2005) — que, aliás, admite na psicanálise uma espécie de ontologia geral — onde é impossível articular o que haveria de ético-político em sua teoria sem prestar considerações ontológicas. Ora, tem algo na lógica dessa passagem que é particularmente interessante aqui.

Afinal, seria o caso de lembrar que, para além dos reducionismos possíveis entre psicanálise e sociedade, poderíamos pensar em uma certa articulação geral da realidade social a partir das

suas falhas em se completar. Essas falhas pertencem, simultaneamente, à estrutura do sujeito — barrado — e ao Outro. O estatuto desse impossível, de uma representação total da sociedade, nos dá algumas pistas sobre o que anima o campo político.

Lacan, além de sua concepção ‘sociopolítica’ de subjetividade, propõe uma nova visão sobre o nível objetivo da realidade social, entendida como uma construção impossível, mas necessária, especialmente no que se refere à construção da identidade e da objetividade social. Nesse contexto, a teoria lacaniana revela que entender a realidade social não é o mesmo que entender o que a sociedade é, mas sim o que impede que ela seja. Esse processo de impossibilidade gera constantemente novas tentativas de construir a sociedade, o que faz surgir, repetidamente, o momento político (Stavrakakis, 1999, p. 33, trad. nossa).

Ora, nesse sentido é que considerações acerca dos usos ontológicos da psicanálise podem fornecer uma gramática interessante para a construção do político. Isso ocorre na medida em que este aparato esquece a persistência e a insistência do desejo, oferecendo poucas opções para interrogar e tematizar como o inconsciente disruptivo em ação tem implicações não apenas para a epistemologia (ou seja, a psicanálise nos oferece explicações melhores), mas também para a ontologia e o ético-político (Stavrakakis, 1999, p. 126, trad. nossa). É nesse sentido que pretendemos fazer uso do laço entre as duas temáticas.

2 Ontologia e psicanálise

Seria interessante lembrar que a história de uma ontologia na psicanálise é ela mesma problemática. Investigaremos, sem nenhuma pretensão a exaustão e, claro, deixando de lado toda uma literatura construída acerca do assunto acerca de hipóteses interpretativas possíveis sobre o estatuto ontológico do inconsciente para fazer um

breve resgate de um dos percursos possíveis nessa discussão em Lacan. Uma dessas entradas é a partir do Seminário 11, onde lemos o seguinte: “a hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la pré-ontológica” (Lacan, 1976, p. 33).

Ao se endereçar ao pedido de esclarecimento proposto por Jacques Alain Miller, a respeito da sua perspectiva ontológica, Lacan abre a terceira lição do Seminário XXI reconhecendo a pertinência da requisição:

[...] ela bateu particularmente em cheio, no sentido de que é mesmo de uma função ontológica que se trata nessa hiância, pelo que acreditei dever introduzir, como lhe sendo a mais essencial, a função do inconsciente (Lacan, 1976, p. 33).

Não é por acaso, no entanto, que Lacan passa a qualificar o debate. Isso porque o inconsciente simplesmente não atenderia aos postulados de uma ontologia. Ou seja, como ensinaria a filosofia, como uma espécie de fundamento estruturante. Aqui, pelo contrário, o inconsciente aparecerá munido de um predicado dos mais específicos. Como se o que lhe fosse próprio fosse, justamente, resistir a um enquadramento ontológico. Vejamos:

[...] insisti nesse caráter demasiado esquecido — esquecido de um modo que não deixa de ter significação — da primeira emergência do inconsciente, que o inconsciente e a repetição é de não se prestar à ontologia [...] (Lacan, 1976, p. 34).

Fariamos lembrar, para dar mais contorno a nossa definição um tanto genérica de ontologia, que na tradição filosófica, geralmente, esta concerne ao estudo daquilo que estaria, por assim dizer, na ordem do Ser (ou do seu oposto, o não ser). Assim, podemos tornar um pouco mais claro o que Lacan procura ensinar ao dotar de uma certa peculiaridade a dimensão inconsciente, distinta mesmo do traçado da ontologia. Como, por exemplo, ao dizer que, “ao que é propriamente

da ordem do inconsciente, é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado” (Lacan, 1976, p. 36).

Este hiato que informa o inconsciente na ordem do que é “não realizado”. Assim, nosso problema torna-se um pouco mais claro. Trata-se de investigar o que seria algo da ordem do “não-realizado”, ou, como também Lacan coloca, como algo “não nascido”².

Para investigar este problema, devemos dar um passo atrás. Afinal, essa discussão se inicia um pouco antes no mesmo seminário, quando Lacan começa a ensaiar o que ele entende por causalidade em relação ao inconsciente.

Ele identifica, contextualizado no trabalho de Freud, a imbricação entre três termos que aqui são cruciais para o nosso problema: a hiância, a causa e o não-realizado. Este último, afinal, dignitário da concessão do estatuto pré-ontológico ao inconsciente. Assim, apostamos, em primeiro lugar, na discussão acerca de como podemos nos orientar acerca das relações de causalidade no que se refere a função do inconsciente. Porque, como já vimos, o inconsciente, marcado mesmo por essa “hiância”, conclama uma causa. Como vemos em Lacan (1964, p. 27, grifo nosso),

Ao contrário, cada vez que falamos de causa, há sempre algo de anti conceitual, de indefinido. As fases da lua são a causa das marés — quanto a isto, é claro, sabemos nesse momento que a palavra causa está bem empregada. Ou ainda, os miasmas são a causa da febre — isto, também, não quer dizer nada, há um buraco, e algo que vem oscilar no intervalo. Em suma, *só existe causa para o que manca*.

E o que ele tem em mente aqui, nos parece, é ilustrar como apesar de ser possível postular uma relação de causa e efeito entre os dois elementos, é impossível determinar, exatamente, de que maneira isto ocorreu. Ou seja, a passagem entre a causa e o efeito é justamente

² O inconsciente, primeiro, se manifesta para nós como algo que fica em espera na área, eu diria algo de não-nascido (Lacan, 1964, p. 28).

marcada por uma certa opacidade, ou mesmo, claudicamento, e é isto que Lacan quer dizer por “algo que manca”.

Já é seguro dizer que o inconsciente, marcado por esta estrutura de hiância — conforme Freud descobrira, ao se ver rodeado de tropeços³ que sinalizavam a presença de algo mais — é tributário de uma causalidade. Como estamos lentamente internalizando, a causalidade aqui se vincula àquilo que possui uma estrutura descontínua, justamente aquela do inconsciente.

Vejamus como melhor sintetizá-la. Lacan, neste mesmo seminário, aposta que a solução dessa questão da causalidade se encontraria em Immanuel Kant. O fundamento real, para Kant, carregaria justamente a compreensão de que algo pode se seguir de outro, porém, em uma relação onde a consequência ou o predicado não são discerníveis como contidos na identidade de um e outro. Em outras palavras, quando observamos uma causalidade entre termos que, até onde alcança nossa razão, são incomensuráveis entre si, no que diz respeito a sua identidade.

Lacan insiste que esta noção de um conceito indecomponível que visa formalizar a relação causal entre um fundamento real e sua consequência é adequada para determinar a especificidade da causalidade que opera no inconsciente, uma causalidade que estabeleceria relações de necessidade entre termos descontínuos (Safatle, 2006, p. 15).

Assim, para entender mais a fundo a hiância enquanto atributo do inconsciente, precisamos entendê-la como fundamentada acima: aquilo que é capaz de estabelecer uma relação de causalidade, mesmo que seja fundamentalmente outra em relação aquilo que produz seus

³ No sonho, no ato falho, no chiste — o que é que chama atenção primeiro? É o modo de tropeço pelo qual eles aparecem [...] Freud fica siderado por esses fenômenos, e é neles que vai procurar o inconsciente. [...] O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se, se apresenta como um achado. É assim, de começo, que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente (Lacan, 1964, p. 30).

efeitos. É útil lembrar que dessa forma, procuramos postular a causa como aquilo que, de alguma forma, se coloca em oposição à lei. Como ele mesmo diz, “Ela se distingue do que há de determinante numa cadeia, dizendo melhor, da lei” (Lacan, 1976, p. 27).

O que seria essa distinção fundamental? É que a lei nos permite derivar de forma adequada e contínua seu nexos causal, enquanto que na causa o que temos de essencial é uma espécie de ruptura. Esta ruptura, presente nas relações de causalidade investigada aqui, já teríamos em Freud como marca maior destas produções do inconsciente.

Lacan (1964, p. 28) nos demonstra tê-lo feito, quando diz que “A Etiologia das Neuroses — e o que é que ele acha no buraco, na fenda, na hiância característica da causa? Algo que é da ordem do não-realizado”. Nesse sentido, ao buscarmos referências ao texto freudiano e seus comentários, podemos encontrar a segurança de uma explicação clara na seguinte passagem:

Em sua busca da etiologia das neuroses, Freud depara-se com esse hiato, na medida em que a causação de uma neurose exige dois tempos *sem que se possa exatamente formular o que os liga e como se entrecruzam*. Trata-se de uma estrutura na qual um segundo tempo cria um primeiro. *Não há dedutibilidade, e sim ruptura, entre eles*. A passagem de um tempo a outro é irracional, limite, um ponto da série que não é positividade contável, mas negatividade incomensurável. Algo que só é discernível como buraco, hiato (quando a gente se dá conta, passou-se de um tempo ao outro). No caso Emma (1895), isso fica claro: há duas cenas; duas cenas são necessárias para originar um trauma; a segunda significando retroativamente a primeira. Um momento segundo que funda retroativamente o primeiro momento, “desencadeando” (produzindo?) o que (jamais) esteve lá (Costa-Moura, 2006, np).

Assim, já um pouco familiarizados com esta descontinuidade característica do inconsciente, podemos buscar outros dos seus rastros já na teoria freudiana, para ampliar o nosso leque de exemplos e

lembrar da passagem em que Lacan estabelece a figura do “umbigo dos sonhos” de Freud como este ponto de descontinuidade.⁴ Essa discussão é o suficiente para começar a nos situar no que seriam apostas acerca do estatuto evidentemente descontínuo (marca do Real) e, nesse sentido absolutamente resistente a qualquer tentativa de estruturação pretensamente totalizante. Ora, apostamos que algo similar se passa no plano político.

3 Psicanálise como ontologia política

Para introduzir nossa proposta de recorte em psicanálise na teoria política, é necessário contextualizar um pouco o marco teórico no qual apostamos. Poderíamos puxar um pouco para o debate um autor contemporâneo, o greco-britânico Yannis Stavrakakis, filiado à corrente teórica da Escola do Discurso do argentino Ernesto Laclau. Stavrakakis é um continuador da teoria de Laclau, mas que adiciona uma ênfase particular na sua interlocução com Lacan e suas críticas ajudaram Laclau, por muitas vezes, a clarear pressupostos psicanalíticos que em alguns de seus trabalhos estavam apenas implícitos.

Um exemplo é a interlocução dos dois acerca de um déficit do conceito de gozo na teoria de Laclau em favor do regime discursivo. As críticas receberam a seguinte consideração do argentino:

Voltemos à principal crítica de Glynos e Stavrakakis, que diz respeito à ênfase unilateral que eu supostamente teria dado ao discursivo em detrimento do gozo. Minha resposta é que, por discurso, eu entendo um complexo relacional do qual o gozo é um elemento constitutivo. [...] O gozo resulta da experiência de satisfação/descontentamento que se cristaliza no sintoma. [...] A linguagem em si não pode funcionar

⁴ [...] umbigo dos sonhos, escreve ele para lhe designar, em último termo, o centro incógnito — que não é mesmo outra coisa, como o próprio umbigo anatômico que o representa, senão essa hiância de que falamos (Lacan, 1964, p. 28).

sem a cathexis [...] É essa sequência de momentos estruturais/relacionais que eu chamo de discurso. [...] Seria absurdo que criticássemos o dualismo palavras/ações, mas que, no entanto, excluíssemos os afetos desses complexos relacionais. [...] Além disso, algumas das categorias que eu emprego, como “investimento radical”, seriam incompreensíveis sem a noção de gozo (Laclau, 2003, p. 283).

Portanto, a vantagem de tensionar Stavrakakis em relação à teoria laclauiana é tocar brevemente algumas relações possíveis entre as formulações da ontologia lacaniana, que é largamente compreendida como uma ontologia negativa, em suas contribuições particulares para uma práxis política. Afinal, vale levantar o questionamento, inclusive, de quão necessário seria tecer considerações ontológicas sobre a obra de Lacan em relação ao seu impacto para a crítica política.

Nesse sentido, acreditamos que teorizar a ontologia de Lacan é não apenas necessário, como facilita certas articulações práticas. Afinal, se as problematizações metapsicológicas em Freud estão ancoradas em problemas vinculados aos conceitos de afeto e libido, Lacan apontará para reconstruções que estão vinculadas a figuras do negativo, apontando para os limites e inconsistências que marcam a presença do Real, como vimos mais extensivamente na seção anterior, bem como a presença de um campo de satisfações que escapa a cálculos utilitários, ao postular o conceito de gozo. E esses pressupostos, se bem admitidos, levam logicamente a consequências para a teoria política.

Por isso, articular a ontologia negativa, nesse caso a partir de Stavrakakis e Laclau, é um passo essencial para a formulação das suas considerações sobre o político. Esse caminho levará a uma articulação breve no percurso que ele mesmo ajuda a traçar ao amarrar ontologia negativa, real e gozo. Em Laclau, o que se opera é uma espécie de curto-circuito do plano ontológico e do plano ôntico. Curiosamente próximo ao salto argumentativo entre o estatuto ontológico do inconsciente e suas implicações éticas.

Nesse sentido, afinal, é que o eixo paradigmático da sua teoria do populismo conseguiu deixar marcas indeléveis na teoria política. Isso porque, em resumo, os teóricos que articulavam o populismo até aquele ponto se concentravam em criar uma série de critérios — vinculados, inclusive, ao marco liberal das instituições europeias — e inseriram marcadores empíricos que, preenchidos, ajudavam a situar determinado regime ou líder político como dentro da esfera populista ou fora dela.

Desse modo, era uma análise que em larga medida se atinha a um certo paradigma da racionalidade. Ernesto Laclau, por outro lado, teoriza a partir de certos excessos ou rupturas da racionalidade, levando em consideração pressupostos extraídos da psicanálise e funda uma estrutura de análise do populismo que se desloca do eixo empírico ou ôntico e começa a construí-la à partir de um eixo ontológico.

Esse eixo ontológico, no contexto pós-estruturalista, será situado em larga medida no reconhecimento de uma certa negatividade presente no eixo das estruturas sociais. Para Laclau, é essa ausência de fundamento que possibilita investimentos parciais que alimentem de significado os processos políticos, costurando-os ao redor dessa falta. Reconsiderar a leitura do populismo a partir da influência da psicanálise permite uma integração da dimensão dos afetos não só como parte de uma operação política particular, mas como inerente à gramática política.

Portanto, em Laclau, o que se opera é uma espécie de curto-circuito do plano ontológico e do plano ôntico, curiosamente próximo ao salto argumentativo entre o estatuto ontológico do inconsciente e suas implicações éticas. Aqui, podemos começar a esboçar as aproximações que Stavrakakis traz para o debate. Ele nos lembrará astutamente que o mundo social, para se manter coeso, precisa articular um processo de imaginarização dessa falta primordial. Ou seja, essa profunda ausência de fundamento deve ser tamponada com

um investimento radical, que constitua uma espécie de centro para articular o campo de significado. Esse gesto é outra forma de dizer que elevamos o objeto a dignidade da Coisa, ou seja, uma outra forma de elevar o contingente ao status da necessidade. Aqui, é claro, é onde se costumam articular os paralelos entre fantasia e ideologia.

Mas, talvez de uma forma ainda mais pertinente, poderíamos chamar atenção aqui para o conceito de gozo. Poderíamos pensar que, se em Freud, construímos uma tensão constante entre libido e pulsão de morte a partir de certa leitura, Lacan nos ajuda a mostrar o vínculo indissociável entre essas forças de agregação e desagregação. O gozo, nesse sentido, tem uma espécie de dupla face: cada experiência de satisfação se revela como absolutamente parcial. Parcialidade essa que aponta, inexoravelmente, para uma falta, ou, um gozo perdido. É claro, nessa dialética entre falta e desejo, supomos ao Outro a detenção deste gozo total, que foi subtraído. É essa, justamente, uma forma de articular o matema da fantasia — que devemos lembrar, é uma fórmula do impulso à completude.

É essa estrutura que podemos transpor para um repertório de uma certa gramática política, defendida por Laclau e Stavrakakis. Afinal, é assim que formulamos identidades políticas. A partir de uma crise de sentido, devido, por exemplo, a desorganização causada por um golpe militar — como nos lembra Daniel de Mendonça ao articular o exemplo do movimento *Diretas Já* como exemplo de significante vazio para Ernesto Laclau (Mendonça, 2012) — a articulação de demandas insatisfeitas de atores sociais absolutamente heterogêneos entre si é possível porque é justamente a partir do registro da incompletude, da insatisfação que se podem construir identidades políticas. O que nos leva a perceber que, de certa forma, essas não estão dadas e são construídas a partir de processos de articulação e investimento (Laclau, 1994).

Estas, naturalmente, se aglutinam em torno de um objeto como qualquer outro, mas que temporariamente é eleito como nexos redentor

dessas demandas e, portanto, faz às vezes de objeto *a* — seja um partido, uma espécie de líder, um movimento, e, é claro, supõem um Outro antagonico. Em Laclau, essa suposição — que em teorias como a de Carl Schmitt, vemos sob a figura do inimigo — tem duas articulações possíveis. Uma, imaginária, é o conceito de antagonismo: esse Outro é reificado em um adversário político (Stavrakakis, 1999). E a outra, mais próxima do conceito de Real em Lacan, aponta para o que Laclau chama de deslocamento: ou seja, um curto-circuito no campo do sentido, a falência de um determinado regime de significação que, com toda sua negatividade, tem que ser indexado positivamente (e de forma precária) em uma nova ordem, a partir dos processos que acabamos de descrever (Stavrakakis, 2007).

Vemos um elo indissociável, portanto, entre o encontro traumático com um Real desorganizador que tensiona no limite o campo da significação, bem como, ao mesmo tempo, uma aposta em uma leitura ontológica para o estabelecimento de novas identidades políticas. Nesse sentido, parafraseando Stavrakakis, para analisar como as hegemonias se mantêm, como as identificações se solidificam e como os discursos políticos podem perdurar — impactando a mudança social, seja impedindo-a ou promovendo-a — é essencial considerar a forma e a força, a estruturação simbólica e o gozo presente nessas articulações.

4 Considerações finais

A proposta dessa contribuição visa, acima de tudo, um resgate breve e a introdução de uma preocupação ontológica no interior do debate entre psicanálise e política, à partir de um marco teórico bem delimitado, vinculado a Escola do Discurso e, portanto, se situando centralmente em Yannis Stavrakakis e Ernesto Laclau. Nesse sentido, é apenas umas muitas entradas possíveis no debate e que certamente prezou mais por um breve apanhado conceitual das origens da

discussão na obra do próprio Jacques Lacan do que uma discussão em relação aos desenvolvimentos posteriores das hipóteses possíveis para se dar com a questão da ontologia. Há um trabalho bem consolidado acerca desse debate, organizado por autoras e autores como Monique David-Ménard (2004), Slavoj Žižek (2016), Vladimir Safatle (2006), Christian Dunker (2007). Assim, trata-se aqui, acima de tudo, do desenvolvimento de certos ângulos muito particulares de leitura do autor.

Por isso, para além de trazer novidades acerca da matéria, pretende-se arriscar muito mais em uma hipótese de investigação e de problemas que aposta em articular estas duas dimensões: a ontologia no interior da psicanálise e a psicanálise enquanto uma forma de ontologia para o político para, no desenrolar de pesquisas futuras, verificar a fertilidade deste imbricamento.

Referências

- COSTA-MOURA, Fernanda. O inconsciente entre a causa e o que ela afeta. In: *Psyche*, v. 10, n. 19, 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382006000300006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 20 nov. 2024.
- DUNKER, C. I. L. Ontologia Negativa em Psicanálise: entre Ética e Epistemologia. In: *Revista Discurso*, v. 36, 2007.
- KANT, Immanuel. *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. [1763].
- LACAN, Jacques. *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise (1964)*. Livro 11. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- LACLAU, Ernesto. *The Making of Political Identities*. London: Verso, 1994.
- MÉNARD, Monique D. A negação como saída da ontologia. In: IANNINI, G. *et al.* (Orgs.). *O tempo, o objeto e o avesso*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

- MENDONÇA, D. de. Como olhar “o político” a partir da teoria do discurso. In: *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/1533>. Acesso em: 20 nov. 2024.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Unesp, 2006.
- STAVRAKAKIS, Y. *Lacan & the Political*. Londres: Routledge, 1999.
- STAVRAKAKIS, Y. *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Albany: Edinburgh University Press, 2007. (SUNY series in psychoanalysis and culture).
- STAVRAKAKIS, Y. *Routledge Handbook of Psychoanalytic Political Theory*. Routledge, 2021.
- ZIZEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad. Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2016.

Entre 0 e 1: significativo, conjunto e inexistência na construção do simbólico em Jacques Lacan

Izabela Loner¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.134.30>

No nono ano de seu seminário, Jacques Lacan introduziu uma novidade em sua definição do significativo que acarretou uma mudança no campo da linguagem no qual operava seu ensino, bem como no simbólico coextensivo a este campo, a saber, a introdução do *traço unário*. A incorporação desta noção negou ao significativo qualquer identidade e unidade, dado que, com ela, sua consistência, seu modo de determinação e seu regime de negatividade mudaram, passando daquilo que é determinado e localizado por ser “o que todos os outros não são”, para ser “diferença pura” (aula de 29/11/1961). Ao interiorizar a diferença, o significativo não mais se fecha em uma unidade que, só em um segundo momento, se relaciona positivamente com outras unidades, mas passa a ser um elemento que não se identifica nem a si mesmo².

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

E-mail: izabelalonersantana@gmail.com

A pesquisa que permitiu a realização deste capítulo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), nº do processo 2022/00120-5.

² Para mais detalhes sobre a mudança introduzida pelo traço unário na definição do significativo, ver Santana e Perez (2024).

Isto foi apresentado a partir da história dos bastões na contagem da caça designando a repetição do aparentemente idêntico que se diferencia, não qualitativamente, mas pela serialidade (aula de 28/02/1962). Esse esvaziamento do significante e a primazia de seu caráter contável permitiram que Lacan estabelecesse relações entre sua teoria do significante e a teoria dos conjuntos: através do traço, pode-se tomar o significante como “um elemento dos conjuntos”, dado que nesta teoria não juntamos elementos pelo predicado, mas tomamos o elemento como uma unidade vazia a ser operacionalizada, o que permite “somar trapos com guardanapos, pêras e cenouras, e assim por diante” (aula de 06/12/1961).

Se tais referências aparecem no *Seminário 9*, é apenas no *Seminário 12*, após uma incursão mais detalhada em Frege e no que chamou de “lógica significante”, que Lacan delas extraiu as consequências não só ao elemento mínimo (significante de linguístico à lógico, de modelado e isolado a partir do signo para a tensão elemento-conjunto), mas também ao campo languageiro e ao simbólico a partir das intervenções de Yves Duroux e Jacques-Alain Miller nas aulas dos dias 27/01/1965 e 24/02/1965 respectivamente, o que voltou a ser trabalhado nos *Seminários 19* e *20* por François Recanati que retomou mais diretamente as relações entre a teoria dos conjuntos e o significante — aulas de 14/07/1972, 12/12/1972 e 10/04/1973.

Podemos compreender essas consequências a partir da seguinte mudança: se o funcionamento linguístico-antropológico do significante permitiu que Lacan construísse, nos anos 1950, um sistema languageiro todo simbólico; com sua redefinição como diferença, passou a interferir nesse sistema simbólico também o real, não mais como um externo absoluto, separado e negado a qualquer ponto intrassistêmico, um inefável que o simbólico não pôde colonizar, mas como um limite do sistema interno ao próprio sistema.

Assim, a partir de tais referências, utiliza-se a gênese lógica do número para discutir não a série de números inteiros, como em Frege,

mas o autodesdobramento simbólico a partir da inexistência como fundamento; a possibilidade de repetição da inconsistência (que encontramos nos seminários como “mesmidade da diferença”) e a emergência do contável determinado não apenas pelas leis simbólicas, mas também pelo real, o que realoca a necessidade simbólica inserindo em sua constituição a contingência.

Usar a lógica-matemática para pensar o simbólico tornou-se interessante pois ela coloca no início e na fundação da contagem não um elemento idêntico e unificado em si mesmo, mas um elemento contraditório, não idêntico a si mesmo ou a qualquer objeto e que, mesmo assim, é conceituado e nisso passa de um vazio a algo nomeado, a saber, o zero.³ A nomeação do impossível como 0 permite que ele seja contado como um elemento, abrindo a contagem. Se ao lógico importava a contradição no início, a Lacan importou a possibilidade de simbolizar esse impossível e mantê-lo na contagem sem fazê-la ruir.

Postulando que nada há antes do significante, podemos compreender que sua emergência não se dá por qualquer imposição de um ente exterior ao simbólico, mas pela própria ultrapassagem contingente da inexistência.⁴ Esta, ao ser ultrapassada, passa a ser contada, o que só é percebido em um *só depois* retroativo da repetição: se há contagem, se há série (de números ou significantes) — isto é, se o

³ Na rede de identidades entre objeto, conceitos e número que constitui a concepção fregeana, “a qualquer conceito sob o qual não recai nenhum objeto, a este conceito será atribuído o número zero. Dito de outro modo, o zero se define pela contradição lógica que é a garantia da não-existência do objeto” (aula de 27/01/1962). O zero, ao não ter qualquer extensão ou objeto que se identifique a ele, não é idêntico a si mesmo, é “diferente de si mesmo” sendo, assim, contraditório (Frege, 1974, §74)

⁴ Isso pois neste texto já estamos trabalhando os anos 1960 do ensino lacaniano, após o abandono dos “significantes transcendentais”, do nome-do-pai e do falo como “significantes dos significantes”, garantias extrassimbólicas que promulgavam a lei simbólica, a universalidade e a necessidade desta (cf. Chiesa, 2007, p. 108); virada que podemos localizar tanto no texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, quanto no *Seminário 6*, dado que são nestes que Lacan apresenta a impossibilidade de um Outro do Outro, bem como os paradoxos que derivam disso.

simbólico existe — e ela não recorre a qualquer fundamento, houve um “momento” contingente no qual o que não é foi contado. Recorrendo à teoria dos conjuntos, o que não existe deixou de ser considerado como elemento inexistente e passou a ser considerado como um conjunto sem elementos, um conjunto vazio; um significante que passa a participar da cadeia ao marcar a própria inexistência que há, o fato de que nada há antes de tal marcação.

O que passamos a considerar como um elemento não é uma unidade dada e idêntica a si, mas a contradição, a impossibilidade que é um conceito sem extensão, um conjunto vazio que, por conta das propriedades de tudo aquilo que é contável, se torna elemento de outro conjunto mais amplo. Nisso é importante pontuar que embora tenha sido “ultrapassada”, a contradição não se resolve, não é supressumida ou retorna a uma unidade mais elevada, complexa, mas subsiste como elemento não-identitário e não-unitário no novo conjunto.⁵ O zero marca a inexistência, a nomeia, fazendo-a um elemento a ser contado, considerando-a um número sem qualquer extensão, contraditório pois não se identifica a qualquer objeto e nem a si mesma. Com isso, temos um elemento contraditório-conjunto vazio de elementos que passa a ser considerado como um conjunto que tem um elemento, o conjunto vazio. Elemento que passa a ser tomado como conjunto que, a partir de

⁵ Aqui, e em toda a exposição que se segue, devemos ter em mente algumas propriedades apresentadas pela teoria dos conjuntos, como a constante passagem de elemento a conjunto e o fato de que cada conjunto pode ser considerado elemento de outro mais vasto. No seminário, Lacan tratou disso com mais atenção ao discutir o par ordenado no décimo sexto ano de ensino. Mesmo que seja apenas um elemento, cada elemento pode ser considerado um conjunto pois sempre estará acompanhado do conjunto vazio, o qual pode ser extraído como subconjunto de todo conjunto e que, por isso, nunca permite a existência de uma extensão de conjunto com apenas um elemento, sempre haverá pelo menos dois, um elemento qualquer e o conjunto vazio que o acompanha. Nisso podemos melhor compreender como a inexistência é ultrapassada sem deixar o espaço lógico e como o conjunto vazio arrasta a contagem: a extensão de cada conjunto sempre terá um *elemento a mais* para ser extraído, levando imediatamente a outro conjunto.

um conjunto mais amplo, podemos tomar como elemento e assim por diante⁶.

Se o 0 traz um equívoco, uma duplicidade no fundamento da contagem, tal equívoco, ou bifidade como diria Lacan, gera e está também no 1: o *um da inexistência* (inexistência contada, conjunto vazio como um elemento) e o *1 da contagem* (nome do conjunto que toma o zero como elemento), distinguindo assim elemento do conjunto nomeado 1. Isso pois a *suposta* unidade que vemos emergir a partir do 0 não nomeia uma unidade dada, um conjunto com um elemento ou um objeto na extensão, mas a possibilidade de simbolizar, considerar, contar a impossibilidade do início. Ele tem em sua extensão um elemento, mas tal elemento é uma irresolução, uma indeterminabilidade, o conjunto vazio.

Contamos a negatividade do início que a cada vez reaparece, constituindo uma representação do próprio limite do sistema de representação (a contagem/o simbólico) a cada representação/nomeação (número/significante). O conjunto vazio extraível como subconjunto sempre vai adicionando esse *um elemento a mais* no conjunto que forma, essa contradição contada que arrasta a sucessão, que dá seguimento à contagem levando sempre a ampliar o conjunto, passar a outro conjunto. Assim, foi “ao interrogar o número inteiro, ao tentar fazer sua gênese lógica, que Frege foi levado a nada menos do que basear o número 1 no conceito de inexistência” (aula de 19/01/1972) e, citando Lacan no resumo do *Seminário 19*, se o lógico “gerou o 1 do conjunto vazio”, nisso instaurou também que “0 e 1 são 2” (2012, p. 231), mesmo não sendo duas unidades, temos dois elementos: o inexistente conceituado que ao ser contado gera o 1 que juntado ao 0 da nomeação, contam dois elementos.

⁶ “Em termos conjuntistas, isso poderia se escrever: 0 é o número que vem para \emptyset (‘diferente de si próprio’); 1 é o número que vem para $\{0\}$, ou $\{\emptyset\}$ (‘igual a 0’); 2 é o número que vem para $\{0,1\}$, ou $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ (‘igual a 0 ou 1’); 3 é o número que vem para $\{0,1,2\}$, $\{\emptyset, \{\emptyset\}$, $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ (‘igual a 0, 1 ou 2’), e assim por diante” (Rona, 2010, p. 136).

Isso não deve ser confundido com a abertura de uma série de multiplicidades ao infinito, mas uma contagem que se apoia na inexistência. Em cada nomeação/totalização (número, conjunto) insiste o que nela não pode ser totalizado, o que fica fora do nomeável e nisso podemos pontuar que o que se passa entre 0 e 1 não é a multiplicidade ou a unidade, mas a repetição da contradição/impossibilidade primeira — o conjunto vazio sempre passível de extração. Há um infinito impeditivo que é “ultrapassado” pela ambiguidade elemento-conjunto, mas que insiste como impossível de ser completamente simbolizado (nomeado, articulado, fechado como unidade idêntica a si mesma).

Isso, pois, o elemento que se passa a contar não é uma unidade replicável, mas a nomeação do impossível, do limite da própria contagem e no 2 só se reproduz/repete a indeterminação do zero, tornando infinita a *tentativa* de totalização, de unificação e nomeação identitária impossível. Temos, assim, o fato de que não há nada no início que sirva como ponto de fundação, garantia ou correção, não há qualquer grande Um, ser, objeto, ente que dite a ordem e a contagem, mas uma passagem contingente pela ambiguidade que *só depois* adquire o caráter necessário de uma lei.

Da internalização da negatividade, da definição do significante como pura diferença a partir do traço, uma série de transformações colocam-se em marcha no ensino: se o elemento mínimo de estruturação da cadeia é marcado pela inconsistência, não sendo promulgado por algo, mas ultrapassando a inexistência, o conjunto desses elementos e o universo deles (como o universo simbólico ou do discurso, como tratados nos *Seminários 14 e 2*, respectivamente) também o será. O real como impossibilidade não fica externo ou marca apenas um ponto marginal do sistema significante todo simbólico, mas está em sua fundação e em cada parte sua, definindo-o como incompleto — e não por haver uma diversidade empírica infinita a ser

recoberta simbolicamente (nomeada, referenciada), mas pela natureza da própria contagem não permitir fechar-se em um todo.

Nisso, podemos ver que as leis lógicas (a lei simbólica) são postas a partir da impossibilidade e sob o signo da contingência; i.e., temos tal arranjo, mas *poderia* ser de outra forma e nada impede que *seja* de outra, pois não há qualquer ponto transcendente de normatização (significante transcendental, por exemplo). Consequência: o simbólico não tem fundamento, nem garantia, nem consistência e nada do que nele se produz o tem.

O significante é o conjunto, o 1 que tem como elemento unitário o conjunto vazio e, por isso, é inconsistente e sempre sozinho. O suposto 2 que viria com ele fazer par, o *outro* significante que lhe daria esteio e garantia, lhe é inacessível, pois ao ser postulado, mostra-se apenas como uma tentativa de totalização, tão inconsistente quanto o próprio 1. E essa impossibilidade não se dá apenas *entre* eles, mas na instituição mesma de cada um deles — a diferença fora interiorizada. Falar do significante, não é mais falar de um sistema, nem de uma série de unidades, mas de conjuntos inconsistentes que se totalizam e desmoronam infinitamente em série. Como bem resumiu François Recanatì, em uma intervenção no *Seminário 20*,

A passagem de um conjunto ao conjunto de suas partes é, pois, a debandada de todo todo. Mas essa debandada toma formas singulares, pois ela só ocorre, essa dispersão só se produz para formar um novo todo, para se esmagar outra vez imediatamente num novo todo, isto é, para que aquilo que se dispersa se reconsolide, mas de um modo que não volte ao ponto de partida e, seguindo uma progressão, se consolide em outra coisa que, dessa vez, forme um conjunto mais vasto. Talvez, em última análise, a vitória seja da dispersão, [...] se verdadeiramente esse conjunto é constituído de todos esses 'todos' como de suas partes, então ele tem o mesmo destino, ou seja, ele mesmo pode se fracionar, o que implica que esses 'todos' nunca poderão se totalizar. Senão isso seria outra coisa e não o conjunto de suas partes, outra coisa diferente do que se conhece de uma totalização ou de um esmagamento possíveis. Vê-se que as rupturas

de conjunto conduzem à constituição de novos conjuntos, ao esmagamento, e esses novos conjuntos tendem, também eles, a uma ruptura, o que permite dizer que, em última instância [...] tudo é uma questão de ritmo. Num nível um tanto geral, só há sistema se há ruptura [...] (aula de 12/12/72).

Só há simbólico limitado internamente. A linguagem não é mais toda recoberta por ele, não por haver algo dela que não seja simbolizável, mas exatamente pela contingência de toda simbolização — e o real é isto. Nisso, nenhuma unidade se faz, muito menos uma sequência delas. No amálgama simbólico-imaginário, *aparece*, porém, o 2, o suposto dual que, sublinho, não é composto de unidades somadas ou da alteridade de qualquer unidade primeira, mas sim de inexistência e de sua ultrapassagem; de *tentativas* de 1, de conjuntos que *esmagam* a impossibilidade na totalização, mesmo que por um instante, antes de abri-la novamente.

Por isso, o que *aparece* no campo do sentido, é a binaridade significante, sua positividade que expressa a ambiguidade de cada conjunto-elemento simbolizando-a, inscrevendo-a; a presença da ausência, a falta que *parece* desconhecer o impossível, que *parece* funcionar em uma diferenciabilidade intrassistêmica opositiva infinita, mas que, se olhada pelo código, matematicamente, é a impossibilidade, a inconsistência de elemento. Pois no lugar que deveria estar o 2, o Outro que daria consistência ao Um, há outro 1 que tem como extensão um elemento que é conjunto vazio.

O conjunto vazio que leva ao 2, ao 3, etc., como significante, não emerge para dar uma alteridade ao 1, nem consistência em sua saída do zero, mas é o índice da repetição sempre falha de totalização, a sempre denúncia da inconsistência no conjunto.

Assim, vemos diferenciarem-se, principalmente com as intervenções de Recanati no seminário, dois níveis de análise: um do código e outro do sentido, um matemático-formal e outro semântico. Se olharmos ao semântico, poderemos ver o 2 aparecendo, mas se

olharmos com as ferramentas lógico-matemáticas, poderemos ver a consistência desses dois elementos e ver que, na verdade, embora imaginariamente contados como dois, nenhum deles chegou nem ao 1. Nesta relação entre “níveis”,

[...] do ponto de vista do próprio necessário, isto é, do significante, nada é mais contingente, nada é mais supletivo do que a própria significação. Do ponto de vista da necessidade intrínseca do significante [e de sua materialidade], a significação é mesmo impossível, ou seja, ela não tem relação alguma com a razão interna do significante. Mas essa impossibilidade se realiza mesmo assim (Recanati, aula de 10/04/1973).

Isso, pois, “a partir do momento em que esses significantes têm efeitos de significado, eles são obrigados a estender sua existência a outros lugares” (Recanati, aula de 10/04/1973), têm como efeito uma dimensão semântica, imaginariamente consistida, pois não há código puro, criado e funcionante no vácuo. Mas, apesar disso, não devemos nos enganar quanto ao seu estatuto, são inconsistentes e o suposto universo que criam também o é. O simbólico não pode ser tomado como uma ordem de determinação total, mas uma ordem de determinação contingente; ao modificarmos sua instauração, modificamos sua consistência de maneira geral.

Dar esse tratamento lógico-matemático à linguagem, iniciando sua interrogação por seu elemento mínimo, o significante, e perseguindo seu autodesdobramento a partir de sua inconsistência, de seu fundamento paradoxal, nos leva a pensar uma outra tecitura ao campo que estrutura e sustenta a experiência falante e os saberes e discursos sobre ela. Isso nos avisa que a passagem do natural ao simbólico linguístico-antropológico não foi suficiente, pois enquanto trabalharmos desconhecendo a inconsistência e a contingência simbólica, o real que a atravessa, ainda estaremos amparados por uma

espécie de miragem de garantia e fundamento⁷, como se a linguagem permitisse uma ordem de determinação como a natureza outrora permitiu. Trocando apenas uma natureza por outra, retornando à metafísica e à normatividade de que tanto tentamos fugir.

Referências

- BARNARD, Suzanne; FUNK, Bruce (Org.). *Reading Seminar XX: Lacan's major work on love, knowledge, and feminine sexuality*. Albany: State University of New York, 2002.
- CARDOSO, Maurício D'escragnolle. Lacan e Frege: sobre o conceito de Um. In: *Psicol*, n. 21, v. 1, 2010a.
- CARDOSO, Mauricio D'escragnolle. *Lacan, Russell, Koyré e os paradoxos da autorreferência*. II Congresso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología; XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2010b.
- CHIESA, Lorenzo. *Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- CHIESA, Lorenzo. *The not-two: logic and God in Lacan*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- FREGE, Gottlob. Os Fundamentos da Aritmética. In: *Coleção Os Pensadores vol. XXXVI*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- LACAN, Jacques. *Encore: 1972-1973*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.
- LACAN, Jacques. *Les Séminaires: Livres I – XXV*. Staferla. Disponível em: <http://staferla.free.fr/>.

⁷ O que se mostra um problema interno ao próprio ensino lacaniano que buscava, desde seu primeiro momento nos anos 1950, uma autonomia simbólica, a independência do funcionamento da cadeia significante em relação a qualquer sujeito, consciência, Deus veraz, natureza para fugir de qualquer determinação extrassimbólica, dos caminhos organicistas, substancialistas, realistas, individualistas e reducionistas (cf. Silveira, 2007, p. 15-16) nos quais tinha recaído a psicanálise, uma aposta estruturalista por excelência.

- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- LACAN, Jacques. *Problemas cruciais para a psicanálise*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.
- RONA, Paulo Marcos. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.
- SANTANA, Izabela; PEREZ, Daniel. From Element to Structure: changes in Jacques Lacan's theory of the signifier based on the unary trait. In: *Critical Hermeneutics*, v. 8, n. 2, 2024.
- SILVEIRA, Léa. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese (Doutorado em Filosofia) – UFSCAR. São Carlos, 2007.
- ZUPANČIČ, Alenka. *O que é sexo?* Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

Índice remissivo

A

Abismo, 159, 360, 361, 362, 368
Abordagem, 22, 23, 36, 185, 186, 192, 194, 229, 244, 281, 330, 332, 336
Adoecimento, 34, 55, 57, 60, 62, 63, 79, 99, 333
Afeto, 24, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 95, 100, 101, 229, 232, 299,
391, 392
Alienação, 383
Alteridade, 69, 70, 109, 263, 334, 337, 339, 404
Ambivalência, 109, 110, 202, 232, 266
Amor, 62, 107, 108, 111, 200, 202, 204, 231, 232, 233, 234, 242, 243, 259, 262, 229,
330, 331, 333, 334, 337, 338, 339, 358, 359
Analista, 38, 51, 60, 122, 140, 148, 251, 332, 359, 367
Angústia, 70, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 112, 140, 146, 147, 149, 186, 187,
193, 194, 203, 240, 244, 246
Autonomia, 31, 131, 134, 135, 136, 170, 174, 176, 229, 302, 309, 334, 406

B

Branquitude, 255, 256, 261, 262, 263, 264
Brasil, 19, 25, 65, 70, 255, 256, 257, 260, 261, 262, 263, 264, 266

C

Castração, 72, 147, 201, 208, 243, 244, 245, 246, 250, 258, 259, 260, 351, 358, 359,
362
Causalidade, 61, 130, 134, 337, 387, 388, 389
Ceticismo, 224, 225, 236
Chiste, 121, 122, 124, 388
Ciências Humanas, 17, 18, 72
Ciência, 18, 24, 25, 55, 56, 58, 63, 72, 105, 115, 118, 136, 139, 149, 268, 278, 279,
282, 284, 285, 357, 360, 362, 365, 366, 367
Clínica, 32, 38, 58, 66, 72, 73, 81, 88, 113, 116, 125, 139, 140, 141, 142, 144, 146,
147, 148, 186, 187, 188, 198, 200, 201, 206, 207, 219, 239, 240, 247, 250, 251,
267, 280, 305, 306, 310, 313, 315, 316, 345

Cogito, 283, 365
Complexo, 35, 36, 56, 61, 63, 79, 107, 109, 110, 123, 131, 197, 201, 203, 205, 206, 208, 220, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 249, 250, 281, 287, 288, 297, 299, 358, 359, 390, 391
Conhecimento, 17, 23, 34, 103, 117, 118, 119, 121, 170, 200, 223, 224, 225, 226, 229, 232, 234, 265, 268, 270, 309, 322, 323, 327, 349
Corpo, 30, 34, 79, 86, 91, 92, 99, 100, 101, 171, 172, 215, 227, 251, 259, 260, 265, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 343, 344, 347, 349, 357
Cultura, 18, 67, 68, 70, 71, 72, 108, 109, 112, 113, 119, 123, 124, 132, 133, 135, 155, 161, 163, 170, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 200, 201, 205, 206, 207, 208, 226, 241, 245, 248, 249, 250, 296, 303, 359, 363

D

Decolonial, 70
Daseinspsicanálise, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150
Desamparo, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 131
Desejo, 33, 45, 48, 49, 71, 87, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 121, 122, 130, 140, 142, 171, 172, 173, 188, 189, 194, 201, 204, 208, 213, 214, 224, 226, 228, 229, 230, 232, 241, 242, 245, 246, 259, 265, 266, 271, 277, 280, 289, 290, 291, 292, 337, 361, 366, 385, 393, 399
Desconstrução, 129, 142, 145, 146, 148, 149
Deslocamento, 30, 31, 32, 35, 36, 46, 48, 70, 122, 123, 321, 350, 355, 366, 394
Destino, 37, 41, 44, 62, 70, 80, 81, 82, 86, 110, 111, 115, 117, 146, 149, 176, 206, 207, 218, 227, 228, 230, 231, 267, 344, 359, 403
Dialética, 123, 173, 259, 330, 334, 337, 346, 347, 350, 363, 364, 365, 393, 399

E

Édipo, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 61, 62, 63, 65, 72, 79, 107, 109, 110, 123, 141, 144, 149, 177, 197, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 299, 358, 359
Energia, 50, 81, 88, 98, 105, 107, 123, 172, 173, 190, 191, 228, 267
Epistemologia, 17, 18, 23, 24, 63, 133, 135, 136, 156, 160, 223, 224, 226, 227, 231, 234, 235, 239, 241, 245, 247, 313, 319, 330, 354, 385
Eros, 71, 171, 174, 175, 203, 207, 267, 269

Estética, 69, 156, 176, 177, 180, 302, 303
Ética, 69, 117, 170, 302, 308, 315, 321, 324, 384, 391, 392
Esquecimento, 95, 96, 97, 98, 101, 122, 136, 178, 261, 300

F

Falo, 240, 241, 246, 248, 249, 250, 361, 362, 367, 399
Fantasia, 34, 55, 56, 61, 79, 80, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179,
180, 189, 201, 203, 204, 217, 218, 219, 227, 231, 242, 251, 299, 334, 345, 393
Fantasma, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327

G

Gênero, 171, 175, 176, 177, 178, 198, 203, 205, 207, 225, 239, 240, 241, 249, 250,
251, 257, 266
Gozo, 231, 247, 248, 258, 259, 260, 390, 391, 393, 394

H

Hermenêutica, 32, 51, 52, 319, 320, 322, 325, 326, 327, 363
Histeria, 20, 24, 34, 56, 57, 59, 60, 80, 81, 85, 99, 100, 101, 108, 258, 266, 299, 332

I

Idealismo, 157, 346
Identidade, 67, 69, 70, 72, 109, 234, 249, 250, 255, 256, 257, 260, 261, 263, 308,
325, 344, 345, 347, 373, 374, 376, 379, 385, 388, 393, 394, 397, 399
Imaginação, 171, 175, 176, 178, 169
Imaginário, 147, 246, 247, 251, 338, 334, 347, 348, 349, 351, 404
Inconsciente, 23, 46, 48, 49, 50, 61, 63, 82, 83, 84, 86, 93, 111, 115, 116, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 129, 143, 146, 147, 150, 174, 175, 178, 189, 203, 204, 205,
206, 233, 240, 241, 261, 263, 279, 311, 315, 323, 332, 344, 349, 350, 363, 369,
370, 371, 372, 379, 384, 385, 386, 387, 388, 399, 391, 392
Infância, 95, 187, 204, 215, 228, 231, 269, 290, 359
Infantil, 35, 62, 106, 108, 110, 131, 132, 184, 185, 189, 215, 229, 230, 243, 299, 359
Instinto, 41, 43, 44, 45, 81, 122, 150, 212, 214, 234, 358, 266, 365
Interpretação, 20, 21, 22, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 45, 66, 92, 105, 121, 122,
124, 130, 134, 149, 169, 229, 242, 322, 330

L

Liberdade, 170, 174, 174, 176, 177, 179, 192, 193, 194, 265, 266, 268, 305, 306, 309, 310, 313, 315, 316, 170, 174, 176, 177, 179, 192, 193, 194, 265, 266, 268, 305, 306, 309, 310, 313, 315, 316

Libido, 81, 86, 107, 110, 146, 150, 159, 161, 186, 200, 206, 226, 227, 228, 230, 234, 235, 267, 268, 269, 270, 272, 357, 358, 359, 362, 391, 393

Linguagem, 31, 36, 47, 49, 51, 100, 106, 122, 134, 170, 174, 178, 179, 224, 248, 258, 284, 290, 320, 325, 344, 347, 350, 352, 354, 369, 371, 372, 373, 374, 376, 378, 379, 390, 397, 404, 405, 406

Lógica, 22, 71, 72, 80, 87, 112, 157, 159, 162, 175, 180, 247, 250, 258, 300, 320, 329, 330, 331, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 354, 363, 372, 384, 398, 399, 401, 403

M

Memória, 24, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 106, 150, 174, 176, 178, 189, 229, 232, 280, 295, 325, 326

Mente, 171, 223, 224, 225, 229, 233, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 291, 325, 387, 400

Moral, 36, 72, 91, 96, 97, 112, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 184, 186, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 212, 244, 269, 308, 324

Morte, 21, 33, 44, 67, 73, 104, 105, 110, 111, 112, 113, 132, 140, 142, 146, 171, 200, 201, 207, 219, 232, 242, 266, 267, 268, 280, 293, 263, 264, 343, 344, 365, 393

Masquismo, 111, 112, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 213, 214, 216, 217, 218, 219

Metafísica, 66, 70, 71, 103, 115, 117, 118, 119, 129, 141, 159, 287, 288, 322, 384, 406

Metáfora, 98, 245, 247, 301, 322, 325, 326, 350, 362, 363, 364, 365

Metapsicologia, 32, 103, 111, 113, 171, 201, 256

Método, 22, 23, 32, 33, 49, 57, 96, 124, 139, 231, 326, 367

N

Narcisismo, 123, 141, 155, 159, 160, 163, 164, 256, 262, 263, 334, 357, 358, 359, 365

Narrativa, 20, 95, 109, 176, 298

Neurociência, 277, 283, 285

Neurônio, 88, 105, 106, 107
Neurose, 19, 21, 22, 34, 49, 56, 57, 59, 60, 62, 81, 84, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 212, 217, 227, 230, 231, 232, 234, 243, 299, 300, 358,
362, 367, 389
Nome-do-Pai, 246, 247, 399

O

Objeto a, 393, 247, 393, 394
Ontologia, 71, 104, 111, 129, 132, 136, 142, 148, 149, 171, 250, 284, 305, 306, 308,
310, 312, 313, 315, 320, 321, 335, 345, 346, 348, 353, 354, 355, 360, 361, 366,
367, 369, 370, 371, 374, 378, 379, 383, 384, 385, 386, 387, 390, 391, 392, 394,
395

P

Paciente, 34, 49, 51, 122, 140, 143, 185, 186, 187, 188, 189, 198, 199, 204, 207, 227,
231, 232, 233, 280, 290, 291, 310, 315, 316
Patológico, 42, 47, 49, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 80, 85, 86, 121, 148, 149, 184, 193,
205, 213, 214, 220, 320, 325, 344
Patriarcal, 68, 70, 71, 72, 73, 240, 241, 242, 244, 248
Perversão, 111, 112, 191, 201, 202, 205, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 223,
224, 226, 227, 235
Política, 37, 70, 104, 113, 136, 156, 158, 170, 179, 240, 244, 249, 251, 259, 256, 262,
265, 268, 270, 271, 272, 302, 303, 307, 313, 314, 330, 346, 383, 384, 385, 390,
391, 392, 393, 394
Pragmatismo, 311, 314
Práxis, 383, 384, 391
Psique, 106, 130, 135, 141, 170, 173, 192, 267, 325, 326
Psiquiatria, 56, 57, 58, 215, 219, 220
Psyche-soma, 134
Pulsão, 41, 73, 81, 104, 107, 111, 112, 142, 146, 147, 171, 183, 190, 191, 200, 202,
203, 206, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 227, 228, 229, 230, 231, 231, 232,
234, 235, 235, 250, 266, 267, 268, 280, 311, 312, 358, 393

R

Racionalidade, 72, 266, 268, 269, 270, 272, 348, 392
Razão, 115, 116, 117, 118, 120, 133, 135, 170, 171, 174, 176, 309, 320, 388, 405
Real, 73, 112, 130, 147, 163, 174, 207, 247, 296, 297, 299, 324, 337, 338, 345, 348,
349, 350, 351, 352, 354, 377, 378, 379, 388, 391, 394, 402, 404, 405
Recalque, 41, 80, 84, 85, 86, 121, 143, 202, 204, 207, 230, 231, 300
Religião, 32, 36, 131
Repetição, 107, 296, 299, 302, 332, 333, 364, 365, 366, 386, 398, 399, 402, 404
Representação, 22, 45, 79, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 88, 121, 141, 150, 170, 173, 300,
302, 335, 385, 401
Ressentimento, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 306, 316
Repressão, 41, 43, 45, 68, 72, 81, 82, 83, 86, 88, 121, 122, 132, 143, 146, 170, 171,
172, 173, 175, 177, 178, 183, 184, 185, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 197, 206,
269, 298, 323, 359

S

Sadismo, 198, 201, 202, 205, 206, 208, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219,
224, 227, 233, 234
Sexualidade, 19, 22, 35, 57, 59, 60, 61, 63, 72, 79, 81, 84, 85, 86, 88, 104, 106, 107,
108, 109, 112, 169, 170, 172, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
193, 194, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217,
218, 219, 220, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 239, 241, 242, 243, 244,
245, 247, 248, 249, 250, 251, 267, 268, 280, 299, 300, 329, 330, 337, 338, 357
Significante, 240, 241, 246, 247, 248, 249, 251, 321, 344, 347, 350, 361, 362, 363,
365, 367, 369, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 393, 397, 398, 399,
400, 401, 402, 403, 404, 405, 406
Significado, 321, 354, 373, 376, 392, 393, 405
Simbólico, 32, 36, 108, 246, 247, 300, 344, 345, 347, 349, 350, 351, 352, 374, 378,
397, 398, 399, 400, 402, 403, 404, 405
Sintoma, 47, 48, 82, 85, 86, 99, 122, 183, 187, 188, 189, 190, 193, 199, 200, 201,
202, 217, 241, 244, 290, 299, 300, 323, 324, 325, 359, 367, 390
Sociedade, 67, 68, 108, 112, 119, 173, 179, 180, 191, 193, 220, 248, 249, 257, 260,
309, 326, 346, 384, 385
Sonho, 20, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 45, 46, 47, 48, 49, 79, 92, 105, 121,
122, 124, 131, 132, 134, 173, 242, 323, 337, 388, 390

Subjetividade, 66, 69, 72, 91, 97, 111, 112, 257, 259, 261, 263, 271, 298, 306, 313, 319, 322, 323, 325, 326, 343, 385

T

Temporalidade, 291, 297, 299, 301, 321, 324

Tópica, 116, 120, 122, 123, 124, 125, 143, 358, 361, 362, 364, 365, 367

Transferência, 51, 55, 62, 108, 140, 144, 149, 330, 338, 357, 358, 359, 360, 362, 367

Trauma, 24, 57, 60, 61, 63, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 100, 101, 291, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 323, 325, 326, 327, 389

V

Vazio, 107, 331, 335, 345, 347, 351, 352, 353, 354, 355, 373, 378, 380, 393, 399, 400, 401, 402, 403, 404

Vida, 33, 35, 36, 42, 44, 47, 51, 61, 68, 71, 73, 88, 101, 104, 108, 110, 111, 113, 119, 121, 132, 140, 142, 146, 150, 162, 171, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 198, 199, 200, 203, 205, 207, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 223, 224, 227, 228, 232, 233, 234, 243, 249, 266, 267, 268, 270, 282, 286, 291, 292, 320, 324, 333

Violência, 133, 212, 213, 214, 217, 218, 224, 225, 226, 258, 259, 260, 263

Vontade, 93, 140, 213, 228, 297, 307, 309, 346, 369



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Estudos de Filosofia e Psicanálise reúne, em forma de capítulos, 30 das 58 comunicações apresentadas ao *Grupo de Trabalho Filosofia e Psicanálise* durante o *XX Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF)*, realizado em Recife/PE entre os dias 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. Este livro apresenta, portanto, parte significativa das produções e das discussões promovidas pelo Grupo durante o evento.

Temos observado um crescimento significativo da comunidade brasileira dedicada a pesquisar nas intersecções entre Filosofia e Psicanálise, o que se deve, em parte, ao empenho dos membros do Grupo de Trabalho em suas respectivas instituições e áreas de atuação. Esse desenvolvimento se reflete na expansão do grupo, tanto em número de participantes quanto na variedade de questões abordadas. A diversidade de temas, autores e autoras abordados, assim como os problemas discutidos em cada um dos eixos e capítulos deste livro, evidenciam a riqueza e a complexidade dos debates que estão sendo promovidos.

