Filosofia, Psicanálise & Contemporaneidade

Volume 2

Alessandra Helena Triaca
Jeferson da Costa Vaz
(Orgs.)

Assim como no primeiro volume, a presente coletânea nasce de uma iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR envolvidos/as, em sua maioria, com a linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise. Contudo, este volume se difere de certa maneira, pela via de que as contribuições não são exclusivamente adventícias de discentes matriculados/as no programa mencionado. Também contamos com contribuições de colegas que traçaram um itinerário pelos cursos de mestrado e doutorado da PUCPR, mas já se encontram na condição de egressos/as, atuando em outras instituições e/ou na clínica. Buscamos ao máximo conservar, todavia, o conceito daquele volume inaugural. Assim, julgamos que no presente livro também podemos encontrar abordagens que se debruçam sobre conceitos e noções psicanalíticas, articulações entre a filosofia e a psicanálise e reflexões filosóficas que, de maneira direta ou indireta, se relacionam com a psicanálise.

9 786559 174461

editora Phi .org

CC BY SA

Filosofia, Psicanálise e Contemporaneidade

Filosofia, Psicanálise e Contemporaneidade

Volume 2

Alessandra Helena Triaca
Jeferson da Costa Vaz

Diagramação: Marcelo A. S. Alves
Capa: Carole Kümmecke - https://www.conceptualeditora.com/
Fotografia/imagem de Capa: Claudio Rubin

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.

Todos os livros publicados pela Editora Fi
estão sob os direitos da Creative Commons 4.0
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

TRIACA, Alessandra Helena; VAZ, Jeferson da Costa (Orgs.)

Filosofia, Psicanálise e Contemporaneidade: volume 2 [recurso eletrônico] / Alessandra Helena Triaca; Jeferson da Costa Vaz (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022.

297 p.

ISBN - 978-65-5917-446-1
DOI - 10.22350/9786559174461

Disponível em: http://www.editorafi.org

1. Filosofia; 2. Psicanálise; 3. Contemporaneidade; 4. Ensaios; 5. Psicologia; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

Este livro é dedicado à memória de Luiz Roberto Monzani
pioneiro da filosofia da psicanálise no Brasil.

Sumário

Apresentação 11

Alessandra Helena Triaca
Jeferson da Costa Vaz

1 14

Ainda é preciso falar de sujeito? Uma proposta a partir de Lacan
Allysson Anhaia

2 33

Neoliberalismo e o mais-de-gozar: entre o sofrimento e a despolitização do indivíduo
Fábio Aparecido Sperandio
Willian Mac-Cormick Maron

3 55

A mulher e o feminino em Lacan: o édipo reinventado
Claudia Leone

4 80

Freud, o rabino descrente
Nei Ricardo de Souza

5 111

Apontamentos sobre a neurose obsessiva em textos anteriores ao caso do Homem dos Ratos
Claudio Eduardo Rubin

6 124

Irmãos de sangue: a cumplicidade no parricídio primordial
Julio Alexandre Fachini

7 **135**

O mal-estar na democracia digital do Brasil

Vinícius Sgarbe

8 **161**

A atitude freudiana na construção da metapsicologia: discussões epistemológicas no programa científico kantiano

Guilherme Almeida de Lima

9 **185**

Freud e a causalidade psíquica inconsciente: contra o espiritualismo

Rafael Amboni Dal Moro

10 **209**

A mudança na concepção de percepção acústica em Freud, de 1886 a 1891

Letícia Campos da Silva

11 **227**

A paixão segundo G.H. de Clarice Lispector: uma leitura a partir do divã

Antônio de Pádua Santos Rodrigues

12 **243**

Ernst Haeckel e o raciocínio psicanalítico

Vinícius Armiliato

13 **276**

***Libertinus*: um conceito em movimento**

Jeferson da Costa Vaz

Apresentação

Alessandra Helena Triaca
Jeferson da Costa Vaz

Assim como no primeiro volume, a presente coletânea nasce de uma iniciativa de discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR envolvidos/as, em sua maioria, com a linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise. Contudo, este volume se difere de certa maneira, pela via de que as contribuições não são exclusivamente adventícias de discentes matriculados/as no programa mencionado. Também contamos com contribuições de colegas que traçaram um itinerário pelos cursos de mestrado e doutorado da PUCPR, mas já se encontram na condição de egressos/as, atuando em outras instituições e/ou na clínica.

Buscamos ao máximo conservar, todavia, o conceito daquele volume inaugural. Assim, julgamos que no presente livro também podemos encontrar abordagens que se debruçam sobre conceitos e noções psicanalíticas, articulações entre a filosofia e a psicanálise e reflexões filosóficas que, de maneira direta ou indireta, se relacionam com a psicanálise.

No primeiro capítulo, encontramos uma reflexão de Allysson Anhaia acerca da concepção lacaniana de sujeito descentrado, que dialoga em muito com os tempos hodiernos. O esforço do autor é evidenciar a importância desta concepção de sujeito para a política.

Em seguida, numa outra investida prontificada a pensar na relação entre Lacan e a filosofia política, encontramos o artigo de Fábio Aparecido Sperandio Willian Mac-Cormick Maron, que reflete acerca do conceito de *mais-de-gozar*, conceito forjado sob inspiração da noção maxiana de *mais-valia*.

Adiante, encontramos a contribuição de Claudia Leone que também toma como base o pensamento de Lacan, no intuito de refletir como o psicanalista francês pensou e mulher, na tentativa de ressignificar essa compreensão.

O quarto artigo, de autoria de Nei Ricardo de Souza, reúne aspectos da biografia de Sigmund Freud, para demonstrar a compreensão do autor sobre a própria etnia, e como elaborou seu próprio pensamento, perante o mundo judeu e não-judeu, formulando sua interpretação pessoal do que é ser judeu e do judaísmo, de modo concordante com suas pesquisas e posicionamentos teóricos.

De autoria de Claudio Eduardo Rubin, temos o artigo "Apontamentos sobre a neurose obsessiva em textos anteriores ao Caso do Homem dos Ratos", que desvela o percurso do conceito de neurose obsessiva na obra freudiana até 1909. O autor nos mostra que o desenvolvimento teórico já presente em Totem e tabu (1913), tem consequências mais adiante nas elaborações freudianas, como na revisão do modelo de aparelho psíquico e a proposta da segunda tópica.

Logo depois, se encontra a contribuição de Julio Alexandre Fachini cuja proposta é refletir acerca do papel do parricídio primordial para a formação da sociedade, numa reflexão pautada em Freud.

Adiante, em um texto repleto de elementos estilísticos para provocar um mal-estar, lemos um artigo que busca fazer uma investigação sobre esta noção, tendo como parâmetro os dias atuais no contexto político do Brasil. Tal contribuição é assinada pelo nosso jornalista Vinícius Sgarbe.

Realizando uma relação entre Kant e Freud, Guilherme Almeida de Lima nos oferece um inquérito sobre a possibilidade de identificar uma correspondência entre método de Kant e método metapsicológico do pai da psicanálise.

Depois disso, temos a contribuição de Rafael Amboni Dal Moro acerca da causalidade psíquica inconsciente e o lugar dos instintos na economia psíquica, mostrando como a teoria psicanalítica contribuiria para o desencantamento do mundo, exorcizando o animismo, além de conectar campos diversos, como o da estética, da moral e da política.

Letícia Campos da Silva, que também publicou no nosso primeiro volume, oferece um capítulo dedicado a compreender as mudanças na forma como Freud concebeu a acústica nos textos *Sobre a origem do nervo acústico* (1886) e *Sobre a origem do nervo acústico* (1891).

Numa abordagem que relaciona a filosofia com a literatura, Antônio de Pádua Santos Rodrigues nos traz uma articulação entre o romance de Clarice Lispector, A paixão segundo G.H., de 1964, e conceitos freudianos, através de vivências relacionadas ao processo analítico.

Vinícius Armiliato, autor cujo texto foi o primeiro no volume passado, aparece aqui na condição egresso. Tal como da última vez, encontramos uma abordagem que relaciona Freud e a biologia evolutiva. Contudo, agora percebemos uma relação específica com Ernst Haeckel.

Por fim, Jeferson da Costa Vaz apresenta um artigo inegavelmente inspirado nas inquietações de Luiz Roberto Monzani em *Desejo e Prazer na Idade Moderna* (1996). O título é "*Libertinus: um conceito em movimento*". Esta contribuição tem o objetivo de, numa reflexão ainda inicial, ensaiar uma compreensão do que seja a categoria *libertinus*, quais são seus pressupostos e porque tal conceito é tão difícil de ser tomado com precisão.

Assim, partimos de Lacan, avançamos para Freud para depois pensar este autor e a psicanálise de maneira geral em relação com a literatura, com a biologia e com a filosofia. Com esse repertório de reflexões propomos, enfim, o segundo volume desta já histórica coletânea intitulada *Filosofia, Psicanálise & Contemporaneidade*.

1

Ainda é preciso falar de sujeito? Uma proposta a partir de Lacan

Allysson Anhaia [1]

Introdução

Este capítulo tem como objetivo propor para a atualidade uma experiência política que se diferencie e seja independente da política liberal. Isso porque pode-se entender que a política liberal é um resultado direto das narrativas do fim, que são o decaimento e abandono das grandes narrativas da modernidade, como a noção de um sujeito autônomo consciente e reflexivo ou os ideais de esclarecimento e progresso, por exemplo. A vista disto, essa proposta política parte da defesa da categoria de sujeito, não como um retorno ao sujeito moderno, mas como um resgate desta categoria a partir da incorporação das críticas que provocaram o seu abandono na contemporaneidade. Justamente por isso essa defesa se dá a partir da categoria de sujeito assim como é proposta por Jacques Lacan, já que para o psicanalista francês, além de não coincidir com o eu ou com a consciência, o sujeito é uma resposta a essas noções[2]. Isso porque o sujeito

[1] Mestre em filosofia (2021) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), onde fez parte da linha de pesquisa de Filosofia da psicanálise e teve período de Estudos com bolsa do programa *Erasmus* na Katolische Privat Universität Linz, na Áustria. É licenciado em Filosofia pela mesma instituição. Pesquisa principalmente a relação entre a psicanálise, sobretudo lacaniana, com o campo político, a partir de autores da chamada esquerda lacaniana, além de se dedicar a temas como o acontecimento, ideologia e o sujeito descentrado, bem como as implicações de uma leitura da atualidade a partir do ponto de vista do desejo.

[2] Vale ressaltar que o sujeito lacaniano surge, assim com a teoria de Lacan, como uma resposta aos pós-freudianos que definiam o eu em um funcionamento clínico que buscava seu fortalecimento, isto é, uma tentativa de fundir a psicanálise com a psicologia geral, de manter o eu centrado na consciência de forma a deixar o inconsciente em segundo plano, o que leva o psicanalista parisiense a se dedicar àquilo que ele chama de retorno teórico a Freud. Nesse mesmo sentido se dá o longo conflito entre Lacan e a *International psychoanalytic Association* (*IPA*) e a *Ego psychology*, que culminou na fundação da *École Freudienne de Paris* (*EFP*), em 1964, mesmo ano em que o psicanalista leciona seu décimo primeiro seminário, no qual faz duras críticas aos psicanalistas que tentavam adequar o discurso analítico ao *American way of life*, de forma que acreditavam na cura através da boa adaptação do eu ao

lacaniano se encontra na fenda, no espaço vazio que se dá entre o inconsciente e a consciência, entre a efetividade do mundo e os registros do imaginário e do simbólico, oferecendo os contornos necessários para não apenas manter, mas também refundar a categoria de sujeito no momento em que a filosofia estava pronta para descartá-lo.

Não é à toa que o momento em que a filosofia está prestes a descartar a categoria do sujeito é o mesmo em que ela se vê presa ao pensamento e ao léxico liberal, de forma que a proposta de pensar a política a partir do sujeito descentrado de Lacan vai de encontro com o que é defendido por Alain Badiou (1991) e por Slavoj Žižek (1993), isto é, a necessidade de se refundar a filosofia a partir da psicanálise lacaniana como forma de fazer frente ao pensamento liberal[3]. Sendo assim, em um primeiro momento, além de evidenciar como se dá a ascensão do pensamento liberal, que vai desde as narrativas do fim até aquilo que Žižek chama de o último triunfo do capitalismo, é demonstrado como a categoria de sujeito que parte da psicanálise lacaniana pode ser utilizada como contraponto o pensamento liberal. Isso é feito, sobretudo, a partir daquilo que se chama de esquerda lacaniana[4], que é o bloco de pensamento que se dedica a análise política a

campo social, o que significa que a adequação do sujeito ao ideal americano suspenderia o sofrimento psíquico ao qual estava submetido.

[3] Neste capítulo o termo liberal deve ser entendido não em seu sentido clássico, mas sim como uma defesa da superação da distinção entre esquerda e direita, bem como de um estado que serve apenas para garantir a liberdade das pessoas físicas e jurídicas perante a lei. Sendo assim, o pensamento liberal se coloca como a única alternativa capaz de governar e administrar a sociedade no século XXI.

[4] Apesar de ter em comum a filiação a Lacan, a esquerda lacaniana não é um bloco de pensamento homogêneo, no qual os autores se valem dos mesmos conceitos ou mesmas críticas, mas sim uma miríade de posições que pode ser entendida como a conceitualização que identifica na psicanálise lacaniana a possibilidade de apontar para uma ruptura que proporciona um novo entendimento acerca da teoria política. Ainda assim, é possível identificar dois grandes blocos de pensamento que se enquadram na conceitualização de esquerda lacaniana oferecida por Stavrakakis (2007): o da teoria populista e o da teoria crítica. Enquanto o primeiro é representado por Stavrakakis, Jorge Alemán, Laclau e Mouffe, o segundo é composto por pensadores da escola eslovena como Žižek, Zupančič e Dolar, e de teóricos como Butler e Badiou. De forma geral, os integrantes do primeiro bloco se valem principalmente dos conceitos lacanianos do primeiro Lacan, dos seminários ministrados entre os anos 1950 e 1960, o que culmina em uma teoria que se desdobra a partir do simbólico, voltando-se para questões como, por exemplo, os limites afetivos do discurso, enquanto os do segundo se valem com maior frequência e intensidade da teoria lacaniana que se fez após o fracasso do maio de 1968, isto é, após o seminário XVII, que é uma teoria voltada para o real e ao sintoma, com centralidade no ato e no acontecimento, e que implica questões como o status do ato em psicanálise e

partir das categorias de Lacan. Isto posto, é proposto, em um segundo momento, uma política afirmativa que parte justamente do sujeito lacaniano como contraponto à política liberal. Isso porque a constituição do sujeito a partir da falta que é a distância entre a efetividade do mundo e aquilo que o sujeito entende como sua realidade, abre espaço para a experiência política a partir dessa falta, o que possibilita o abandono dos significados desgastados da política liberal, bem como a luta por novos significantes, além de afirmar o ser humano como centro da experiência política.

O liberalismo e o sujeito como contraponto

Uma forma de se analisar os fenômenos da contemporaneidade e que parece ter se tornado hegemônica é através daquilo que é proposto pelas narrativas do fim. Essas narrativas são uma corrente de pensamento que ganhou força principalmente na segunda metade da década de 1980, na qual filósofos como Lyotard diagnosticaram a contemporaneidade como o tempo do esgotamento das grandes narrativas histórico-filosóficas da modernidade; como Fukuyama, que prognosticaram o fim da história como realização em um nível mundial da democracia liberal e do capitalismo, bem como acontecimentos como a queda do muro de Berlim fecharam uma sequência política inaugurada com a revolução de Outubro e levaram os mais entusiastas dos liberais a proclamar o fim da política revolucionária e a rechaçar qualquer projeto de transformação radical da sociedade. As implicações de tal corrente de pensamento podem ser resumidas no *There is no Alternative*, slogan de governo da primeira-ministra britânica Margaret Thatcher, que tinha a função de expressar a impossibilidade de qualquer outro sistema político para a atualidade se não aquele que se volta ao liberalismo econômico e da democracia liberal. Em última

política ou as implicações ético-políticas do acontecimento. Enquanto os pensadores da teoria populista se valem de Marx e do estruturalismo linguístico, os da teoria crítica se baseiam na dialética hegeliana e na crítica marxista.

instância, essa corrente alega o fim das possibilidades políticas fora do campo capitalista que seria (em um movimento hegeliano) o último grau evolutivo que a humanidade estaria apta a alcançar.

A filosofia que se faz desde o século XX, sobretudo na Europa ocidental, acontece a partir desse mesmo abandono das grandes narrativas e conceitos da modernidade. Isso é feito, por exemplo a partir da crítica de Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do Esclarecimento* (1985), por Badiou, em seu em seu *Manifesto pela filosofia* (1991), ou mesmo por Freud, quando aponta para os três golpes narcísicos sofridos pela humanidade[5]. Esse é um movimento válido e necessário para a filosofia da atualidade, contudo, acarreta um grande risco que é pontuado por Žižek (2017, 136), quando afirma que "o verdadeiro triunfo não é a vitória sobre o inimigo, mas quando o próprio inimigo começa a usar sua linguagem de modo que suas ideias constituem o alicerce de todo o campo". Isso significa que, ainda que os filósofos contemporâneos não concordem ou sejam adeptos da ideologia liberal, é ela, a partir do domínio do campo conceitual que se abre com o esgotamento das narrativas modernas, que fundamenta seu modo de pensar e viver[6]. Isso pode ser resumido no embate a categoria do sujeito, já que, assim como salienta Badiou (1991, p. 15-16), "é, portanto, cômodo definir o período moderno da filosofia pelo uso organizador central que nele é feito da categoria de Sujeito". Ora, se a filosofia afirma que nossa época é aquela na qual o sujeito e a subjetividade – elencados como representantes da modernidade, são empurrados para seu término, que devem ser descontruídos com os últimos avatares da metafisica moderna

[5] Esses golpes narcísicos se dão no sentido de desmistificar o projeto que a modernidade pensara para a humanidade. Se, em ordem cronológica, a psicanálise encerra essa série de humilhações mostrando que o ser humano não é dono de si mesmo, a primeira é a descoberta de Copérnico, que tira do humano o status de centro do universo, enquanto a segunda é a teoria de Darwin, que tira a característica de ser a criatura mais importante do planeta

[6] Assim como antecipam Adorno e Horkheimer (1985, p. 14) "É característico de uma situação sem saída que até mesmo o mais honesto dos reformadores, ao usar uma linguagem desgastada para recomendar a inovação, adota também o aparelho categorial inculcado e a má filosofia que se esconde por trás dele, e assim reforça o poder da ordem existente que ele gostaria de romper."

e que o pensamento só pode continuar para além dessas categorias, é precisamente o espaço dominado pelo léxico liberal que é encontrado como lugar do pensamento contemporâneo, que é a objetificação destrutiva da terra e do indivíduo em prol da técnica e do capital.

Por isso se faz necessário um passo atrás: ainda de acordo com Žižek (1993), a teoria lacaniana envolve um tipo de retorno à filosofia, uma vez que se pode, segundo ele, definir filosofia como aquilo que surge por não se aceitar as coisas como são dadas, como um afastar-se da realidade em direção à possibilidade. Sendo assim, a psicanálise lacaniana poderia repetir, aquilo que o esloveno aponta como as duas principais rupturas na história da filosofia que foram proporcionadas pelas teorias de Platão e Kant. Isso porque ambas foram reações a atitudes relativistas que tentavam demolir o corpo do conhecimento tradicional. No caso de Platão, a argumentação lógica dos sofistas impossibilitou os fundamentos míticos dos costumes tradicionais, já no de Kant, os fundamentos da metafísica racionalista foram postos à prova. A solução encontrada pelos pensadores não foi o retorno ao campo tradicional de conhecimento, tão pouco o abando desse campo para adentrar no campo dos relativismos e sim a fundação de um campo que, ao mesmo tempo acrescentasse as atitudes relativistas mantivesse o corpo tradicional. Por conta disso que Platão aceitou o método argumentativo dos sofistas e Kant incorporou a demolição da metafísica proposto por Hume. Assim, para Žižek, a psicanálise lacaniana é como um retorno à filosofia, pois possibilita o passo atrás em relação ao pensamento que culmina na ideologia liberal, de forma que abre espaço para possibilidades em relação a esse modo de pensamento e não aceita as coisas como nos são dadas. Além disso, aos moldes de Platão e Kant, a teoria de Lacan poderia, ao mesmo tempo, preservar o edifício teórico da modernidade – que é representado pela categoria de sujeito – e englobar as críticas liberais e contemporâneas a esse edifício.

Por conta disso que Alenka Zupančič (2018) afirma que seu principal interesse na psicanálise se refere à capacidade que ela tem de permitir repensar e manter a categoria de sujeito no exato momento em que a filosofia contemporânea estava pronta a descartá-la como pertencente ao pensamento metafisico. Isso porque tal categoria, a partir das narrativas do fim e da ascensão do liberalismo, foi substituída, principalmente, pela noção de indivíduo, de forma que ao se tratar do indivíduo já se está na lógica liberal, que o entende como a partícula mínima que tem valor igual e, por vezes, maior que a sociedade como um todo. Essa hegemonia da lógica liberal que se estende desde o pensamento filosófico até a constituição dos sujeitos e suas subjetividades a partir da ideologia é o que fundamenta o que Žižek (2017, p. 167) chama de o último triunfo do capitalismo. Esse triunfo, segundo o filósofo esloveno, toma forma na ideia de que cada trabalhador deve se tornar um empresário de si mesmo, seu próprio capitalista. Essa identificação distorcida por parte do trabalhador faz com que seus direitos básicos sejam igualados a investimentos que devem ser pensados e calculados visando única e exclusivamente o sucesso do ponto de vista capitalista. O que se tem disso é que o trabalhador tem que escolher livremente em que investir, uma vez que ele se identifica como seu próprio empresário, de maneira que ao ter que escolher entre gastar seu salário com alimentação ou com um curso de capacitação, por exemplo, o trabalhador se vê no mesmo nível de decisão que um banqueiro ou capitalista que tem de decidir em qual empresa irá investir. Efetivamente, a divisão formal entre trabalhador e capitalista, ou mesmo entre o sujeito e sua vida pessoal e o trabalhador e sua vida profissional, é obliterada através dessa nova identificação, de forma que, frequentemente, o indivíduo troca seus direitos básicos, como comida, educação ou moradia, por aquilo que ele enxerga como oportunidades de negócios. Entretanto, a liberdade de escolha que é imposta aos indivíduos, na verdade é a própria forma de

servidão, são os próprios grilhões que prendem o trabalhador a sua miséria, tudo isso sem a necessidade material de um capitalista ou senhor. Ou seja, o último triunfo do capitalismo, enquanto ideologia, é modificar a apreensão do mundo do sujeito, eliminado a diferença efetiva entre empregador e empregado, entre trabalho e lazer, entre o sujeito e o trabalhador, de forma que além de mostrar ao sujeito o que ele precisa e deseja, ela também molda a forma com a qual os indivíduos se relacionam com a realidade e com os outros a sua volta.

Daí se extrai a importância de ainda se falar do sujeito no século XXI: a tentativa de escapar do léxico e da ideologia liberal a partir do resgate e ressignificação de uma das mais importantes categorias da modernidade. Sendo assim, quando Lacan introduz a discussão filosófica no cerne de sua teoria psicanalítica, ele, ainda segundo Zupančič, revoluciona a noção de sujeito, de forma que é possível negar a postura da filosofia contemporânea, uma vez segundo sua teoria o sujeito não é um agente autônomo e livre como pensaram os modernos, sobretudo aqueles da tradição Kantiana, da mesma forma que também não é um mero efeito da estrutura completamente consciente de si mesma, mas é um efeito da lacuna, da inconsistência e incompletude inerentes a essa estrutura, um vazio que aponta para inconsistência da efetividade e permite construir sobre ela uma afirmação política, ontológica e subjetiva da existência do sujeito para além da ideologia liberal. Por conta disso que é dessa categoria que se extrai o contraponto à lógica liberal enquanto as noções que substituem o sujeito na contemporaneidade são cooptadas pelo léxico do liberalismo.

O estatuto da falta e sujeito como possibilidade

Ao dizer que o sujeito lacaniano por ser caracterizado como um vazio que aponta para a inconsistência da efetividade, implica que ele tem a capacidade de abrir espaço para a construção da afirmação política do ser

humano. Isso porque o sujeito proposto por Lacan não coincide com a instancia racional e com o eu, uma vez que está situado no inconsciente. Isto é, se em Freud (2011, p. 70) o eu seria a instancia que está dividida entre a servidão a três senhores – a libido do inconsciente, os impulsos do mundo externo e o rigor do supereu – em Lacan o eu não passa de uma função imaginária (LACAN, 2010, p. 56), ou seja, é a operação que possibilita uma identidade para o sujeito frente a efetividade que é impossível de ser simbolizada. Isso se dá com o surgimento do eu enquanto instância consciente e racional a partir do que Lacan chama de o Estádio do Espelho (LACAN, 1998). Segundo ele, o eu enquanto identidade do sujeito é uma função imaginária que surge com o intuito de dar unidade ao corpo biológico e acabar com o desconforto que a criança sente por não saber onde termina seu corpo e começa o do outro, já que ela não sabe como diferenciar esses corpos do mundo à sua volta. Justamente por isso que esse período é identificado entre os seis e os dezoito meses de vida da criança. Em outras palavras, é o momento em o sujeito adentra no registro do imaginário para começar a pôr fim no vazio de simbolização que existe na efetividade, e faz isso a partir do reconhecimento de sua imagem, antes mesmo de entrar na dialética da identificação com o outro e com a linguagem.

Isso se dá porque a forma total do corpo é antecipada em uma exterioridade – a imagem no espelho – que é mais constituinte do que constituída, de modo que essa antecipação permite a simbolização e a permanência mental do eu, além de configurar sua constituição alienada, uma vez que tal simbolização é o que une o ser humano a suas fantasias, isto é, que une a consciência que enxerga sua imagem no espelho com o corpo que é identificado com essa imagem. A identificação com a imagem especular através do espelho faz com que a criança se identifique e adquira uma imagem para si. Essa imagem permite que ela acabe com a angústia do corpo despedaço e experiente unidade e totalidade de seu corpo. Porém,

a alienação que ocorre por intermédio da imagem e confere totalidade ao sujeito implica uma alienação permanente, já que ao assumir o corpo que aparece no espelho – a partir da imagem especular – como seu, o sujeito na verdade encontra nesse corpo algo que possa distanciá-lo – uma vez que a imagem que dá unidade ao corpo não é o corpo efetivo e real, mas sim uma função imaginária – mesmo que apenas através da imagem, da falta de identidade que constitui seu ser na efetividade. Desta forma, para adquirir uma identidade mais sólida, o sujeito tem de ultrapassar essa primeira alienação e seguir em direção ao assujeitamento à ordem do simbólico, de forma que se torna sujeito do significante e, ao passo que aceita as leis e imposições da linguagem torna-se sujeito da linguagem ($\$$). Contudo, como a ordem do simbólico se articula a partir da cadeia significante que funciona com base no significante autônomo, a significação também funcionará de acordo com o significante. Isso significa que o significante só produz significação porque não se refere a nenhum objeto que é significado de forma objetiva, isto é, não tem nenhuma relação como o mundo efetivo, mas exclusivamente com o universo da linguagem, 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[7], de maneira que o significado desliza metonimicamente na relação de diferença que constitui a cadeia do significante. Desta forma, a barra que marca a relação entre o sujeito e o significante ($\$$), indica a divisão enfrentada pelo sujeito entre o significante e o

[7] O processo de significação é composto pelas relações de metáfora e metonímia que constituem a cadeia do significante. Essas relações dizem respeito, respectivamente, à substituição e à ligação de palavras (ou significantes) umas com as outras. Assim, o que impede que a significação continue deslizando *ad infinitum* dentro do processo dessas relações são os pontos de captação, também chamados de significantes vazios. Isso porque esses pontos são os significantes que permitem a ligação entre si dos outros significante, de forma que a significação seja possível sem um significado. Assim, por estar diretamente ligada à produção de significado, o significante vazio é capaz de imprimir uma ordem que permite a construção do significado social.

significado[8], de forma que o que existe nessa intersecção é nada mais que o real lacaniano em seu sentido pleno, quer dizer, de impossível por ser incapaz de simbolizar. Com isso se tem que a busca por uma identidade no simbólico só faz solidificar ainda mais o sujeito na falta, uma vez que o real que aparece como constitutivo do significado é agora a identidade do sujeito. Em outras palavras, a relação entre simbólico e real delimita a função que a ordem do simbólico exerce sobre a identificação, de modo que o significado está para além do simbólico, o que faz com que o jogo dos significantes aponte justamente para a efetividade do real.

Sendo assim, a busca por uma identidade mais consistente esbarra em uma outra alienação, mas dessa vez no simbólico, feita pelo significante, que determina uma identificação ilusória para o sujeito. É nesse sentido que Stavrakakis (2007a, p. 54) afirma que "o fracasso de sua própria autorrepresentação simbólica é a condição da possibilidade para o emergir do sujeito do significante, para a representação no geral"[9]. Assim, seja no imaginário ou no simbólico, a totalidade e completude do corpo real não é apreendida pelo sujeito, o que faz com que a identidade, em Lacan, só seja possível como fracassada. Em outros termos, isso faz com que o que constitui a subjetividade do sujeito não seja sua identidade, mas sim as séries de identificações em seu sentido pleno, isto é, sua relação com a cadeia do significante.

Logo, fica evidente como o sujeito lacaniano nada mais é do que uma fenda, um espaço vazio que utiliza alienações no imaginário e no simbólico para adquirir consistência para o mundo e para si mesmo. Contudo,

[8] É importante sublinhar, assim como Stavrakakis (2007a, p. 51) que, diferentemente de Saussure, em Lacan, o significado desaparece porque não está associado ao conceito, ou seja, não é possível a união entre signo e significante, que implica a impossibilidade do significado, de forma que o significado só é concebido como pertencente a ordem do real. É por isso que a barra não marca uma ligação íntima entre o significante e o significado, porque o significante é anterior e autônomo em relação ao significado.

[9] "El fracaso de su propio autorrepresentación simbólica es la condición de posibilidad para la emergencia del sujeto del significante, para la representación en general".

quanto mais consistência o sujeito adquire, mais a falta se solidifica como constituinte central de seu ser e de seu mundo, de forma que o sujeito lacaniano não se encontra no imaginário e nem no simbólico, mas sim no real, na efetividade do mundo enquanto falta de ser, junto com a *jouissance*[10] e o desejo em seu estado puro, isto é, como aquilo que sempre escapa, que é a falta. É importante salientar, assim como faz Lacan em seu segundo seminário (2010, p. 128), que o real é absolutamente sem fissura. Isso significa que na efetividade não falta nada, de forma que a falta é experimentada pelo sujeito, primeiramente, a partir da sua auto apreensão através do imaginário, que representa uma falta não simbolizada, mas sentida apenas como um mal-estar causado pelo não reconhecimento de seu corpo real. Em um segundo momento ela é apreendida pelo simbólico, que a introduz como simbolizada, o que faz com que seja sentida como falta em seu sentido pleno pelo sujeito. Assim, a falta ou a impossibilidade do real só existe em relação aos registros do imaginário e do simbólico, de maneira que no real enquanto efetividade não falta nada. Isto posto, a falta, que em Lacan é aquilo que caracteriza o sujeito, nada mais é do que a distância que separa as operações que o sujeito articula para experienciar a existência do mundo a sua volta e a sua própria para com a efetividade do mundo, que na teoria lacaniana se apresenta pelo termo real.

Essa distância impõe ao sujeito uma escolha sempre forçada entre "ser" e "ter sentido", uma vez que se a passagem do real para o imaginário e o simbólico não se efetua e o sujeito deixa de experimentar a falta, ele

[10] *jouissance* é um dos termos mais importantes introduzidos por Lacan. Sua tradução significa gozo, entretanto não se deve reduzir o termo a sua simples tradução. De acordo com Stavrakakis (2007a, p. 71), esse termo foi inicialmente relacionando os prazeres da masturbação e ao orgasmo, porém, mais perto de alcançar seu lugar definitivo na teoria lacaniano, o *jouissance* é posto como oposto ao prazer. Agora, tal conceito é postulado como a parte do real que é limitada pela introdução do princípio do prazer, de forma que está localizado para além do prazer. Isso faz com que ele só seja experimentado por intermédio do sofrimento, ganhando status de um gozo doloroso que cada indivíduo extrai de seu sintoma. Já que esse gozar a partir do sintoma está além do prazer que é considerado uma satisfação legitima, o desejo moldado pelo princípio do prazer está articulado em torno da busca dessa *jouissance* impossível, porque se refere ao desejo real, efetivo, além daquele que é permitido e simbolizado.

não tem o sentido que é oferecido pelo significante e pelo outro, caindo no campo do não senso, do não reconhecimento e da afânise[11]. Em contrapartida, se o sujeito faz sentido, ele o faz sem seu ser que continua no real efetivo, mas por estar inserido na cadeia significante ele ainda significa algo, mesmo que se seja a simples diferença para com outro significante[12], de forma que o sentido sem o ser também apresenta algo de não senso. Em suma, o sujeito não consegue ser e ter sentido ao mesmo tempo, de modo que sempre deve realizar uma escolha que o direciona para o espaço do não senso, que é a intersecção entre o ser e o sentido, mas que é vazio e articulado pela falta. Tem-se, então, que o que caracteriza o sujeito na teoria lacaniana, para além da divisão entre o inconsciente e o consciente, seria a existência efetiva e simbólica, bem como a distância que separa esses dois registros e a impossibilidade de apreensão de ambas que é o estatuto da falta.

O caráter afirmativo da falta

É por isso que a busca pela falta pode possibilitar a afirmação do sujeito, uma vez que quanto mais o sujeito se aproxima dela, paradoxalmente, mais se aproxima da completude que só existe no real

[11] Afânise, em Lacan, significa o desbotamento, o desaparecimento do desejo do sujeito, e por conseguinte, o desaparecimento do sujeito como tal. Justamente por isso que ela é a marca do sujeito para o psicanalista que afirma que (LACAN, 1985, p. 216): "Não há sujeito sem, sem em alguma parte, afânise do sujeito, e é nessa alienação, nessa divisão fundamental, que se institui a dialética do sujeito" ora, a afânise aparece primeiro na tentativa do sujeito de projetar no Outro o mesmo sentimento que ele encontra, isto é, a tentativa de trocar de lugar com o Outro e projetar sua falta nele. E é assim que uma falta encobre a outra e ocorre a união do desejo do sujeito com o desejo do Outro e a anulação de ambos, de modo que o sujeito experimenta a afânise.

[12] Isso porque o significante lacaniano não é, assim como exemplifica Žižek (2010, p. 46), "[...] apenas o aspecto material de um signo, mas sim um traço, uma marca que representa o sujeito, em Lacan, se é o que é através de significantes" que representam e constituem identidade simbólica. O inconsciente lacaniano é uma estrutura de linguagem em que o significante existe primeiro, de forma pura e sem significado. Isso faz com que a associação do significante com o significado, que culmina no signo, não dependa do mundo nem da representação, de forma que o significante em Lacan é autônomo. Nessa perspectiva, todos os significantes têm o mesmo significado, do mesmo modo que todo significante é ele mesmo por sua diferença frente aos outros significantes. Quando se afirmar que todos os significantes têm o mesmo significado, não está se afirmando que as palavras cão, gato e abacaxi têm o mesmo significado por conta de suas diferenças, mas sim que os significantes de cão, gato e abacaxi significam o mesmo. O que todos eles têm em comum em suas diferenças e como significado é o desejo do sujeito, ou seja, o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante

efetivo, já que o real é sem fissura, nele não há falta. No entanto, a aproximação do real acarreta sempre no encontro com falta enquanto sentida a partir dos registros do simbólico e do imaginário, uma vez que as alienações nas quais o sujeito se inclui são permanentes e servem como fundamento para a existência tanto do sujeito quanto do mundo à sua volta. Em outras palavras, quanto mais o sujeito se aproxima do real, mais ele experimenta a desintegração de seu mundo e de sua identidade. Assim, ao se propor a afirmação a partir do real, se propõe necessariamente uma espécie de morte simbólica que seria resultado do abandono dessas alienações constituintes do mundo. É nesse mesmo sentido que o trabalho de Slavoj Žižek[13] sobre a ideologia evidencia como essas mesmas alienações são utilizados pela ideologia liberal para impossibilitar a superação da lógica capitalista. Isso porque, ao deslocar a fantasia no campo da psicanálise para uma noção de ideologia, bem como do Outro para o campo sociossimbólico, o esloveno proporciona uma análise das sociedades de consumo com o desejo como ponto nuclear. Dessa maneira se tem uma ideologia que é anterior à realidade e à consciência, já que opera no nível do desejo. Isso implica que, na atualidade, as ideologias não são sequer percebidas como ideológicas, o que corrobora com as narrativas do fim. Todavia, esse falso entendimento faz com que o sujeito contemporâneo se submeta cada vez mais à lógica da ideologia capitalista, bem como a discursos autoritários, ao populismo de direita, ou qualquer movimento que consiga moldar seus afetos antes mesmo ser percebido como ideológico. Dessa forma, na perspectiva de Žižek, a ideologia capitalista, por trabalhar desde a constituição do sujeito, consegue moldar e tomar conta da realidade, de modo que a travessia dessa fantasia implicaria na travessia da própria realidade e o encontro com o vazio traumático do real. Assim, tem-se um quadro

[13] Ver *The Sublime Object of Ideology*, Verso, 2008; *Mapping Ideology*, Verso, 1995; *Acontecimento: Uma viagem filosófica através de um conceito*, Zahar, 2017, todos de Žižek.

desanimador no qual a mesma ideologia que explora o ser humano é a sua própria condição de realidade.

Contudo a proposta deste capítulo vai em direção ao encontro com o vazio traumático do real, com o mais próximo possível que o sujeito pode chegar de uma travessia da fantasia para atravessar também a ideologia liberal, através do lugar o qual Lacan (2008, p. 308) designa como limite, que seria onde o sujeito pode se desprender do simbólico e do imaginário e se aproximar ao máximo possível do real. Esse limite é o espaço do não senso onde o sujeito não tem sentido e nem existe (no sentido de ser), e justamente por isso que o psicanalista localiza esse limite entre o que seria a primeira e a segunda morte, isto é, a morte no nível do simbólico, na qual o sentido ameaça se tornar não-sentido e aquela no nível material, biológica. Assim, o limite é um ponto que não é nem simbólico nem real, de forma que se posicionar no limite não significa a travessia da fantasia, mas sim a posição junto ao significante em seu estado puro, como corte[14], como aquilo que marca a impossibilidade do significado. Isso porque é o significante que introduz a diferença entre a efetividade do real de um lado, e a realidade experimentada pelo sujeito a partir do simbólico e do imaginário de outro. Ainda que seja o significante que institua essa diferença ele não possibilita o acesso e a conexão entre essas ordens. Isso faz com que não exista nenhum acontecimento efetivo para o sujeito, já que tudo que é experienciado pelo ser humano passa pelo crivo do significante, que se situa na ordem do simbólico. O que está fora do simbólico – e por conta disso é inacessível – é o real e o desejo, de modo que o acontecimento efetivo seria apreensível somente através do ponto de visada do desejo.

[14] Expresso na álgebra Lacaniana como $ (que também pode ser lido como o sujeito barrado pelo significante), o corte significante representa a divisão enfrentada pelo sujeito entre significado e significante. Isso quer dizer que, em Lacan, o significado desaparece porque não está associado ao conceito, ou seja, não é possível a união entre signo e significante, que implica a impossibilidade do significado, de forma que o significado só é concebido como pertencente à ordem do real. É por isso que a barra não marca uma ligação íntima entre o significante e o significado, porque o significante é anterior e autônomo em relação ao significado.

Por isso que a posição no limite pode ser entendida como em um limite entre o simbólico e o real, que além de se aproximar do significante enquanto corte, permite acessar aquilo que define o desejo. Sendo assim, a posição no limite entre as duas mortes, é uma afirmação do vazio, do não senso, no qual o sujeito tem sua formação ao mesmo tempo em que existe uma suspenção da ordem do simbólico. Contudo, essa suspenção implica a morte simbólica do sujeito, já que suspender o simbólico é também suspender a própria constituição, tanto da realidade quanto da subjetividade.

A partir desse movimento que leva o sujeito o mais próximo possível da falta e do real, abre-se a possibilidade da constituição de uma nova identidade a partir do processo de luto. Isso porque ao se colocar no limite entre os registros do simbólico e do real, o sujeito perde toda a referência que ele tinha de realidade e de identidade, uma vez que todo o processo de alienação no imaginário e no simbólico que o protegia do núcleo traumático do real se desfaz e deve ser produzido novamente por um novo significante vazio[15] no processo de significação. Isso significa que o sujeito se encontra com a falta em seu sentido pleno, sem simbolização e sem o suporte da fantasia, apenas significantes sem significados. Assim, frente a perda do significado para si e para a realidade o sujeito se depara com a melancolia e com o luto. Enquanto a melancolia, de acordo com Stavrakakis (2007, p. 274-275), é um apego imobilizante à falta, o processo de luto possibilita uma reorientação que abre espaço para o novo, uma vez que esse processo proporcionaria a inscrição da falta na formação do novo. Isso porque o luto não é um esquecimento da falta, mas pelo contrário, de certa maneira é produtivo ao afirmar, como dimensão interminável da vida humana, que o sujeito é, em última análise, sujeito da perda. Dessa forma, o luto implica a aceitação do fato de que nenhuma identificação pode ser

[15] Ver nota 7.

completa e, mais do que isso, é um processo de ressubjetivação, uma vez que através desse processo não nos referimos a nada além da necessidade de um movimento, desejo ou impulso de mudança sem quaisquer garantias ou ideais predeterminados.

Sendo assim, se torna possível o abandono de significados e significante que já foram desgastados pelo pensamento liberal, bem como a luta por novos que se sobreponham a ele. Isso se dá a partir do caráter retroativo do encontro do sujeito com o significante vazio no limite. Isso porque, assim como pontua Žižek (2017, p. 129), a imposição de um novo significante vazio não é simplesmente externa à coisa designada, mas também fornece a essa coisa uma característica adicional que é incognoscível e que se mostra como a origem oculta de suas propriedades, isto é, imprime um algo a mais que é mais profundo que a própria linguagem, um efeito do sobrepeso da linguagem articulado a partir do significante vazio sobre o objeto. Assim, a partir do surgimento desse novo significante vazio ocorre uma reestruturação de todo o campo discursivo, de forma que, mesmo que na efetividade não haja nenhum conteúdo diferente, tudo é profundamente diferente. Em outras palavras, a posição do sujeito no limite[16] possibilita, a partir do encontro com o significante enquanto corte, uma mudança na organização dos registros do simbólico e do imaginário e consequentemente no corpo social, haja visto que não há possibilidade de ultrapassar a fantasia fundamental que separa o ser humano e sua realidade da efetividade. Assim, mesmo que seja o mais próximo possível que o sujeito possa chegar da efetividade do mundo, a posição do corte ainda

[16] É importante perceber que a posição no limite só se alcança a partir do acontecimento. Isso porque Lacan (2008) exemplifica tal posição a partir do Ato de Antígona, que experimentou as duas mortes, primeiro a simbólica por ser expulsa de sua cidade e perder seu lugar na ordem social e depois a biológica. Pode ser entender o ato de Antígona como um acontecimento porque ele é aquilo que proporciona uma mudança radical na ordem das coisas, mas mais do que isso, ele representa também uma mudança retroativa, na qual até mesmo o passado é afetado por ele. Assim como postula Badiou (1996), o acontecimento está próximo do vazio que fundamenta toda existência, de forma que a posição de Antígona no limite entre as duas mortes é a afirmação desse mesmo vazio que em última instância é o real lacaniano, a efetividade do mundo.

imprime somente uma mudança a nível simbólico, mas uma mudança nos fundamentos nos quais se percebe e se envolve com o mundo.

Conclusão

Frente ao esgotamento dos conceitos modernos e da hegemonia do pensamento liberal se faz necessário um passo atrás que visa estabelecer um campo teórico capaz de se contrapor ao liberalismo na atualidade. A teoria lacaniana parece ser o lugar do qual se pode iniciar a construção desse campo, uma vez que, a partir da articulação da categoria de sujeito apresentada por Lacan, se pode não apenas preservar, mas de certa forma refundar o projeto da modernidade, o que possibilita a fuga do léxico liberal. Isso porque o sujeito lacaniano difere radicalmente do sujeito da modernidade, uma vez que ele não é reflexivo, consciente e se identifica consigo mesmo, mas é sobretudo uma falta, um espaço vazio que é preenchido por alienações simbólicas e imaginárias que afastam o sujeito da efetividade e possibilitam a vida em sociedade. Sendo assim, propor análises com o sujeito lacaniano como ponto central significa uma análise que leve em conta a distância para com a efetividade, bem como o caráter incompleto e afetivo dos seres humanos. E é a partir disso que se pode pensar o caráter afirmativo da falta que é a distância entre a realidade do sujeito e a efetividade do mundo: ao se colocar no limite entre as duas o sujeito se encontra com aquilo que fundamenta seu mundo que é o significante vazio, de forma que, a partir dessa posição, seja possível para ele reestruturar as fantasias que constituem sua realidade a partir de novos significante e significados. Deste modo, além da possibilidade de fazer frente ao pensamento liberal, a teoria lacaniana abre espaço pela luta por alternativas políticas, sociais e existenciais a partir da posição no limite, que teria a potencialidade de refundar a ordem social, bem como a realidade do sujeito a partir do processo afirmativo do luto. Entretanto, essa

posição no limite se aproxima do vazio da efetividade, e acontece somente a partir de um movimento efetivo, de modo que não cabe à filosofia tentar prever a mudança que surge dessa posição, mas sim após essa mudança efetiva e contingente, inscrever retroativamente essa nova realidade que surge do vazio. Em outras palavras, se a potência afirmativa da falta é justamente o espaço vazio do não senso, cabe à filosofia, pelo menos em um primeiro momento, o papel de inscrever na ordem social as marcas desse vazio.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento:** Fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de janeiro: Jorge Zahar ed., 1985.

BADIOU, Alain. **Manifesto pela filosofia**. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Aoutra, 1991.

BADIOU, Alain. **O ser e o evento.** Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

FREUD, Sigmund. **Sigmund Freud obras completas volume 16:** O eu e o ID, "autobiografia" e outros textos (1923-1925). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LACAN, Jacques. **O Seminário Livro 11**: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Tradução de M.D. Magno. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu. *In*: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 96-103.

LACAN, Jacques. **O semanário livro 7:** A ética da psicanálise. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 2:** O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Tradução de Marie Laznik Penot e Antônio Quinet. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

STAVRAKAKIS, Yannis. **The lacanian left:** Psychoanalysis, theory, politics. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2007.

STAVRAKAKIS, Yannis. **Lacan y lo político.** Buenos Aires: Prometeu Libros, 2007a.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como Ler Lacan**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. **Acontecimento:** Uma viagem filosófica através de um conceito. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

ZUPANČIČ, Alenka**. Answers by Alenka Zupančič**. 2018. Elaborado por European Journal of Psychoanalysis. Disponível em: http://www.journal-psychoanalysis.eu/answers-by-alenka-zupancic/. Acesso em: 02 ago. 2020.

2

Neoliberalismo e o mais-de-gozar: entre o sofrimento e a despolitização do indivíduo

Fábio Aparecido Sperandio [1]
Willian Mac-Cormick Maron [2]

Introdução

O objetivo deste trabalho é apresentar as condições de possibilidade para pensar como o neoliberalismo na contemporaneidade atua na precarização dos laços, na despolitização do indivíduo e na instituição de um "supereu[3]" que impõe um gozo[4] restrito à produção, consumo e individualismo.

A noção do "mais-de-gozar" torna-se chave para pensar o neoliberalismo como um gestor do sofrimento e uma forma de pensar as relações de capital em sociedades contemporâneas. Assim se faz possível instrumentalizar conceitos da teoria psicanalítica de Freud e Lacan, alinhados à

[1] Licenciado em Psicologia Unifil/Londrina-PR, Especialista em Teoria Psicanalítica ACE/Joinville-SC e Empresário na área de consultoria empresarial em TI.

[2] Psicólogo pela Universidade Tuiuti do Paraná - UTP. Mestre e doutor em filosofia pela PUCPR. Coordenador do curso de pós-graduação em psicologia clínica e docente no curso de psicologia da UTP.

[3] "O superego retém o caráter do pai, enquanto que, quanto mais poderoso o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão (sob a influência da autoridade, do ensino religioso, da educação escolar e da leitura), mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência (*conscience*) ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa (FREUD, 1923/1980, p. 49)". Assim o supereu ou superego nos é apresentado por Freud em seu texto "O Ego e o Id" (1923) como um desdobramento de uma lei paterna e de interdição.

[4] Cito: "No que diz respeito ao gozo, convém postular, em relação a esta palavra, alguns princípios, a saber, que se introduzimos o gozo o fizemos sob o modo lógico do que Aristóteles chama uma *ousia*, uma substância, quer dizer, algo que não é suscetível de mais ou de menos, que não se introduz em nenhum comparativo, que não comporta nenhum sinal de 'maior' ou de 'menor que' ou de 'igual a'" (LACAN, Seminário 14, lição: 12/4/1967). Safouan (2006, p. 199-200**)** nos lembra de que tanto para Freud como para Lacan, o gozo está relacionado "ao desejo da mãe, na medida em que a sua satisfação representa o fim e a abolição de todo o mundo da demanda, está proibido. Essa proibição engendra a ficção de um gozo livre dos limites do prazer, sobre o qual, portanto, não ficaremos espantados se ele confinar com a dor. Seu lugar por excelência é o sintoma".

teoria política a partir de uma crítica social para poder pensar a sociedade, cultura e políticas contemporâneas.

A crise financeira global de 2008 abriu novamente as cicatrizes da crise econômica anterior nos principais sistemas econômicos mundiais, e seguindo a 2020, a epidemia do Coronavírus (COVID19) demonstrou o quanto o modelo econômico-social é frágil nos levando a refletir sobre como isto têm impactado no bem-estar biopsicossocial humano.

Com ênfase no Capitalismo, partiremos sob uma perspectiva Psicanalítica em um trajeto que se inicia com Marx e segue até a contemporaneidade do neoliberalismo. Para tanto voltemos um pouco no tempo e iniciemos nossa reflexão sobre elementos teóricos dos conceitos de mais-de-gozar de Lacan e a mais-valia de Marx, buscando uma aproximação entre ambos.

Ainda que desde que escreveu O Capital, a teoria de Marx possa ter se desatualizado devido as transformações pós-revolução Industrial sofridas pelo capitalismo, Lacan continua atual, e a articulação entre estes conceitos na sociedade do Século XXI precisa ser compreendida e estudada.

A compreensão de uma sociedade onde o sujeito, se relaciona com o outro sob uma perspectiva de que o outro seja um objeto de consumo é nosso ponto de partida. Uma sociedade onde estas relações perderam ou tiveram reduzidas as trocas afetivas.

Lacan em O Seminário, livro 16, associa com ênfase o mais-de-gozar à mais-valia de Marx – "Trata-se, com efeito, da mesma coisa" (LACAN, 1968-1969/2008, p. 44). Esta relação não se dá por acaso, pois os discursos de Lacan e Marx são estruturas dialéticas que se aproximam da filosofia hegeliana. Ainda em ambos encontramos confrontação sócio-histórica, porém em esferas diferentes, enquanto em dados discursos de Marx tratam

a relação entre classes, em Lacan tratam a relação sujeito e o outro, sendo esta relação que será explorada neste artigo.

Neste trajeto, trabalharemos a questão do neoliberalismo, não como apenas um sistema econômico, mas também como uma forma de gestão do capitalismo e como uma estrutura social/política que institui os valores empresariais como modelos de gerir a vida e o sofrimento.

Não temos pretensão de estabelecer uma reconstrução histórica a fim de esgotar o conceito de neoliberalismo desde o liberalismo de Adam Smith[5], tampouco fazer uma exegese da noção de gozo em Freud e Lacan, mas sim como no neoliberalismo se mobilizam tais dispositivos visando replicar um circuito interminável de satisfação pulsional[6] como forma de gozo e sofrimento.

O capitalismo e o mais-de-gozar

Marx (1857-1858/1989) nos apresenta uma perspectiva onde as relações sociais estão ligadas aos elementos "forças produtivas" e "modos de produção", ou seja, são relações de trabalho estabelecidas entre os sujeitos. Para Marx (1857-1858/1989) os modos de produção são diferenciados em cada época conforme as transformações sofridas na sociedade ao longo do tempo. Com a revolução industrial, temos o surgimento da sociedade industrial caracterizada pela atividade produtiva fora do contexto doméstico, pela divisão do trabalho, concentração de capital e pelo crescimento econômico por meio da produção industrial.

De acordo com Marx (1857-1858/1989), neste período, as relações entre o produtor e seu produto no capitalismo, uma vez que o meio de

[5] Vide: Smith, A. A riqueza das nações (Vol. I). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

[6] *Trieb* é o termo alemão utilizado por Freud para aquilo que chamamos de pulsão, ou impulso, ou até mesmo instinto. Sua caracterização básica pode ser enunciada do seguinte modo: trata-se de um impulso dinâmico (*Drang*) delimitado por fonte, finalidade e objeto (PEREZ, 2012, p. 44). Já em seu glossário, Safouan (2006, p.203) designa a pulsão como "uma compulsão ao reencontro em que se resolve a relação com o objeto a. Longe de assimilar ao instinto e à repetição da necessidade, a pulsão constitui o efeito mais virulento do significante no sujeito".

produção não está em posse do operário, retiraria também a parte da humanidade do sistema de produção, onde a classe detentora dos meios de produção exploraria o operário.

O capitalismo pressupõe a produção de valor, ou seja, capital. Esta produção de valor gera, portanto, o que Marx chama em alemão *Mehrwert*[7], ou em tradução literal "mais-valor", todavia de agora em diante tomaremos a expressão "mais-valia" em seu lugar, fazendo uso da tradição já estabelecida na língua portuguesa quanto a este termo. O valor de troca do produto, por assim dizer, foi referido por Marx como a quantidade de trabalho abstrato socialmente utilizado para sua produção, ou seja, todo trabalho humano mesmo que não concreto utilizado.

Para Marx (1996), é o trabalho humano implícito nas mercadorias que as atribuiriam valor de comparação e determinariam seu valor de troca, isto é, o tempo de trabalho abstrato seria então o determinante de seu valor.

Para entendermos melhor este ponto, deixemos claro que o Valor de Troca seria a qualidade deste produto em relação a outro ao qual se poderá trocá-lo, sendo medido pelo tempo de trabalho social implícito em sua fabricação, enquanto o seu Valor de Uso, se relaciona à aplicação deste produto em termos de utilização, sendo que este ainda se relaciona às características e propriedades físicas e podem se alterar com o tempo.

Marx (1996) em seu livro "O Capital", conceitua o "valor de uso" no início de sua obra em uma análise da mercadoria, como "um objeto externo, uma coisa a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie". Sendo então todo o valor originário de seu trabalho, os trabalhadores produziriam a riqueza, ou seja, produzem o capital que os domina e explora.

---

[7] Na *Werke* (MARX, K.; ENGELS, F. Werke. Berlim: Dietz, 1981. v. 1, p. 135 e 136), Marx faz a primeira referência ao termo *Mehrwert* como sendo "valor adicional", porém ainda não relacionando-o diretamente a mais-valia.

A teoria de Marx determina que o valor gerado na produção é maior que o valor da força de trabalho, assim uma parte seria o valor da força de trabalho como uma mercadoria, ou seja, o custo da produção em termos de salário e a outra parte o valor do produto propriamente dito, sendo que esta última parte é excedente e fica em poder do mestre/capitalista. Como efeito, o trabalho excedente como sendo aquele não pago ao trabalhador é então traduzido como a 'mais-valia', sendo o lucro final gerado na venda.

Em um texto, denominado Radiofonia (1970/2003), Lacan se refere ao conceito de mais-valia, cunhado por Karl Marx, para instituir a parte da força de trabalho que não é remunerada pelo empregador que obtém, a partir disso, lucro. Lacan retoma Marx para abordar a relação do gozo com a produção. Ele possibilitaria a leitura sobre a mais-valia como:

> A causa do desejo do qual uma economia faz seu princípio: o da produção extensiva, portanto insaciável, da falta-de-gozar. Esta se acumula, por um lado, para aumentar os meios dessa produção como capital. Por outro lado, amplia o consumo, sem o qual essa produção seria inútil, justamente por sua inépcia para proporcionar um gozo com que possa tornar-se mais lenta. (LACAN, 1970/2003, p. 434).

Assim se faz importante levarmos em consideração possibilidades de pensar o trabalho a partir de um paradigma pós-industrial que privilegia o capital como norteador de novos conceitos sobre felicidade, sucesso e gozo. As relações de trabalho balizadas pelo capital podem privilegiar o gozo em detrimento do laço social. O gozo enquanto na clínica freudiana está situado na ordem de uma satisfação pulsional e inconsciente, buscando uma satisfação que não ocorre na via da consciência, mas pela força da pulsão como um impulso constante que o leva a repetição ainda que de algo desagradável. Essa força conduziria o sujeito não ao prazer, mas ao gozo. Desde Lacan gozo é aquilo de excesso, o que não serve para nada e

que está ligado a economia de uma pulsão. Lacan (1969-1970/1992, p. 17) coloca o gozo como uma forma de caminho para a morte.

O discurso do capital promete aquilo que nunca cumpre e nunca há de cumprir, a saber, o gozo total. O capital não assume a castração, é a infantil promessa de viver como um não-castrado, o que outrora foi perdido para sempre. A promessa de um gozo total é uma reivindicação perversa e fantasiosa de que há um gozo possível, sem interditos e irrestrito que só poderá ser acessível para mim e aos meus. Uma herança pré-totêmica.

> O que distingue o discurso do capitalismo é isto: a *Verwerfung*, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de que? Da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos (LACAN, 2011, p. 88).

A sedução do discurso do capitalismo consiste em sua promessa de gozo total, irrestrito e sem impedimentos. É uma lógica perversa que visa distrair da castração, o discurso perverso promete o gozo total, renunciado na castração e, para tal, necessita reduzir o outro ao objeto de gozo que é descartado quando não útil. Objeto, a partir da lógica do capital seria tudo aquilo que pode ser descartado quando não lucrativo. O capital desinveste no humano em favor do lucro e assim se sustenta na redução dos laços sociais a uma lógica da produção e de consumo.

Em um seminário denominado "*O avesso da psicanálise*" (1969-1970/1992), Jacques Lacan passa a se debruçar sobre os discursos que compõem o laço social e, consequentemente, tornam-se constituintes e influenciadores da subjetividade humana. Dentre tais discursos, emerge na história o que evidencia uma nova forma de ordenação social, afetiva, econômica e política por uma lógica do capital. Como Jacques Lacan pontua:

> Alguma coisa mudou no discurso do mestre a partir de certo momento da história. Não vamos esquentar a cabeça para saber se foi por causa de Lutero, ou de Calvino, ou de não sei que tráfico de navios em torno de Gênova, ou no mar Mediterrâneo, ou alhures, pois o importante é que, a partir de certo dia, o mais-de-gozar se conta, se contabiliza, se totaliza. Aí começa o que se chama de acumulação de capital (LACAN, 1969-1970/1992, p. 169).

O discurso capitalista oferece um gozo generalista, por meio de uma relação direta da contabilidade e da economia do gozo no objeto. O objeto escolhido pela pulsão conserva o caráter de fetiche pelo consumo, assim "isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma" (LACAN, 1972/1978, p. 48). Desta maneira, o circuito do gozo se instala na estrutura social e econômica atuando para fomentar a relação gozosa entre produção e consumo, pois "o que é chamado, em outros registros, de meios de produção – de quê? De uma satisfação" (LACAN, 1968-1969/2008, p. 201). Esta satisfação nunca esgotada é sempre colocada na ordem de um excesso que Lacan denominaria mais-de-gozar e sua diferenciação com a noção de gozo:

> O mais-de-gozar é aquilo que corresponde não ao gozo, mas à perda do gozo, na medida em que dele surge o que se torna a causa conjunta do desejo de saber e da animação, que recentemente qualifiquei de feroz, que provém do mais-de-gozar" (LACAN, 1968-1969/2006, p. 114).

Assim Lacan concebe o mais-de-gozar como a satisfação excedente, que se localiza não no gozo, mas na perda do gozo que busca se satisfazer ou recuperar o gozo perdido em forma de repetição, de excesso que nunca se esgota.

No Seminário XVII é notória uma proximidade com a dialética de Hegel, observada muito claramente no discurso do mestre, onde é explorada

a relação entre o senhor e o escravo. É justamente neste discurso que encontramos uma representação política histórica que possivelmente influenciou este seminário de Lacan.

> No discurso do mestre — pois afinal é precisamente aí que se situa o mais-de-gozar — não há relação entre o que vai mais ou menos se tornar causa de desejo de um cara como o mestre — que, como de costume, não compreende nada disso — e o que constitui a sua verdade. Há aqui, com efeito, no andar inferior, uma barreira (LACAN, 1969-1970/1992 p.101).

Hegel trata o desejo humano, como desejo de reconhecimento e apresenta esta afirmação na dialética do senhor e do escravo[8], e este conceito se constitui em parte da base para entendermos o Gozo no contexto deste artigo. No tocante ao gozo, enquanto Hegel usa uma visão filosófica da relação entre o senhor e o escravo em sua dialética, Lacan se utiliza das teorias freudiana e marxista.

> O senhor tomou do escravo seu gozo, ele se apoderou do objeto do desejo enquanto objeto do desejo do escravo, mas ao mesmo passo ele perdeu aí sua humanidade. Não era de modo algum o objeto de gozo que estava em causa, mas a rivalidade enquanto tal. Sua humanidade, a quem ele a deve? Unicamente ao reconhecimento do escravo. Porém, como ele não reconhece o escravo, esse reconhecimento não tem literalmente nenhum valor. Assim como é habitual na evolução concreta das coisas, aquele que triunfou e conquistou o gozo torna-se completamente idiota, incapaz de outra coisa que não seja gozar, enquanto aquele que foi dele privado guarda toda a sua humanidade. O escravo reconhece o senhor, e ele tem então a possibilidade de ser reconhecido por ele. Ele iniciará a luta através dos séculos para sê-lo efetivamente (LACAN, 1988, 52-53).

[8] A dialética do Senhor e do Escravo é desenvolvida por Hegel em Fenomenologia do Espírito de 1807, intitulada "A Conciência-de-si".

Lacan propõe a posição do escravo como sendo o do lugar do saber, ou seja, o escravo é quem detém o poder uma vez que este saber não é do senhor. Desta forma o escravo possui algo que escapa ao senhor, ou seja, seu próprio desejo. O escravo é o desejante, tendo seu saber relacionado ao desejo do Outro.

O senhor não se apresenta como o que faz, ele intervém no campo do Outro e recebe sob seu trabalho, o que neste caso seria o "mais-de-gozar", atribuído enfim com a produção. Este conceito então é homólogo à mais-valia de Marx, ou seja, o excedente do esforço do trabalhador não retorna para este, mas sim para o agente, ou, dono da produção. Esta perda que o trabalhador sofre é representada na psicanálise pelo objeto 'a'[9] que ele busca restituir de forma parcial este gozo perdido.

O mais-de-gozar intensifica a construção de um ideal na qual o humano busca individualmente e de forma sistematizada a obtenção de um gozo nunca alcançado, mas prometido pelas narrativas do capital. Neste percurso o indivíduo se depara com discursos organizacionais que pregam ações na vida, na sociedade e na política baseadas em uma lógica empresarial onde impera a meritocracia e práticas da positividade (pensar, positivo, boas vibrações, gratidão) para a obtenção de sucesso que, por esta lógica, só dependeria do próprio indivíduo agora visto como um empreendedor de si mesmo. Estas, portanto, poderiam ser apresentadas como características do que nomearemos como neoliberalismo. O neoliberalismo encontra na noção de mais-de-gozar, um combustível para expansão e homogeneização de seus ideais. Mas como o neoliberalismo opera na sociedade e na subjetividade do indivíduo?

[9] Cito Lacan: "O que é o objeto "a", cujas formas fundamentais, tão longe quanto pude levá-la, lhes apresentei? O objeto "a" é o que caiu, do sujeito, na angústia. É o mesmo objeto que eu desenhava como a causa do desejo" (LACAN, 2005, p. 60).

O neoliberalismo e a gestão da vida

Podemos pensar o neoliberalismo como forma de administração do capitalismo e de gestão da vida que se manifesta e a partir de um desdobramento atual do Liberalismo. Por tal a ligação ao "novo" liberalismo, pensado por Adam Smith, sob influência de John Locke, e suas releituras por Milton Friedman[10] dentre outros. O neoliberalismo ganha nome a partir dos anos 1970 e 1980 pela forte assunção do liberalismo "*laissez-faire*" ou "deixar-fazer", prerrogativa do princípio dos homens livres que estabelecem relações de mercado na qual o Estado poderia ser tido como um obstáculo para a economia. Tais relações de troca de mercado entre o campo e a cidade seriam o fator de enriquecimento das nações, como se estabelece na obra de Adam Smith denominada "A riqueza das nações", publicada em 1776 pela primeira vez. Pelo princípio do liberalismo de Smith, o Estado atuaria com "mão invisível".

> Como cada indivíduo, portanto, se esforça tanto quanto ele puder seja para empregar seu capital em suporte à indústria doméstica, seja para dirigir aquela indústria de modo que seu produto possa ser do maior valor; cada indivíduo necessariamente trabalha para tornar a renda anual da sociedade tão grande quanto ele possa. Ele geralmente, de fato, não pretende promover o interesse público, nem sabe o quanto ele o está promovendo. Ao preferir o apoio da indústria doméstica à estrangeira, ele pretende apenas sua própria segurança; e ao dirigir aquela indústria de tal maneira que seu produto seja do maior valor, ele pretende apenas seu próprio ganho, e ele é neste, como em muitos outros casos, levado por uma mão invisível a promover um fim que não era parte de sua intenção. E nem sempre é pior para a sociedade que não fosse parte dela. Ao perseguir seu próprio interesse ele frequentemente

[10] Onde propõe que: "[...] não há nada que dizer sobre o que o indivíduo faz com sua liberdade; não se trata de uma ética geral. De fato, o objetivo mais importante dos liberais é deixar os problemas éticos a cargo do próprio indivíduo". (1984, p. 21)

> promove o da sociedade mais efetivamente do que quando ele realmente pretende promovê-lo. (WN IV.ii.9).

O neoliberalismo, como uma resposta ao liberalismo clássico, reforçaria formas de pensar o sujeito que se articula entre as esferas do público e o do privado e enquanto indivíduo livre, capaz de estabelecer pactos e contratos, vender sua força de trabalho.

Essa ideia, associada pela ideia de mercado de Adam Smith gerou uma potencialização das práticas liberalistas que desembocam em uma sociedade de produção e consumo que busca a obtenção do gozo de uma felicidade vendida como um produto das relações de consumo. O neoliberalismo se sustenta desde então pela crítica da influência do estado na economia, estabelecendo o ideal de uma estrutura empresarial e organizacional para reger os campos da vida em sociedade.

Se pressupõe que a saída do Estado dos campos econômico, social, educacional e cultural, acarretaria uma melhor regulação e mais liberdade pelas relações livres de mercado. A lógica consistiria em que quanto menor for a interferência do estado maior seria a liberdade e autorregulação do mercado, tornando-se a proposta de um estado mínimo. O neoliberalismo tornou-se, assim, um modelo econômico que é replicado pelas instancias da vida do indivíduo. O modelo neoliberal agora rege e orienta a forma que o indivíduo entende, percebe a age sobre sua própria vida. Como uma empresa que institui uma ideia de instrumentalização do sofrimento visando apresentar uma forma de gozo para amenizar o próprio sofrimento contabilizando assim mais produção e consumo.

Um dos trabalhos mais recentes acerca do neoliberalismo é do professor Vladimir Safatle (2021). Nesta obra o autor aponta para uma tese em que o neoliberalismo se apresentaria não apenas como modelo

socioeconômico, mas também como gestor do sofrimento psíquico. Como diz Safatle:

> Tomamos o conceito de sofrimento como uma noção-chave para nossos propósitos, porque ele localiza-se de modo intermediário entre, por um lado, os sintomas e sua regularidade clínica e, por outro lado, o mal-estar e suas com festivas existenciais. Nem todo sintoma nos faz sofrer, e nem toda forma de sofrimento é um sintoma. Determinar qual o sofrimento é legítimo e qual não é, portanto, é uma questão não apenas clínica, mas também política. (SAFATLE, 2021, p. 11-12)

Assim o autor defende que o neoliberalismo não é apenas o produtor do sofrimento psíquico, mas também o seu gestor. Desta forma o neoliberalismo explora o sofrimento para o gozo e a produção. A lógica neoliberal instrumentaliza o sofrimento para a obtenção de mais gozo e mais produção. Assim reduz os conceitos de felicidade e sucesso a uma relação de produção e consumo.

No neoliberalismo, "o cálculo da felicidade, como máximo de prazer com mínimo de desprazer, a forma de vida neoliberal descobriu que se pode extrair mais produção e mais gozo do próprio sofrimento" (SAFATLE, 2021, p. 10). O neoliberalismo que propõe a liberdade de mercado, ou a política do capital proporciona e potencializa o individualismo baseada na competição, rivalidade e desempenho como no modelo organizacional. Sendo que para aderirmos a uma sociedade pós-moderna, renunciamos ao gozo como condição, e nesta cadeia insistente temos a esperança de recuperar o gozo perdido.

Esta sociedade neoliberal, nos apresenta o mais-de-gozar em uma posição que produz a causa do desejo na estrutura econômica, gerando uma falta constante e que ocasiona um ciclo que busca aumentar a produção e consequentemente o consumo, sendo que este é inalcançável e

inesgotável. Este ciclo do mais-de-gozar se contabiliza na acumulação de capital, consumo e produção. A lógica da contabilização pelo capital pode ser expressa na redução do trabalhador ao status de objeto, e a partir de então temos uma sociedade em que o desempenho e produtividade são os motores de um tipo de sucesso e felicidade relacionados ao quanto de consumo será disponibilizado ao sujeito.

Byung-Chul Han (2019, p.176), filósofo sul-coreano, compara a "sociedade disciplinar" apresentada por Foucault, onde imperava um sujeito que estava submisso à "proibição, mandamento ou lei" de obediência com a sociedade do século XXI a que intitula de "sociedade de desempenho", onde agora o sujeito é de desempenho e produção.

A sociedade do desempenho é uma sociedade esgotada, adoecida pela pressão de produzir cada vez mais e melhor, essa afirmação expõe uma condição que se tornou evidente em tempos atuais, onde convulsões sociais explicitam dores e anseios na busca por mais atenção do estado e aumento de consumo de antidepressivos noticiado na mídia, evidenciam uma sociedade adoecida e sofrendo com o imperativo do desempenho.

Han (2019, p.176) evidencia um limite, que trará sintomas do adoecimento. A prevalência do desempenho em busca de um consumo inalcançável gera consequentemente, o adoecimento surge na forma da depressão pelo esgotamento. "O Cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando". Neste processo, o laço social deixa de ser o objetivo, mediado ou não por um objeto e este mesmo objeto passa a ser a finalidade em si, a fonte de gozo e satisfação. Ocorre então o que Marx chamaria de fetichismo da mercadoria e a *reificação* do trabalhador.

> O fetichismo é o processo pelo qual a mercadoria, ser inanimado, é considerada como se tivesse vida, fazendo com que os valores de troca se tornem superiores aos valores de uso e determinem as relações entre os homens, e

> não vice-versa. Ou seja, a relação entre os produtores não aparece como sendo relação entre eles próprios (relação humana), mas entre os produtos de seu trabalho. Por exemplo, as relações não são entre alfaiate e carpinteiro, mas entre casaco e mesa. [...] A mercadoria adquire valor superior ao homem, pois privilegiam-se as relações entre coisas, que vão definir relações materiais entre pessoas. Com isso, a mercadoria assume formas abstratas (o dinheiro, o capital) que, em vez de serem intermediárias entre indivíduos convertem-se em realidades soberanas e tirânicas. [...] Em consequência, a "humanização" da mercadoria leva à desumanização do homem, à sua coisificação, à reificação (do latim *res*, "coisa"), sendo o próprio homem transformado em mercadoria (sua força de trabalho tem um preço no mercado) (ARANHA, 1993, p. 12-13).

Hoje pressupomos uma construção de um ideal diretamente ligado ao alto desempenho, produção e consumo que nunca se esgota por ser um ideal inalcançável ao eu trabalhador. Neste ponto o supereu atua como tirano, repressivo, que impõe cobrança e censura ao indivíduo do desempenho, que se sente culpado por não produzir como está estabelecido pelo seu ideal. Portanto, reforçamos que a relação do capital em nossa contemporaneidade atua na redução do ideal do eu em um ideal de desempenho, consumo e produção como sinônimo de realização e sucesso.

> Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever (HAN, 2019, p.176).

Desta forma, o imperativo do gozo estabelecido pelo ideal do eu, "Goze!!", agora se desloca para um novo objeto do gozo para o fetiche do consumo e desempenho, "Produza!!!, Consuma!! Desempenhe!!, Seja feliz!!!, Pense Positivo!!!". O imperativo do gozo pela produção e consumo constitui o superego de um tipo de subjetividade contemporânea, o sujeito

do desempenho[11]. Este processo desemboca na dessubjetivização do sujeito, característica do mercado de capital, que reduz a cidadania à uma relação de produção e de consumo. Cidadão visto como aquele que consome e goza, instituindo assim um imperativo social.

Despolitização e o adoecimento como sintomas neoliberais

O processo que atua na dessubjetivação do indivíduo, o inserindo em uma lógica do capital que pressupõe um intenso investimento no ideal de produção e consumo, o instituindo como um gozo que precisa ser total (mas nunca alcançado), e assim fomentando o individualismo e precarização dos laços, é o mesmo processo que busca a despolitização do indivíduo estabelecendo, em troca, uma ordem empresarial como forma de gestão da vida e das coisas. Estabelecer laços é assumir a castração, estabelecer renúncias ao gozo do eu em detrimento a bem com o outro, mediar, negociar e assim, obter satisfação em comunidade. A lógica do capital incentiva, em seus discursos, um gozo que denominamos de "autoerótico" que atua na destituição dos laços pois estabelece que o mérito e o individualismo são as fontes de satisfação necessárias e ideais. A meritocracia do discurso neoliberal desestabiliza o senso de comunidade.

É possível pensar a meritocracia dentro de um campo político e social como uma forma de excluir a partir de uma ideia ilusória de igualdade (pressupondo que todos teríamos a mesma constituição, formação, estrutura e oportunidades). Negar as diferenças é uma forma de exclusão, assim a meritocracia exclui, pois se embasa em uma ideia ilusória de que somos todos iguais em nossas oportunidades e constituição fomentando a segregação. Ao contrário da possibilidade de pensar o conceito de comunidade

[11] Outras articulações sobre o tema podem ser lidas em: MARON, Willian, "Mal-estar, alienação e o trabalho: entre a identidade e a autoexploração", In: COELHO, Rosana (Org); MOTTA, Diego (Org). **Psicanálise & Trabalho Retratos do Contemporâneo**, Porto Alegre: Memorial da Justiça do Trabalho do Rio Grande do Sul, 2020.

como uma forma buscar um bem-estar igualitário justamente afirmando as diferenças e as acolhendo a partir de um olhar digno para um sujeito.

Esta ordem empresarial sustenta narrativas meritocráticas, competitivas e de desempenho individual que mantém o outro como uma ameaça, um rival e coloca a lógica organizacional como um ideal de gestão livre de corrupções, burocracias, mediações, renúncias e sem os entraves para a liberdade do indivíduo. Neste ponto o campo da política é tido como ameaçador e assim, criminalizado tudo que se apresente como a denominação "política". Como nos bem sublinha Safatle:

> Pois Lacan lê o capitalismo não a partir de uma economia política, mas de uma economia libidinal que se constrói através de certas homologias importantes com a crítica marxista.... Na verdade, o capitalismo será, aos olhos de Lacan, um sistema de "espoliação do gozo (seminário XVII, 92) ", de integração do gozo a lógica da produção Mercantil e seus padrões de conta (SAFATLE, 2021 p.58).

A política - pensada a partir de um circuito dos afetos[12] e da economia da libido - é a organização capaz de direcionar demandas, desejos e saídas pulsionais (perversas ou sublimatórias) dentro de um processo de renúncias pulsionais que se torna basilar para constituições de sociedades. A política colocaria, portanto, limite ao gozo prometido como total e nos evidenciaria a castração, proposta contrária ao neoliberalismo. Quem não faz laço social, se vê ameaçado pelo campo da política.

Portanto, um dos sintomas do neoliberalismo consiste na transformação das esferas da vida do indivíduo em uma lógica empresarial e organizacional, onde o Estado e a política são vistos como empecilhos e

[12] Esta é a tese do prof. Vladimir Safatle em sua obra denominada "O circuito dos afetos" publicada pela editora Cosac Naify, 2015.

entraves para a autorregulação e o livre comércio, desembocando assim na despolitização do indivíduo.

> O fortalecimento do discurso da autonomia das decisões individuais e do campo da flexibilidade em relação as normas gerais tendiam a criar vínculos sociais ligados ao discurso de que "cada um tem direito a sua forma de gozo" (ou ainda "cada um deve encontrar sua forma de gozo"), que acabaram por se realizar na Liberação multicultural da multiplicidade das formas possíveis de sexualidade em nossas democracias liberais. Dessa forma, a incitação e a administração do gozo transformaram-se na verdadeira mola propulsora da economia libidinal da sociedade de consumo (SAFATLE. 2020, p. 59)

A despolitização do indivíduo na sociedade de consumo o torna sugestionável, reprimido por um ideal de mercado que desemboca no uso da política como forma de alienação, propagação do ódio, ressentimento e transforma a política em um projeto vingativo e mortífero. Assim o neoliberalismo se sustenta na despolitização da sociedade que instaura, como referência, o modelo empresarial, fomentado pelo capital. Para Safatle:

> O capitalismo teria imposto a todas as esferas de reprodução social da vida ideais de conduta que se baseiam na racionalização das ações a partir de uma dinâmica da maximização de performances e intensidades. (SAFATLE, 2020, p. 72)

A lógica neoliberal objetiva, portanto, reduzir a ordem política das coletividades às demandas corporativas de performance e desempenho, aos discursos de "business" e de relações de consumo. Esta redução se reproduz na visão do "mais-de-gozar", na busca inesgotável pelo gozo perdido e nunca alcançado, prometido pela narrativa empresarial que incentiva o desempenho e positividade em detrimento da solidariedade. É a expressão da precarização dos laços sociais.

> Assim, quando Lacan fala que o capitalismo é impulsionado Por um "mais-gozar", há de se ouvir o que este termo efetivamente diz: esse gozo é uma progressão ao infinito que nunca se atualiza e que, por isso, deve marcar todo objeto consumido com o "consumo" do objeto, ou seja, com o selo de sua anulação desceu apagamento, de sua indiferença. O "mais-gozar" é, no fundo, um "ainda não gozar" (SAFATLE, 2020, p. 73).

Esta forma de maximização e autovalorização do consumo se intensifica em um superlativo que Lacan chamaria de mais-de-gozar, a lógica da circulação daquilo que extrapola o consumo, mas nunca se esgota em si. O mais-de-gozar é o excedente o que direciona o indivíduo no sentido do sofrimento e adoecimento.

Em sua obra, Safatle (2021) também defende que a redução da liberdade ao exercício da livre propriedade não é apenas peça decisiva na despolitização da sociedade e na criminalização dos seus conflitos, mas também como uma forma de gestão psíquica, de produção de figuras da subjetividade com seus padrões de ação e, principalmente, de sofrimento (SAFATLE, 2021, p. 09-10).

Nos cabe lembrar que novas formas de adoecimento psíquico foram ascendidas a partir de mudanças socioeconômicas formas de produção, ou seja, o adoecimento psíquico entrar em articulação com o meio e a política.

Assim, o neoliberalismo, atua como produtor de novas doenças[13], doenças do campo social, e concomitantemente nele "encontramos manuais e estratégias para literalmente confeccionar novas doenças, para as quais se dispõe de novas medicações" (SAFATLE, 2021, p. 12). O neoliberalismo ensina as pessoas a produzirem sofrimento no outro e assim capitalizando produção e consumo.

[13] Vale ressaltar que anos de 1970, a expansão do neoliberalismo coincide com depressão como epidemia e a grande abrangência na criação do DSM - Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais.

Conclusão

Nosso trabalho se ocupou de pensar as bases do neoliberalismo desde o liberalismo clássico até a contemporaneidade e seus desdobramentos, análise possível a partir da instrumentalização de conceitos da psicanálise de Freud e Lacan. Assim pensamos uma estrutura social e econômica que denomina-se capitalismo e abordamos o neoliberalismo como uma lógica vigente que institui uma redução noção de cidadania à uma relação de consumo e produção. A lógica do capital que reduz conceitos sucesso e felicidade a uma relação do consumo e coloca o humano na posição de descartabilidade de um objeto, o que pressupõe a precariedade dos laços. A objetificação do humano e a humanização do objeto.

> O capitalismo se sustenta na redução dos laços sociais a uma lógica da produção e de consumo. Sustenta-se com a imagem do trabalhador reduzida ao status de objeto. Objeto, a partir da lógica do capital, é tudo aquilo que pode ser descartado quando não lucrativo (MARON, 2020, p. 261).

Neste caminho o indivíduo se aniquila como ser-político e passa a se ver como consumidor e produtor. Não há interesse no ser político, o neoliberalismo investe em clientes e consumidores aprisionados pelo mais-de-gozar e alienados pelo discurso da liberdade propagado pela lógica empreendedora das empresas. Por tal corroboramos com a tese de que o neoliberalismo é o gestor do sofrimento psíquico que nos impõe novas formas de amar, trabalhar, gozar, produzir e desejar neste humano contemporâneo, uma nova forma de subjetividade.

Essa forma de subjetividade neoliberalista, regida com um ideal de mercado e impulsionada por um mais-de-gozar, se mostra na sociedade contemporânea atuando na 1) produção e gestão do adoecimento e sofrimento psíquico impondo um imperativo da felicidade e um ideal do gozo inalcançável pela produção e desempenho, 2) na destituição dos laços

sociais e afetivos entre seres humanos e detrimento à lógica meritocrática, individualista do consumo e gozo e, 3) na despolitização do indivíduo equivalendo as esferas de sua vida à uma estrutura empresarial. Assim podemos pensar sintomas do neoliberalismo evidenciados no individualismo e a invenção de novas patologias do social, na precarização dos laços, na autoexploração e na despolitização o indivíduo, onde a política é reduzida à gestão

Quem, em uma sociedade, determina o que é o normal e o que é o patológico? A narrativa neoliberal, com suas falácias organizacionais, e suas narrativas meritocráticas, instituem única e exclusivamente a responsabilidade do adoecimento para quem adoece. A tentativa de patologizar única e exclusivamente o indivíduo busca, por fim, mascarar o sintoma social que a produz, ou pior, banaliza e romantiza o adoecimento pelo discurso da positividade e do desempenho. O sujeito neoliberal vale pelo que produz, goza pelo que consome e tem a vida reduzida e organizada por uma lógica empresarial. O neoliberalismo pode ser visto como o atentado contra o ser-político.

Referências

ARANHA, M. L., MARTINS, M. L. **Filosofando*:* introdução à filosofia**. 2. Ed. São Paulo: Moderna, 1993.

FREUD, Sigmund. (1917). Conferências introdutórias sobre psicanálise (Parte III). In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. XVI**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2006. p. 251-378.

_____. (1920). Além do princípio de prazer. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVIII**. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1996.

_____. (1923) O ego e o id. *In:* FREUD, S. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Edição standard brasileira. v. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FRIEDMAN, M. **Capitalismo e liberdade**. São Paulo: Abril Cultural, 1984

HAN, B.C. **Sociedade do Cansaço**. Trad. Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ:

Vozes, 2019.

LACAN, Jaques. (1959-1960). **"O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise"**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. (1968-1969). **"O seminário, livro 16: de um outro ao outro"**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

_____. (1969-1970). **"O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise"**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. **Estou falando com as paredes**: Conversas na Capela de Sainte-Anne; Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

_____. (1972) **Du discours psychanalytique**. *In:* LACAN, J. **Lacan in Itália**. Milão: La Salamandra, 1978. p. 32-55.

_____. **Radiofonia** (1970). In: Outros escritos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.

_____. (1969-1970) **O Seminário. Livro XVII**. **O avesso da psicanálise**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1992.

_____. (1968-1969) **O Seminário. Livro XX**: Mais, Ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008.

_____. **O Seminário. Livro XXIV. – Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra**. - (inédito) 1976-1977. (Transcrição em espanhol)

_____. **Nomes-do-Pai**. Tradução, André Telles; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **O seminário: Livro III - As Psicoses**. 2a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988

MARON, W., "Mal-estar, alienação e o trabalho: entre a identidade e a autoexploração", In: COELHO, Rosana (Org); MOTTA, Diego (Org). **Psicanálise & Trabalho Retratos do Contemporâneo**, Porto Alegre: Memorial da Justiça do Trabalho do Rio Grande do Sul, 2020.

MARX, K. **O Capital**: Critica da Economía Política. In: **MARX, Karl. Karl Marx**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (*Os Economistas*).

_____. (1857-1858). **Elementos fundamentales para la crítica de la economia política**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1989.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar o mundo: Lacan, política e emancipação**. 1a. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SAFATLE, Vladimir; JUNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian, (Orgs.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. 1. ed. Belo Horizonte, 2021.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

SAFOUAN, M. **Lacaniana I: Os Seminários de Jacques Lacan: 1953-1963**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SMITH, A.. [1776]. ***An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations***. The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith, Oxford University Press, 1976. (*WN* IV.ii.9).

_____. **A riqueza das nações** (Vol. I). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PEREZ, D. O. **O inconsciente: Onde mora o desejo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

3

A mulher e o feminino em Lacan: o édipo reinventado

Claudia Leone [1]

Esta escrita tem por objetivo debater acerca da mulher e do feminino na teoria lacaniana, privilegiando o primeiro momento do ensino de Lacan, nomeado como "Retorno a Freud", ou seja, um movimento de retomada da letra freudiana na sua autenticidade. Para Lacan, a psicanálise estava mergulhada num imaginário que a desvirtuava de sua originalidade, portanto, transformada numa prática pautada na relação interpessoal, por meio de projeções e identificações imaginárias. No texto "A psicanálise verdadeira, e a falsa" de 1958, ele aponta as distorções às quais a psicanálise foi submetida, sendo negligenciada em seu fundamento e reduzida a uma prática corretiva. "E a evolução da psicanálise conseguiu, por um cômico passe de mágica, fazer dela uma instância moral, berço e lugar de expectativa da oblatividade e da amância. A montaria platônica da alma, agora bendita e iluminada, vai direto para o paraíso" (LACAN, 1957/1998, p. 527).

A psicanálise teria se transformado num instrumento para adaptação do indivíduo, ofuscando os principais conceitos elaborados por Freud, que são o inconsciente e a sexualidade. No "Discurso de Roma" de 1953, ele escreve que o retorno a Freud deve ser realizado sob o postulado deque a linguagem é o elemento da experiência psicanalítica; a linguagem é constituinte do homem; o inconsciente é a própria estrutura da linguagem; a

[1] Psicóloga e Psicanalista. Mestranda em Filosofia da Psicanálise pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia (PUC-PR). Especialista em Psicologia Clínica Abordagem Psicanalítica (PUC-PR). Membro do Fórum do Campo Lacaniano de Curitiba e da IF/EPFCL-Brasil.

psicanálise, ao ter parentesco com o paradigma inaugurado pela linguística estrutural, está assegurada no rigor da ciência moderna.

A partir da mulher e do feminino, debateremos os conceitos freudianos pela ótica que o primeiro ensino de Lacan deu a esse intrincado tema, numa exegese dos conceitos, como tentativa de, para além da compreensão, uma possível ressignificação, tendo como horizonte a incompletude que o tema engendra. A questão da incompletude já transparecia em Freud com seu questionamento final "o que quer uma mulher?" e reaparece em Lacan como "o que é uma mulher?". Há um evidente esforço desses dois homens em contribuir para a construção de uma teoria psicanalítica acerca da mulher e do feminino, porém essa teoria não deve ser engessada à verdade, mas, sim, como mais um ponto que indica a transitoriedade dos conceitos em psicanálise.

Na tentativa de dizer sobre a mulher e o feminino, Lacan retoma Freud, partindo do inconsciente estruturado como uma linguagem, para teorizar sobre o falo como significante, e não mais como presença ou ausência do pênis. Simbolicamente o falo é o significante que norteia homens e mulheres, e posteriormente será o significante que encobrirá a falta que é estrutural. Com isso, o Édipo é metaforizado, trazendo a novidade para a mulher de ser ou não o falo, ou seja, encarnando a significação de castrada ela poderá se colocar como objeto fálico ao homem.

Para a psicanalista Carla Regina Françoia (2019), Lacan foi fiel a Freud, porém diferente dele quando trouxe o inconsciente regido pelas leis sociais e, com isso, driblou o naturalismo da obra freudiana, por meio de um corpus teórico estruturalista.

> A psicanálise francesa buscou contornar o mote vienense ao produzir uma teoria na qual a sexualidade está apartada do poder e da submissão de um sexo sobre o outro. Ao que parece, havia um projeto de produzir uma teoria que emancipasse os sexos das relações de poder e, principalmente, tirasse o corpo

> como base para a sexualidade, a fim de produzir a ideia de um sujeito dividido pela linguagem e alienado ao significante. Mas a teoria lacaniana reproduziu e, com isso, reforçou elementos da tese freudiana a partir de outros pressupostos (FRANÇOIA, 2019, p. 47).

Para Freud, o complexo de castração e o Édipo se resolvem no plano imaginário, no real do corpo; e para Lacan, isso aconteceria no campo simbólico pela metáfora paterna, porém, ainda mediante a ameaça de castração no menino e a inveja do pênis na menina, nos quais o significante do falo, a metáfora paterna, ordenará a diferença sexual. O que em Freud é descrito como ter ou não ter o falo, em Lacan é ressignificado como ter ou ser o falo. Isto é, no homem o pênis é o suporte imaginário que dá sustentação ao semblante de fazer-se homem; no caso da mulher, como ela não o tem, é mais acessível ser o falo. À mulher, na sua incompletude, cabe o encarnar o falo como semblante.

Ao mesmo tempo em que Lacan fazia um retorno aos escritos freudianos, ele estava mergulhado na subjetividade de sua época, na qual o estruturalismo promovia uma revolução no método das ciências humanas e sociais. Ele foi influenciado principalmente pelos linguistas estruturalistas, que traziam a novidadede que a linguagem não pode estar limitada às relações entre as palavras e as coisas. O foco deveria ser na língua e não na fala, desviando a atenção ao falante para se concentrar na logicidade da língua e do discurso (THIRY-CHERQUES, 2006).

Lacan propôs uma volta aos escritos de Freud pelas lentes do estruturalismo e, com isso, vislumbrou um rigor científico à psicanálise, problema latente desde Freud, em outras palavras, a questão da cientificidade da psicanálise não é um tema novo. Para o psicanalista francês era necessário o resgate do simbólico que estava escamoteado pelo imaginário dos pós-freudianos, afastando completamente a psicanálise do campo da biologia.

> Por isso é que realmente se trata de um novo obscurantismo quando todo o movimento atual da psicanálise se lança impetuosamente num retorno às crenças ligadas ao que chamamos pressuposto da psicologia – no primeiro plano das quais a pretensa função de síntese do *eu [moi]*, que por ter sido cem vezes refutada, e bem antes e fora da psicanálise, por todas as vias da experiência e da crítica, bem merece, em sua persistência, ser qualificada de superstição (LACAN, 1953/2003, p. 149).

Lacan promove uma retomada aos textos freudianos para afastar por completo o substrato biológico, dando ênfase ao simbólico como anterior ao sujeito. Influenciado pela escrita que o antropólogo Lévi-Strauss[2] faz do mito freudiano, Lacan irá coincidir a Lei primordial de proibição do incesto com a linguagem. No texto "Função e campo da fala e da linguagem" (1953), ele postula esses conceitos, afirmando que a proibição do incesto inaugura a lei que é idêntica à ordem de linguagem, ou seja, a lei que é veiculada pelo nome do pai que dá suporte a função simbólica. Ele cita Lévi-Strauss mais à frente, mencionando que suas investigações demonstram as relações estruturais entre linguagem e leis sociais no mesmo caminho em que Freud assenta os fundamentos do inconsciente. "Podemos dizer que neste momento de seu percurso Lacan leu Freud sob o ponto de vista de Lèvi-Strauss, ou seja, o antropólogo permitiu a Lacan identificar no enredo das elaborações freudianas o devido lugar da dimensão estrutural da linguagem" (MORESCHI, 2013, p.53).

Para Lacan, era necessário "reconduzir a experiência psicanalítica à fala e à linguagem como a seus fundamentos" (LACAN, 1953/1998, p. 290). Assim dizendo, o sujeito na sua fala já demonstra, à sua revelia, a

[2] Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) é considerado fundador da antropologia estruturalista e no livro As Estruturas Elementares do Parentesco (1949) faz uma menção à Freud em Totem e Tabu, veja: "Freud explica com êxito não o início da civilização mas seu presente. Tendo partido à procura da origem de uma proibição, consegue explicar não por que o incesto é conscientemente condenado, mas como acontece que seja inconscientemente desejado" (p. 531). Neste livro ele coloca que a proibição do incesto é universal, como a linguagem.

linguagem primeira que o constitui e que está para além do que se diz. Isto é, o autor recoloca o inconsciente no seu devido lugar por meio da linguística, trazendo a estrutura da linguagem como o seu fundamento, pois é "a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente" (LACAN, 1957/1998, p. 498).

Em 1957, Lacan escreve "A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud", considerado um texto fundamental que "marca uma verdadeira virada, rumo à linguística estrutural, no interior do retorno à Freud" (DUNKER, 2019, p. 19). Nas três divisões do texto há um esforço por dar continuidade às descobertas do inconsciente empunhadas por Freud, mas agora endossadas pelas teorias dos linguistas estruturalistas Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson. Entretanto, Lacan inverte o algoritmo saussuriano do conceito de signo linguístico – significado (s) sobre significante (S), separados pela barra da significação (s/S) –, para dar primazia ao significante – (S/s) –, onde este tem outro valor,que se limita a suportar um significado. O algoritmo lacaniano é pura função significante, subversão da teoria de Saussure, ou seja, o privilégio do significante em detrimento do significado. O significante como não tendo relação com o significado, um puro "*non sense*" (FERREIRA, 2002, p.) que só ganha sentido quando articulado numa cadeia significante que se organiza por duas operações da linguagem, a metáfora e a metonímia.

Assim, Lacan inscreve o significante como operando no sujeito que emerge pela linguagem, autonomamente, mediante as operações que já eram observáveis na Interpretação dos Sonhos de Freud, a saber, condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia), em outras palavras, "... na Ciência dos sonhos, trata-se apenas, em todas as páginas, daquilo a que chamamos a letra do discurso, em sua textura, seus empregos e sua imanência na matéria em causa. Pois esse texto abre com a sua obra a via régia para o inconsciente" (LACAN, 1957/1998, p. 513).

Para o psicanalista francês a *Traumdeutung*, a *Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *O chiste em suas relações com o inconsciente* de Freud são os textos canônicos que já antecipavam as formalizações da linguística, mesmo este não sabendo "muito bem o que estava fazendo" (LACAN, 1957/1998, p. 517), ele estava nos dando as leis do inconsciente, que deveriam ser trazidas novamente ao cerne da psicanálise, ou seja, a descoberta freudiana de que "penso onde não sou, logo sou onde não penso" (LACAN, 1957/1998, p. 521).

Lacan indicaria ainda nesse texto que "o sintoma é uma metáfora, quer se queira ou não dizê-lo a si mesmo, e o desejo é uma metonímia, mesmo que o homem zombe disso" (LACAN, 1957/1998, p.532), em outros termos, a metáfora está ligada ao ser e a metonímia à sua falta. O inconsciente é o discurso do Outro que se manifesta nos sonhos, lapsos, sintomas e chistes, ou seja, onde o sujeito é mais pensado do que pensa, é o lugar da alteridade como distinta do eu consciente. "A finalidade proposta ao homem pela descoberta de Freud foi definida por ele, no apogeu de seu pensamento, em termos comoventes: *Wo Es war, soll Ich werden. Làoùfutça,il me fautadvenir*. Lá onde isso foi, ali devo advir." (LACAN, 1957/1998, p. 528).

É com a subversão da linguística que Lacan irá ressignificar a psicanálise freudiana, articulando o que estaria na ordem do imaginário e o que estaria no simbólico. Deste modo, os conceitos freudianos recebem uma nova leitura, que colocam novamente o inconsciente e a sexualidade como conceitos fundamentais. A leitura que será conferida ao falo e ao Édipo, por Lacan, é interessante para verificar a questão da mulher e do feminino, pois o acento sobre o simbólico nesse retorno a Freud desconecta a sexualidade humana do âmbito instintivo. O complexo de Édipo e de castração serão retomados com o estatuto do falo como significante, conceito lacaniano que será construído ao longo desse primeiro momento de sua obra.

O Édipo lacaniano: o falo como significante

Na trajetória de retomada da psicanálise freudiana para demonstrar os pontos de transgressão que ela vinha sofrendo, conforme apontava Lacan, há um intenso trabalho de construção do que ficou conhecido como o primeiro momento do ensino lacaniano, no qual há uma ênfase no registro Simbólico, momento que irá abrir caminho para a construção de um importante conceito que é o falo como significante, possibilitando uma nova leitura do complexo de Édipo e de castração. "Lacan é quem nos ajuda a ler Freud sem elidir a sua própria posição de autor na produção da teoria e da prática da psicanálise (POLI, 2007, p. 10).

Para Lacan o falo não é o pênis, mas sim o significante que será assumido pela criança após a passagem pelo complexo de Édipo e, com isso, "faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens (LACAN, 1956 – 1957/1995, p. 204), ou seja, o falo possui uma função.

> O falo é aqui esclarecido por sua função. Na doutrina freudiana, o falo não é uma fantasia, caso se deva entender por isso um efeito imaginário. Tampouco é, como tal, um objeto (parcial, interno, bom, mau, etc.), na medida em que esse termo tende a prezar a realidade implicada numa relação. E é menos ainda órgão, pênis ou clitóris, que ele simboliza. E não foi sem razão que Freud extraiu-lhe a referência do simulacro que ele era para os antigos (LACAN, 1958/1998, p. 696).

O falo, em sua função, ocupa um lugar na economia do desenvolvimento do sujeito, assim dizendo, ele tem a função de significante que "impõe que seja no lugar do Outro que o sujeito tem acesso a ele" (LACAN, 1958/1998, p. 700). O Outro é o lugar da ordem simbólica, o campo dos significantes que constitui a criança, e é inicialmente encarnado por quem exerce a função de cuidados com o bebê, ou seja, quem se dispõe a exercer

a função materna. Esta, acolhendo as necessidades do bebê, introduz a palavra, ela fala com o bebê e, com isso, marca não só a satisfação das necessidades corporais, mas também a atribuição de sentido que vai distanciando-o do âmbito apenas das necessidades, estabelecendo a entrada no mundo simbólico, a demanda. O bebê chora em virtude das suas tensões corporais e inicialmente sem intenção de dirigir esse choro a outro, porém a mãe interpreta suas necessidades físicas como uma demanda dirigida a ela.

> Examinemos, portanto, os efeitos dessa presença. Eles são, para começar, os de um desvio das necessidades do homem pelo fato de ele falar, no sentido de que, por mais que suas necessidades estejam sujeitas à demanda, elas lhe retornam alienadas. Isso não é efeito de sua dependência real (que não se supunha reencontrar aí a concepção parasita que é a noção de dependência na teoria da neurose), mas da configuração significante como tal e de ser do lugar do Outro que sua mensagem é emitida (LACAN, 1958/1998, p. 697).

A mãe poderá satisfazer as necessidades do bebê, mas a demanda não, pois como demonstra Lacan "a demanda em si refere-se a algo distinto das satisfações por que clama" (1958/1998, p. 697), em outros termos, ela surge no intervalo de ausência da mãe e, assim, torna-se desejo. O desejo é "a diferença que resulta da subtração do primeiro à segunda, o próprio fenômeno de sua fenda (*Spaltung*[3]) (LACAN, 1957/1998, p. 698). O desejo é constituído a partir desse impossível de satisfazer a demanda, em outras palavras, "o vazio dessa demanda inscreve a criança numa relação com o desejo do Outro que a aloja na insígnia da falta, isto é, a aloja como desejante também (FRANÇOIA, 2019, p. 51).

[3]*Spaltung* aparece nos textos psicanalíticos como dissociação, clivagem, divisão, cisão e splitting, conforme o Vocabulário Contemporâneo de Psicanálise (2008, p. 109).

Na constituição subjetiva da criança, é necessário que ela entre no campo do desejo da mãe, assim dizendo, para se constituir como sujeito desejante, ela precisa inicialmente se alienar ao desejo do Outro, aqui representado pela mãe. A criança precisa ocupar o lugar de objeto de desejo materno para receber um significante como nome próprio, portanto, ela coloca-se como o falo para a mãe. "Se o desejo da mãe é o falo, a criança que ser o falo para satisfazê-lo" (LACAN, 1957/1998, p. 700).

Nesta etapa a criança procura identificar-se com o que supõe ser o objeto de desejo da mãe, ou seja, ela supõe encarnar o falo para a mãe, aquilo que lhe falta. Há uma relação fusional, entre mãe e bebê, que não possui nenhum elemento terceiroque possa mediar essa ligação atéesse momento. Esse seria o primeiro tempo do Édipo em Lacan, onde não haveria ainda a instauração da falta, da castração.

Para Lacan há três tipos de falta de objeto, partindo da relação dual mãe-bebê, em que sua natureza é qualitativamente diferente, e que são frustração, privação e castração. A frustração é da ordem do imaginário, de uma reivindicação do que é desejado, porém sem nenhuma possibilidade de satisfação. Aqui a mãe é a agente tomada no real como portadora de um dom que pode ou não ser oferecido para a criança. O pênis é tomado como o representante desse objeto pela criança, e sua ausência na mãe é tida como frustração. Na privação a falta é real, completamente distinta do imaginário, um furo, e o objeto é simbólico. A castração foi introduzida por Freud coordenada à noção da lei primordial, que é a lei de interdição do incesto. Assim, para Lacan, a castração é uma dívida simbólica em que o objeto é imaginário.

> O objeto é imaginário. A castração de que se trata é sempre a de um objeto imaginário. É essa comunidade que existe entre o caráter imaginário da falta na frustração e o caráter imaginário do objeto da castração, o fato da castração ser uma falta imaginária do objeto, que nos facilitou crer que a frustração nos

> permitia alcançar bem mais facilmente ao centro dos problemas. (LACAN, 1956 – 1957/1995, p. 37)

A castração está na estrutura do complexo de Édipo freudiano, diz Lacan, e "trata-se de que a criança assuma o falo como significante, e de uma maneira que faça dele instrumento da ordem simbólica das trocas, na medida em que ele preside à constituição das linhagens" (LACAN, 1956 – 1957/1995, p. 204). Lacan propõe três tempos do Édipo, sendo o primeiro posterior ao estádio do espelho[4], no qual a criança está numa relação fusional com a mãe. Neste primeiro momento a criança busca se identificar com o que supõe ser o objeto de desejo da mãe, ou seja, ela busca ser aquilo que falta à mãe. Seu desejo está completamente assujeitado ao desejo da mãe e ela está na posição de ser ou não ser o falo da mãe. "Primeiro tempo. O que a criança busca, como desejo de desejo, é poder satisfazer o desejo da mãe, isto é, *tobe ou nottobe* o objeto do desejo da mãe" (LACAN, 1957 - 1958/1999, p. 197). O desejo da mãe é, então, nomeado por Lacan como o desejo do Outro, ou seja, a mãe assume imaginariamente para o bebê essa posição de Outro absoluto.

> Lembro-lhes aquilo a que sempre convém voltar: é somente depois de haver atravessado a ordem sempre constituída do simbólico que a intenção do sujeito, quero dizer, seu desejo já passado ao estado de demanda, encontra aquilo a que se dirige, seu objeto, seu objeto primordial – nomeadamente, a mãe. O desejo é uma coisa que se articula. O mundo no qual ele entra e progride, este

[3] "Lacan, em 1936, em Écrits (1970), descreveu o estágio (ou etapa) do espelho, afirmando que a partir dos seis meses a criança começa a conquistar a imagem da totalidade de seu corpo, que até então está toda despedaçada (corpsmorcelê no original francês). Essa etapa do espelho, segundo Lacan, prolonga-se dos 6 aos 18 meses e processa-se em três fases fundamentais. Em um primeiro momento, a criancinha percebe o seu reflexo no espelho, como se fosse de um outro ser real, do qual procura aproximar-se ou apoderar-se. Em uma segunda fase, a criança percebe que o outro do espelho não é um ser real, que não passa de uma imagem e, por isso ela não vai mais procurá-lo atrás do espelho. A terceira fase consiste em que a criança já sabe que o refletido é apenas uma imagem dela própria. Nessa ocasião ela manifesta um intenso júbilo e gosta de brincar com os movimentos do seu próprio corpo no espelho. Lacan também entende o espelho como uma metáfora do vínculo entre mãe e o filho, que progride desde a dimensão visual e imaginária, a qual permite a ilusão de uma completude onipotente (da primeira fase) até a dimensão simbólica, coincidente com a aquisição da linguagem verbal" (ZIMERMAN, 2008, p. 128).

> mundo aqui, este baixo mundo, não é simplesmente um *Umwelt* no sentido de nele se poderem encontrar meios de saciar as necessidades, mas é um mundo onde impera a fala, que submete o desejo de cada um à lei do desejo do Outro (LACAN, 1957 – 1958/1999, 194).

O primeiro tempo do Édipo é uma etapa fálica primitiva, diz Lacan, em que o sujeito se identifica especularmente, isto é, imaginariamente com aquilo que é objeto do desejo de sua mãe. É um tempo mítico da relação do bebê com a mãe, no qual esta, por intermédio da função materna, não apenas sacia as necessidades do bebê, mas também ratifica a articulação significante. "A necessidade que se torna demanda é impossível de ser respondida, pois se transforma no desejo da criança, desejo este que surge entre demanda e necessidade" (FRANÇOIA, 2018, p. 51). Para a psicanálise a constituição de sujeito parte da alienação ao campo dos significantes, representado pelo Outro materno, que, investido de desejo, entrega para este um significante, como o nome próprio, para que este, então, possa responder do lugar de sujeito.

No segundo tempo, o pai, também no campo imaginário, intervém como privador da mãe, inscrevendo uma lei mediadora que priva a mãe de seu objeto fálico. A função paterna, representada pelo pai, instaura a castração, que significa a lei que interdita o incesto e funda o recalque originário, e também priva a mãe do seu objeto absoluto, marcando seu desejo insatisfeito, furado.

> Com efeito, aquilo sobre o qual o sujeito interroga o Outro, na medida em que ele o percorre por inteiro, sempre encontra dentro dele, sob certos aspectos, o Outro do Outro, ou seja, sua própria lei. É nesse nível que se produz o que faz com que aquilo que retorna à criança seja, pura e simplesmente, a lei do pai, tal como imaginariamente concebida pelo sujeito como privadora da mãe. Esse é o estádio, digamos, nodal e negativo, pelo qual aquilo que desvincula o sujeito da sua identificação liga-o, ao mesmo tempo, ao primeiro aparecimento da lei,

> sob a forma desse fato de que a mãe é dependente de um objeto, que já não é simplesmente o objeto de seu desejo, mas um objeto que o Outro tem ou não tem (LACAN, 1957 – 1958/1999, p. 198).

É nesta oscilação de ser ou não ser que se encaminha o segundo tempo, quando o pai intervém na relação fusional mãe e criança como o privador da mãe, "o que significa que a demanda endereçada ao Outro, caso transmitida como convém, será encaminhada a um tribunal superior, se assim posso me expressar" (LACAN, 1957 – 1958/1999, p. 198). O que retorna para a criança é a lei do pai, que aparece como o importunador que interdita a satisfação do impulso.

> A criança é, pois, intimada a questionar sua identificação fálica e, ao mesmo tempo, a renunciar a ser o objeto do desejo da mãe. Correlativamente, do ponto de vista da mãe, o pai priva do falo que ela supostamente tem sob a forma da criança identificada com o objeto de seu desejo (DOR, 1989, p. 85).

Para Lacan, a castração da mãe não é a falta do pênis verificada através da visão dos genitais da mulher, mas sim a falta no Outro, que é apresentada pela intervenção do pai como privador no desejo da mãe de fazer do seu filho seu objeto fálico. No terceiro tempo, o pai pode dar à mãe o que ela deseja, pois ele tem o falo.

> Em terceiro lugar, o pai se revela como aquele que tem. É a saída do complexo de Édipo. Essa saída é favorável na medida em que a identificação com o pai é feita nesse terceiro tempo, no qual ele intervém como aquele que tem o falo. Essa identificação chama-se Ideal do Eu. Ela vem inscrever-se no triângulo simbólico no pólo em que está o filho, na medida em que é no pólo materno que começa a se constituir tudo que depois será realidade, ao passo que é no nível do pai que começa a se constituir tudo o que depois será o supereu (LACAN, 1957-1958/1999, p. 201).

O terceiro tempo é o declínio do Édipo, quando o pai intervém como real e potente, introduzindo a metáfora paterna que "desempenha nisso um papel que é exatamente o que poderíamos esperar de uma metáfora – leva à instituição de alguma coisa que é da ordem do significante, que fica guardada de reserva, e cuja significação se desenvolverá mais tarde (LACAN, 1957-1958/1999, p. 201). A metáfora paterna promove a estruturação do sujeito e instaura uma identidade sexual "a partir da forma como o sujeito se posiciona em relação ao falo" (PRATES, 2017, p. 125), o que Lacan chamará de sexuação. "É nessa medida que o terceiro tempo do complexo de Édipo pode ser transposto, isto é, a etapa da identificação, na qual se trata de o menino se identificar com o pai como possuidor do pênis, e de a menina reconhecer o homem como aquele que o possui (LACAN, 1957-1958/1999, p. 203)". O falo passa do estatuto de imaginário fálico (-φ) para o falo simbólico (φ) através da simbolização da metáfora paterna.

Assim, Lacan retira o pênis da relação edípica como o elemento que produz a castração, introduzindo o falo simbólico. "O complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a realidade, mas quanto à assunção de seu sexo" (LACAN, 1957-1958/1999, p. 170). Quanto a esta assunção, Lacan fala que cabe ao homem assumir um tipo viril, e, à mulher assumir um tipo feminino, ou seja, "se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher" (LACAN, 1957-1958/1999, p. 171). O Édipo promoveria a virilidade e a feminização, pois estaria ligado à função do Ideal do Eu.

> O que acontece no nível e ponto de saída do Édipo, deve levar, literalmente, à privação. Para a menina, esse resultado é totalmente admissível e totalmente gerador de conformidade, embora nunca seja completamente atingido, pois sempre lhe fia um pequeno amargo na boca, ao qual se dá o nome de

> Penisneid, prova de que isso não funciona de maneira realmente rigorosa (LACAN, 1957-1958/1999, p.179).

Trata-se da assunção das funções masculinas e femininas, não apenas em relação à reprodução, mas também ao que está em jogo nas relações entre homem e mulher. A mulher, diz Lacan, abre mão de uma parte da sua feminilidade para ser o objeto de desejo do Outro. Ela pretende ser amada e desejada pelo que ela não é e encontrará o significante do seu próprio desejo no corpo daquele a quem ela endereçará sua demanda de amor.

A mulher como semblante

A obra de Lacan, como foi referida acima, foi dividida em momentos, e acentuamos o primeiro momento como uma retomada da letra freudiana feita pelo autor como forma de tirar o discurso psicanalítico da imersão no imaginário. O simbólico é acentuado principalmente na tentativa de construir uma teoria que distanciasse o falo do real do órgão e suas implicações. Há um esforço para o distanciamento do sentido que os psicanalistas estavam dando às ditas relações objetais, ao complexo de castração e etc., uma vez que havia uma tendência à normalização dessas imbricadas relações, algo que estava dando um caráter normalizador à psicanálise. “Uma noção de carência afetiva, ligando sem intermediação às falhas reais dos cuidados maternos os distúrbios do desenvolvimento, é reforçada por uma dialética de fantasias das quais o corpo materno é o campo do imaginário” (LACAN, 1958/1998, p. 734).

Lacan introduz o falo como significante que tem lugar no discurso do Outro, isto é, o falo é o representante da falta que indica a diferença sexual, agora não mais como ter ou não ter o falo, mas sim como ter ou ser o falo. Em Freud, a saída edípica se dá no plano imaginário, no real do corpo, o

que muda em Lacan com a metáfora paterna incidindo em menino e meninas.

Apesar desse passo a mais, se assim podemos dizer, que é dado por Lacan, a relação da psicanálise com a mulher e como feminino não deixou de ser complexa. Nesse primeiro momento da obra, percebe-se o esforço de Lacan para tirar a psicanálise desse viés imaginário normatizante, porém o Édipo continua sendo um tema complexo quando se trata da mulher.

A introdução do conceito de Simbólico e todas suas implicações – como a função materna, e não mais a mãe; a função paterna e a metáfora paterna; a constituição do sujeito por intermédio do Outro; e o eu como imagem especular constituída no estádio do espelho – já se mostram de grande avanço para que a psicanálise se construa como um discurso para além dos conceitos de normatividade, seguindo a trajetória freudiana. "Se na década de 1950 foi por meio da ordem simbólica que surgiu o desejo e o sujeito, da década de 1970, foi do real e do gozo que Lacan pensou a sexuação humana, ou como se diferenciam os sexos no inconsciente" (FRANÇOIA, 2018, p. 62).

A teoria lacaniana, então, retira o falo imaginário e traz à baila o falo simbólico, em outras palavras, o falo como significante. Esse falo pode multiplicar-se em vários objetos como sendo seus representantes, porém nada realmente ocupa seu lugar. Lacan deu uma nova roupagem ao falo, todavia manteve, ao menos nos primeiros anos, o falocentrismo freudiano para dizer acerca do homem e da mulher.

> Nesse ponto, Lacan retoma, condensa e esclarece a tese freudiana, ao mesmo tempo que se esforça por apreender sua inteligibilidade: não é do pênis que se trata, mas do falo, ou seja, de um significante que, como todo significante, tem lugar no discurso do Outro, sempre trans-individual. Exceto por essa conversão, que, em certos aspectos, muda tudo no que ele mesmo chama de 'a

> querela do falo', Freud e Lacan parecem caminhar de mãos dadas para afirmar o 'falocentrismo' no inconsciente (SOLER, 2005, p. 27).

O falo é o significante da falta que representa a diferença sexual e a falta-a-ser que a linguagem institui para homens e mulheres. Com isso, a falta é equivalente para os dois sexos, o que faz com que homens queiram ter e mulheres queiram ser. "(...) a falta fálica da mulher vê-se convertida no benefício do ser o falo, isto é, aquilo que falta ao Outro" (SOLER, 2005, p. 28). Lacan acentua a castração – a falta-a-ser– em homens e mulheres, que farão, cada uma seu modo, um trajeto para uma identidade masculina e feminina.

A mulher "quanto a tudo o que está na linha de seu desejo, ela se vê ligada à exigência implicada na função do falo – a de ser, até certo grau, que é variável, esse falo, na medida em que ele é o próprio signo do que é desejado" (LACAN, 1957-1958/1999, p. 363). A mulher identifica-se, então, com ser o falo como resultado da metáfora paterna, pois "o falo é elevado à posição de significante do desejo, do desejo do Outro, identificar-se ao falo é, para uma mulher, colocar-se como desejável para um homem" (TEIXEIRA, 1991, p. 21).

Para Lacan, o menino se identifica com a virilidade paterna, as *insígnias* do pai, que são da ordem de um traço e que serão utilizadas mais tarde para o relacionamento com outras mulheres. Já para as meninas, há uma privação do traço, pois este está do lado do pai e a mãe não pode mostrar-lhes um traço que venha da feminilidade.

> Inversamente, quanto a tudo o que está na linha de seu desejo, ela se vê ligada à exigência implicada na função do falo – a de ser, até certo grau, que é variável, esse falo, na medida em que ele é o próprio signo do que é desejado. Por mais *verdrängt* que possa ser a função do falo, é justamente a ela que correspondem as manifestações do que é considerado feminilidade. O fato de ela se exibir e se propor como objeto do desejo identifica-a, de maneira latente e

> secreta, com o falo, e situa seu ser de sujeito com o falo desejado, significante do desejo do Outro. Esse ser a situa para além do que podemos chamar de mascarada feminina, já que, afinal, tudo o que ela mostra de sua feminilidade está ligado, precisamente, a essa identificação profunda com o significante fálico, que é o que está mais ligado à sua feminilidade (LACAN, 1957-1958/1999, p. 363).

O ser mulher está ampliado para além do ser mãe, para além de Freud, porém, para essa mulher lacaniana, até este momento, requer lidar com a falta de garantias acerca de um significante próprio. Assim, a mulher estará suscetível ao uso de saídas para essa falta. Portanto, ser o falo para um homem implica utilizar artifícios para ocupar esse lugar. No Seminário 10, sobre a angústia, que data de 1962 – 1963, Lacan faz algumas referências a esse ponto.

> Para a mulher, o desejo do Outro é o meio para que seu gozo tenha um objeto, digamos, conveniente. Sua angústia se dá apenas diante do desejo do Outro, que, afinal de contas, ela não sabe muito bem o que encobre. Para ir mais longe em minhas formulações, direi que, no reino do homem, há sempre a presença de alguma impostura. No da mulher, se existe algo correspondente a isso, trata-se de uma farsa – como já dissemos, no devido tempo, com referência a um artigo de Joan Riviere, mas isso é outra coisa inteiramente diversa (LACAN, 1962-1963/2005, p. 210).

O termo mascarada feminina foi pronunciado pela primeira vez pela psicanalista Joan Riviere (1983 – 1962) no texto "A feminilidade como mascarada", de 1929. Riviere relata "um caso clínico de uma mulher intelectual muito bem-sucedida como profissional, mãe, esposa e dona de casa, e que sofria com uma ansiedade por reconhecimento logo após suas apresentações profissionais em público" (RIVIERE, 2005, p. 13). Para a psicanalista, o sintoma estava ligado às fantasias edipianas inconscientes, ou seja, se tratava de uma possível retaliação advinda do pai em decorrência de seu

sucesso profissional. A paciente se utilizaria do coquetismo e da sedução como máscara para conter a retaliação paterna e também da criação de uma identidade que burlaria a posse do falo. Seria um jogo de aparência de fragilidade para disfarçar a sua potência. “Se a mulher de Riviere não prescinde do coquetismo, ela o encena como uma maneira de se des-culpar pela posse do falo, pelo domínio das faculdades cognitivas e a livre demonstração de inteligência” (MARANHÃO, p. 69).

As mulheres se utilizariam desse artifício, da mascarada, para garantir uma identidade que não é dada de saída, pois não têm as insígnias, o significante que diga sobre o feminino. Então, o feminino precisaria da máscara para dar conta da sua falta-a-ser. Para a psicanalista britânica, não existe diferença entre a feminilidade genuína e a máscara, “Minha sugestão é, entretanto, a de que não existe essa diferença: quer radical ou superficial, elas são a mesma coisa” (RIVIERE, 2005, p.17).

No que tange a *Penisneid*, Lacan pontua, ainda no Seminário 10,que a mulher segue reivindicando até o fim à mãe, e o Édipo servirá para isso, ou seja, “não se trata de ser mais forte ou mais desejável que a mãe – pois se dá conta bem depressa de que o tempo trabalha a seu favor –, mas de ter o objeto” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 221). Trata-se de dar um lugar para a mulher além da maternidade, porém agora a mulher precisa do homem para ser mulher, pois ela é constituída pelo que não tem.

> Se há uma coisa que concretiza a referência ao não especularizável que destaquei no ano passado, é justamente o gesto dessa garotinha, com a mão passando rapidamente sobre o gama formado pela junção do ventre com as duas coxas, como que num momento de vertigem diante do que via. Já o menino, pobrezinho, olha para a torneirinha problemática. Desconfia vagamente de que há uma esquisitice ali. Depois, será preciso que aprenda, e o faça à sua custa, que aquilo que ele tem ali não existe, comparado ao que têm o papai, os irmãos mais velhos etc. (LACAN, 1962 -1963/2005, p. 223)

Lacan vai comparar a mulher a uma tecelã e o homem a um oleiro e, de saída, não há nada de natural nessa relação. A mulher se coloca com a aparência de objeto para o homem, pois este imagina conter o objeto. "A mulher se apresenta com a aparência do vaso, é claro, e evidentemente é isso que engana o parceiro, o *Homo faber* em questão, o oleiro. Ele imagina que o vaso pode conter o objeto de seu desejo" (LACAN, 1962 – 1963/2005, p. 224). A concepção de homem e mulher, portanto, está estritamente ligada à relação de um com o outro, de ter e ser, como um semblante.

> É certo que o comportamento sexual humano encontra facilmente uma referência na exibição, tal como definida no nível animal. É certo que o comportamento sexual humano consiste numa certa manutenção desse semblante animal. A única coisa que o diferencia dela é que esse semblante seja veiculado num discurso, que ele é levado, permitam-me dizer, para algum efeito que não fosse semblante. Isso significa que, em vez de ter a refinada cortesia animal, sucede aos homens violar uma mulher, ou vice-versa (LACAN, 1971/2009, p. 31).

O conceito de semblante em Lacan está ligado à aparência, ao parecer ser, porém, não próximo ao que é atribuído como fingimento ou que não é verdadeiro. Ao contrário, o semblante "vem a ser a função primária da verdade" (LACAN, 1971/2009, p.23). Dunker (2017) comenta sobre a conceitualização do semblante na obra lacaniana, na qual, inicialmente, na primazia do simbólico, a noção de aparência constituía um engodo imaginário, que remetia à aparência narcísica e que servia como obstáculo a ser combatido nas análises. É neste momento que Lacan se reconcilia com a dimensão da aparência, isto é, passa a conceber que há algo de fundamental e estruturante na aparência. "O apoio do semblante, na verdade, constitui-se de forma condicional, ou seja, um semblante só pode fazer sua função de semblante em um discurso pois está suportado pela verdade" (DUNKER, 2017, p. 67).

> A verdade não é o contrário do semblante. A verdade é a dimensão ou *diz-mansão*[5] – se vocês me permitirem criar uma nova palavra para designar esses godês – estritamente correlata àquela do semblante. A diz-mansão da verdade sustenta a do semblante (LACAN, 1971/2009, p. 25).

Lacan coloca homem e mulher em relação um com o outro no jogo de parecer onde é importante a relação com a outra parte nesse jogo do ter e ser o falo. No homem a mulher faz surgir a verdade em relação ao gozo sexual, "a mulher está em condições de pontuar a equivalência entre o gozo e o semblante" (LACAN, 1971/2009, p.33). Para o homem o gozo é semblante, equivalem-se numa dimensão do discurso. A mulher é o Outro, e ela sabe acerca da disjunção entre gozo e semblante, por isso ela pode ocupar esse lugar de semblante para o homem. "Quando se trata de uma mulher, não é a mesma coisa, porque a mulher tem uma enorme liberdade com o semblante. Consegue dar peso até a um homem que não tem nenhum" (LACAN, 1971/2009, p. 34).

Dunker (2017) comenta que, para o homem, a mulher representa a verdade que é acessível somente pela via do semblante, em outras palavras, a mulher coloca à prova a função do semblante do homem. A mulher tem uma função em relação ao homem, pois ele pode ser medido pela mulher que o suporta, mas o contrário não, a mulher não vale para o homem. Essas pontuações, polêmicas, serão as balizas para formulações importantes para o último período da obra lacaniana que apontam que a mulher representa a verdade não-toda.

Nessa época, aponta Dunker (2017), Lacan, partindo do significante, começa a desestabilizar o que significa homem e mulher, o que ele até então havia construído, principalmente, com a teoria dos três tempos do

[5] Essa é uma expressão em que Lacan joga com a homofonia. No original em francês "dit-mansion", na tradução para o português utiliza-se "dimensão" e "diz-mansão", ou mesmo "mansão do dito" (KRINSKI et al, 2019).

Édipo. “Entretanto, a partir do Seminário XVIII, as coisas começam a mudar. Jacques Lacan estava pensando em uma maneira de ampliar a questão sem transgredir o que ele tinha falado em Instância da Letra [...]” (2017, p. 77).

> No Seminário XVIII, no capítulo intitulado O Homem e a Mulher, o pensamento lacaniano defende que um menino se torna menino antes do complexo de Édipo e reconhece que uma menina já é uma menina mesmo antes da fase fálica. Com essas elaborações, Jacques Lacan acaba por decretar uma falência da teoria do complexo de Édipo na formação da sexuação (DUNKER, 2017, p. 77).

A partir dessas mudanças, que irão abrir caminho para a teoria do Real e para a construção da tábua da sexuação, Lacan está iniciando uma ruptura ainda mais radical com a teoria edipianaproposta por Freud. Nos anos 1950 vemos a transformação do pênis em falo, pela primazia do simbólico, e a mudança da aquisição da identidade sexual mediante a teoria da inveja do pênis na mulher.

> Está aí a marca subversiva da obra lacaniana. Ele avança na psicanálise e tira o falo como o único organizador da sexualidade ao afirmar que nem toda a sexualidade é fálica. Rompe com a explicação edipiana da aquisição identidade sexual. Lacan põe fim ao regime da inveja do pênis quando a criança do sexo feminino é submetida ao Édipo e à castração (FRANÇOIA, 2018, p. 76).

Colette Soler (2005), psicanalista francesa, descreve claramente esse trajeto lacaniano que, na tentativa de protestar, passou inicialmente a remanejar os termos freudianos. “O falo, significante da falta, efetivamente se presta para representar, além da diferença sexual, a falta-a-ser gerada pela linguagem pra todo e qualquer sujeito, e com isso é restabelecida a paridade na falta” (p. 28). Depois, Lacan introduz uma nova distinção, na qual as relações entre os sexos giram em torno de ser ou ter o falo. Todavia,

a mulher só pode ser o falo quando pensada em relação a um outro, no caso, o homem, e nunca por si só.

Mesmo protestando e tentando afastar-se de Freud, Lacan afasta da mulher a via da maternidade como saída para a feminilidade, mas coloca a mulher diante do homem como sendo a representante do que falta a ele, e posteriormente, como o objeto causa de seu desejo.

> Daí a série de suas formulações sucessivas para especificar o lugar da "mulher". Todas fazem dela o parceiro do sujeito masculino: ser o falo, isto é, o representante do que falta no homem, depois ser o objeto causa de seu desejo e, por fim, ser o sintoma em que seu gozo se fixa. Todas, como vemos, definem a mulher como relativa ao homem e não dizem nada sobre seu possível ser em si, mas apenas sobre seu ser para o Outro. Essa variação subjaz implicitamente a todas as elaborações sobre a sexualidade feminina (SOLER, 2005, p. 29)

Esse primeiro momento do ensino lacaniano é de grande importância pelo avanço na construção do registro do simbólico e, em relação às mulheres, pela ênfase dada para o que está para além da maternidade como acesso possível à feminilidade. No entanto, como comenta Soler, há sempre uma relação pautada no suporte que o homem precisa dar à mulher, e não há uma construção acerca do seu próprio ser em si.

> Assim cada vez que um psicanalista, depois de Freud, sustentar que existe um ponto impossível de desvendar sobre o querer das mulheres, devemos lhe responder, como Sócrates: 'Indaga-te a ti mesmo'. Só o que um homem recusa saber sobre seu próprio desejo é capaz de produzir o mistério sobre o objeto a que ele se dirige, o desejo da uma mulher (KEHL, 1998, p. 16).

Referências

DUNKER, Christian Ingo Lenz. **Discurso e Semblante.** São Paulo: nVersos, 2017.

_____. **Instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud: uma hipótese de leitura.** São Paulo: Instituto Langage, 2019.

DOR, Joël. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguag**em / Joël Dor; trad. Carlos Eduardo Reis; supervisão e rev. técnica da trad. Cláudia Corbisier. – Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FRANÇOIA, Carla Regina. **De Freud a Irigaray: da mulher como enigma à potência crítica das estruturas hegemônicas** / Carla Regina Françoia; orientador: Eduardo Ribeiro da Fonseca; coorientadora: Patrícia Porchat. Tese (Doutorado em Filosofia da Pscianálise) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

KLAUTAU, Perla; WINOGRAD, Monah; SOUZA, Octavio. **O pré-discursivo na teoria lacaniana**. Psicol. USP, São Paulo , v. 25, n. 2, p. 115-124, ago. 2014 . Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642014000200115&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 abr. 2021. http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564A20132913.

LACAN, Jacques. (1953). **O discurso de Roma**. Outros escritos / Jacques Lacan; [tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação do texto de André Telles]. – Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. (1953). **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1955). **A coisa freudiana ou Sentido do retorno a Freud em psicanálise**. Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1956). **A situação da psicanálise e formação do psicanalista em 1956**. Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1957). **A instância da letra no inconsciente**. Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1956-1957). **O Seminário, livro 4: a relação de objeto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

_____. (1957-1958). **O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. (1958). **A significação do falo. Die Bedeutung des Phallus**. Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958). **Diretrizes para um Congresso sobre a sexualidade feminina.** Escritos / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. (1958) **A psicanálise verdadeira, e a falsa**. Outros escritos / Jacques Lacan; [tradução Vera Ribeiro; versão final Angelina Harari e Marcus André Vieira; preparação do texto de André Telles]. – Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. (1962 – 1963). **O Seminário, livro 10: a angústia** / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. (1971). **O Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante** / Jacques Lacan; tradução Vera Ribeiro; versão final Nora Pessoa Gonçalves. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do feminino: A mulher freudiana na passagem par a modernidade.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.

MORESCHI, Elizabeth Maria. **Lacan e o Retorno a Freud: os caminhos da formalização da subversão do sujeito e da dialética do desejo.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2013. Disponível em: https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/31796/R%20-%20D%20-%20ELIZABETH%20MARIA%20MORESCHI.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em 17/04/2021.

POLI, Maria Cristina. **Feminino/Masculino.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

RIVIERE, Joan. **A feminilidade como máscara.**Psyche (São Paulo), v.9, n.16, p. 13-24, dez.2005. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382005000200002&lng=pt&nrm=iso. Último acesso em 03/07/2021.

TEIXEIRA, Marcus do Rio. **A feminilidade na psicanálise e outros ensaios.** Salvador: Ágalma, 1991.

THIRRY-CHERQUES, Hermano Roberto. **O primeiro Estruturalismo: Método de Pesquisa para as Ciências da Gestão**

SALES, Léa Silveira. **Linguagem do Discurso de Roma: programa de leitura da psicanálise**. Revista Psicologia: Teoria e Pesquisa. Vol.20. no.1. Brasília Jan/Apr.

2004. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722004000100007. Acesso em 07/03/2021.

4

Freud, o rabino descrente

Nei Ricardo de Souza [1]

As pesquisas sobre a relação de Freud com o judaísmo têm sido recorrentes na literatura psicanalítica e isso sugere que é um tema que tem muito a ser explorado. Em nossa tese de doutorado (SOUZA, 2021), abordamos a concepção de morte, segundo Freud, no que guarda correspondências com noções provenientes da tradição judaica. Pudemos demonstrar que a influência de componentes do legado judaico sobre a obra de Freud, tais como o Talmude e a cabala, é menos certa, mas que algumas perspectivas encontradas na Torá podem ser claramente reconhecidas em seus escritos.

No presente capítulo, nosso objetivo é deter-nos na biografia de Freud, no que diz respeito à compreensão dele sobre a própria etnia. O método que utilizamos foi a pesquisa bibliográfica não exaustiva, abrangendo quatro conjuntos de fontes: as obras de Freud, sua correspondência, as obras de seus biógrafos e comentadores, e artigos afins, pesquisados com as palavras-chave "Freud" e "judaísmo", e seus correspondentes em inglês.

O material aqui apresentado está devidamente fundamentado nas referências bibliográficas e mesmo o título do capítulo, de caráter reconhecidamente paradoxal, se sustenta com base nas declarações do próprio Freud, como demonstraremos ao longo do texto[2].

---

[1] Psicanalista, doutor em filosofia, professor universitário.

[2] Para sermos precisos, temos que considerar que Freud comenta recorrentemente sobre judeus e o judaísmo em diversas passagens, além daquelas com as quais nos deteremos aqui. Para citar apenas alguns exemplos, nas correspondências à Marta Bernays, o assunto aparece nas cartas de 18 de setembro, 23 de outubro, 16 de dezembro,

Tendo nascido em família judaica, o contato de Freud com a tradição judaica se deu desde o nascimento, tendo ele sido educado, inicialmente, no contexto das práticas e conhecimentos judeus, tanto por seu pai quanto por sua mãe. Tem-se atribuído ao pai de Freud, Jacob Freud, o papel de seu primeiro educador, todavia, o grau de religiosidade de Jacob ainda é assunto controverso. Yerushalmi (1992) compilou diversos estudos sobre Jacob Freud e acreditou ter reunido evidências suficientes para afirmar que ele lia a Bíblia com frequência e eventualmente o próprio Talmude, no original, e, ainda que sua religiosidade exterior tivesse diminuído, sua crença na Lei de Moisés sempre fora constante e a principal referência em sua vida. A partir da dedicatória, em hebraico, que fez para Freud, na Bíblia da família, em seu aniversário de 35 anos, Yerushalmi deduziu um importante conhecimento das Escrituras por parte de Jacob.

Goodnick (1992, 1993), por sua vez, também procurou sustentar a hipótese de que Jacob Freud sempre foi um homem religioso, que respeitava os ritos do judaísmo e era um estudioso da Torá. Para isso, recorreu aos dois textos deixados por ele. O primeiro é a mesma dedicatória analisada por Yerushalmi (GOODNICK, 1992) e o segundo é o breve texto de um cartão que acompanhava o presente de aniversário de seu filho mais novo, Alexander, quando completou 27 anos (GOODNICK, 1993). Os textos são escritos com base em conteúdo da Torá e fazem menção a rituais

---

de 1883; 8 de junho, 5 de agosto, 4 de novembro, de 1885; 10 de fevereiro de 1886. Outras correspondências com Emil Fluss, Hermann Struck, George Sylvester Viereck, Ernst Freud, Alexander Freud, Romain Rolland e Henrico Morselli também abordam o tema (FREUD, 1975). Na correspondência com Fliess, são encontrados vários aspectos relacionados aos judeus e ao judaísmo nas cartas de 18 de outubro de 1893; 14 de julho de 1894; 15 de setembro de 1895; 4 de maio de 1896; 22 de junho, 12 de dezembro, de 1897; 20 de agosto, 26 de novembro, de 1899; 11 de março, 16 de abril, 7 de maio de 1900 (MASSON, 1986). Em *A interpretação dos sonhos* é feita referência ao personagem bíblico José e a alguns símbolos judeus. A obra *Os chistes e sua relação com o inconsciente* é fundamentada basicamente em material de origem judaica e Freud também comenta sobre alguns costumes judaicos. Segundo a correspondência com Fliess, ele iniciou a coleção desse material em 1897 (MASSON, 1986). Em *Conferências introdutórias à psicanálise*, ao abordar o tema dos sonhos, utiliza exemplos baseados em alguns símbolos judeus. Mas essas referências surgem nos mais variados contextos e não são elas mesmas um objeto de reflexão por parte de Freud. Os trechos a que nos atemos são aqueles nos quais Freud considera o que é ser judeu e no que consiste o judaísmo, segundo sua própria acepção. São essas as referências que estimamos passíveis de análise, segundo nosso objetivo.

judaicos e bençãos tradicionais usadas entre o povo judeu. No artigo de 1992, Goodnick afirmou que "Eles também estudavam juntos temas seculares e judaicos, a provável base dos sólidos fundamentos de Freud e o precoce avanço na escola." (GOODNICK, 1992, p. 350, em inglês, no original). Para afirmar isso, baseou-se em um artigo publicado pela irmã de Freud, Anna Freud-Bernays, no qual ela apresenta uma declaração que, no entanto, não é exatamente do modo como foi apresentado por Goodnick: "Meu pai, um estudioso autodidata, era realmente brilhante. Ele discutia conosco, crianças, especialmente Sigmund, todo tipo de questões e problemas." (BERNAYS, 1940, p. 337, em inglês, no original). Anna confirmou que os anos iniciais de estudo de Freud aconteceram em casa, com o pai, e é altamente provável que dentre 'todo tipo de questões e problemas' estivessem também os assuntos judaicos. Todavia, parece-nos que não seria propriamente necessário que Jacob Freud estivesse profundamente envolvido com a religião judaica, em seus aspectos comunitários e rituais, para ser um estudioso da Bíblia. Ele poderia se dedicar a esse estudo de modo inteiramente privado, o que aliás é consistente com o depoimento de Anna de ele ser autodidata.

Nos anos posteriores, já matriculado na escola regular, Freud estudou religião com o rabino Samuel Hammerschlag. O programa de ensino bíblico e de história judaica foi analisado por R. M. Rainey (*apud* PFRIMMER, 1994) e evidenciou o estudo de duas obras em particular, além dos escritos bíblicos: uma delas dirigida para crianças, de autoria de Leopold Breuer (pai de Joseph Breuer), que abordava a história bíblica, a história dos judeus e do judaísmo, passando pelo período da conclusão do Talmude, e estendendo-se até 1860. A outra obra, de autoria de D. Cassel, era uma espécie de compêndio que aprofundava a história bíblica até o exílio, a história dos judeus na época da destruição do templo, na diáspora e estendendo-se até os tempos modernos. Desde a infância, Freud esteve às

voltas com o estudo bíblico e conferiu grande importância a ele, como veremos. Aliado a isso, o fato de Freud utilizar abundantemente material de origem judaica atesta seu conhecimento nesse campo.

Já adulto, uma das primeiras referências que Freud fez sobre o judaísmo é em uma carta a Marta, em 23 de julho de 1882, com pouco mais de um mês de noivado e três de namoro. É uma tentativa de Freud explicar para sua noiva sua concepção sobre o judaísmo, pois ele aparentemente enfrentava um problema prático: Marta provinha de uma família que observa preceitos judaicos, mas Freud era avesso a rituais e dogmas religiosos, no entanto possuía uma visão do judaísmo que considerava essencial e que transcendia o aspecto formal: "E quanto a nós, isso é o que acredito: mesmo se a maneira pela qual os antigos Judeus eram felizes não nos oferece mais refúgio, algo do âmago, da essência deste Judaísmo significativo e afirmador da vida não estará ausente de nosso lar."[3] (FREUD, 1975, p. 18, em inglês, no original).

O judaísmo, para Freud[4], foi uma questão que permaneceu aberta, tendo sido motivo de reflexão por toda a sua vida, mas não era algo que seria validado ou mesmo confirmado em matéria de dogma e ritual. O esclarecimento de sua posição para Marta foi uma medida preventiva adotada por ele, no sentido de que o noivado prepara o terreno para o casamento. Freud deixou claro sua posição sobre a religião de seus pais e a expectativa com relação à Marta de que ela estivesse disposta a se adaptar a essa nova realidade laica que a esperava. Não temos informação específica sobre como esse diálogo continuou, nem mesmo sobre o

[3] O termo *life-affirming* é da tradução em inglês. Veremos adiante outra tradução.

[4] O problema do significado do judaísmo foi levantado por Mezan (1987). Se no passado isso não seria colocado em questão e a concepção sobre ser judeu e sobre o judaísmo derivava diretamente das Escrituras, o contexto em meados do século XIX era diferente. "E é precisamente porque, a partir dos meados do século XIX, torna-se possível ser ou não ser judeu, e, caso se seja, determinar este "ser judeu" de muitas maneiras diferentes [...] Isto é, se desejamos saber o que para Freud significava ser judeu, é porque este significado não está a priori determinado pela época, pelo meio social e pela tradição." (MEZAN, 1987, p. 11)

processo desencadeado na residência dos Freud para ajustar esses e outros anseios, mas possuímos indícios que permitem um vislumbre dessa situação.

Em 13 de setembro de 1886, Freud e Marta se casaram no registro civil, mas pela lei austríaca, uma cerimônia religiosa também era necessária, então Freud, a contragosto, decorou às pressas os votos em hebraico para realizá-la, em uma sinagoga. Curvou-se à exigência legal, embora não tivesse essa pretensão originalmente. Em sua casa, instituiu um estilo de vida desprovido de religiosidade. Quanto às restrições às práticas rituais na família, um primo de Marta relatou que ela tinha passado por uma experiência das mais desconcertantes de sua vida "quando não lhe foi permitido acender as luzes do sabá na noite da primeira sexta-feira após seu casamento." (GAY, 1989, p. 65).

Anos mais tarde, Martin, um dos filhos de Freud, recordou alguns hábitos familiares: "Nossas festas eram o Natal, com presentes sob uma árvore alumiada com velas, e a Páscoa, com ovos alegremente pintados. Eu nunca tinha estado numa sinagoga, e, pelo que sei, nem meus irmãos ou irmãs." (Idem, p. 543). No próprio casamento de Martin, a etiqueta religiosa vigente no templo não fora observada, como se fosse do total desconhecimento dele. Ao invés de permanecer com a cartola durante a cerimônia, ele insistia em manter a cabeça descoberta em sinal suposto de "respeito", até que advertido por um padrinho, permaneceu coberto, como o rito exigia (Idem).

Vários anos depois, em 1938, já em Londres, um filósofo de Oxford visitou Freud para conversar sobre a situação da psicanálise na Inglaterra. Um episódio familiar que ocorreu nesse momento permite confirmar o mesmo clima antirreligioso:

> Como eram já quase cinco da tarde, Martha Freud veio fazer-lhes companhia e disse ao visitante: 'Você deve saber que ao entardecer das sextas-feiras as boas mulheres judias acendem velas pelo Sabbath. Mas esse monstro – *Unmensch* – nunca me deixa fazê-lo, dizendo que a religião é uma superstição.' Freud assentiu gravemente e acrescentou: 'Sim é uma superstição,' ao que a *Frau Professor*, dirigindo-se ao visitante, replicou: 'Viu só?' (GAY, 1992, p. 147)

Essas amostras da vida familiar de Freud, em diferentes períodos, de fato, revelam um afastamento da ortodoxia judaica. E Martha Freud, sem dúvidas, deve ter se sentido contrariada por isso[5].

Em outra correspondência à Marta, de 2 de fevereiro 1886, ainda durante sua estada em Paris, Freud narrou um episódio que envolvia uma situação de cunho nacionalista: "Eu embarquei em uma conversa política com Giles de la Tourette, durante a qual ele certamente previu a mais feroz guerra com a Alemanha. Prontamente eu expliquei que sou um Judeu, não apoiando nem a Alemanha nem a Áustria." (FREUD, 1975, p. 203, em inglês, no original). Nesse momento, ser judeu, para Freud, representou uma condição que o abrigou de maiores conflitos, como se fosse um elemento de neutralidade diante de dois polos carregados de tensão prestes a se confrontarem. Também podemos supor que ele não iria querer entrar em discussões e atritos políticos, estando em território estrangeiro e a convite de Charcot.

Em que pese que temas judaicos estejam permeando as obras de Freud (ver nota 2), a condição de ser judeu e do próprio judaísmo permaneceu silente em seus escritos por vários anos. É na controvérsia envolvendo Jung, encontrada na correspondência com Abraham, no ano

[5] Não obstante, é possível conjecturar que o casal gozava de certa harmonia. Max Schur, médico particular que frequentou a casa de Freud pelos últimos 11 anos de vida deste último, declarou que: "a *Frau Professor* – era uma dona de casa exemplar. As necessidades de Freud, ajustadas às suas horas de trabalho e aos seus hábitos, tinham sempre prioridade e tudo ia tão bem quanto possível. Isto foi verdade, tanto no começo difícil, quanto no fim confortável de fama e prosperidade." (SCHUR, 1981, p. 135-6n).

de 1908, que a questão voltou à tona. Na carta de 3 de maio, basicamente, Freud pede que Abraham seja paciente com Jung:

> Por favor seja tolerante e não esqueça que é realmente mais fácil para você do que é para Jung seguir minhas ideias, pois em primeiro lugar você é completamente independente, e também você é mais próximo de minha constituição intelectual por causa do parentesco étnico, enquanto ele como um Cristão e filho de pastor encontra seu caminho para mim somente contra grandes resistências internas. Sua associação conosco é mais valiosa por isso. Eu quase diria que somente pelo seu aparecimento em cena que a psicanálise escapou do perigo de se tornar uma questão nacional Judaica. (ABRAHAM; FREUD, 1964, p. 34, em inglês, no original)

O que Freud esboça aqui é uma ideia que aparecerá com alguns desdobramentos posteriores, ou seja, uma constituição intelectual ligada ao aspecto étnico, um tipo de formação do intelecto dependente do fato de ser judeu. Abraham parece concordar com a ideia e responde a essa proposição na carta de 11 de maio, mas parece levar essa proposta a um grau superlativo:

> Livremente admito que acho mais fácil segui-lo do que a Jung. Eu, também, sempre senti esta constituição intelectual. De qualquer modo, nosso modo Talmúdico de pensar não pode desaparecer assim. Alguns dias atrás um pequeno parágrafo nos *Chistes* estranhamente atraiu-me. Quando olhei para ele mais de perto, achei que, na técnica de justaposição e em toda estrutura, era completamente Talmúdico. (ABRAHAM; FREUD, 1964, p. 36, em inglês, no original)

Na carta de 16 de julho de 1908 Abraham comenta com Freud que acreditava que Jung estava recaindo em suas inclinações espiritualistas, considerando que ele era protestante, o que dificultava a assimilação da psicanálise. Em 20 de julho de 1908, Freud então responde a Abraham:

"No geral, é mais fácil para nós judeus, pois nos falta o elemento místico." (ABRAHAM; FREUD, 1964, p. 46, em inglês, no original).

Sobre isso, Gay (1989, p. 198) comenta que seria uma evidência do desconhecimento de Freud sobre esses assuntos ou "sua total ingenuidade acerca da longa tradição do misticismo judaico." Mas talvez, nesse caso, o ingênuo fosse o próprio Gay. Mezan (1987) nos esclarece que Freud não poderia desconhecer a mística pois sua família vinha de um meio hassídico e sua esposa era neta de Isaac Bernays, rabino chefe da sinagoga de Hamburgo, reconhecido talmudista. Essa constatação se alinha com a nossa própria posição acima, na qual propomos um conhecimento de Freud sobre diversos aspectos do judaísmo. Então, quando Freud se refere a uma ausência do elemento místico é mais provável que estivesse se referindo a uma certa liberdade diante dos aspectos místicos do cristianismo, ou mesmo das superstições vigentes nesse meio[6]. Assim também é a posição de M. Robert: "o não-judeu, para se juntar a Freud e aderir verdadeiramente ao seu modo de pensar, deverá ultrapassar um número acrescido de obstáculos criados por tudo que nele subsiste de quimeras místicas e preconceitos." (ROBERT, 1989, p. 13). Essa ideia, Mezan vai defender novamente quando analisa a declaração de Freud à sociedade B'nai B'rith, comentada à frente.

A relação de Freud com o misticismo judaico tem tido certa repercussão no campo de pesquisa. Certamente é pouco provável que ele ignorasse

[6] E isso não significava que Freud não tivesse as próprias superstições: "Ele abrigou durante anos a crença obcecante de que estava destinado a morrer aos 51 anos, e depois aos 61 ou 62; sentia-se perseguido por essas proféticas cifras, lembretes de sua mortalidade. Mesmo o número de telefone que recebeu em 1899 – 14362 – foi uma confirmação: ele publicara *A Interpretação dos Sonhos* aos 43 anos, e estava convencido de que os dois últimos algarismos eram uma sinistra admonição de que a duração de sua vida seria realmente de 62 anos." (GAY, 1989, p. 69-70). Algumas superstições também são comentadas por Schur (1981). O que está em questão é a ausência de superstição e preconceito com relação aos fatos que podem ser interpretados e que dão origem à teoria psicanalítica. Na vida pessoal, o que se faz ou acredita pertence ao âmbito particular de cada um. No campo profissional, ao contrário, sempre se é cobrado e presta-se contas permanentemente. As razões e as escolhas devem ser claras.

o tema, mas será que ele era um conhecedor que teria utilizado fórmulas secretas para constituir a psicanálise?

Dentre as obras que enfocam esse tema podemos destacar *Sigmund Freud and the jewish mystical tradition*, de autoria de D. Bakan (1958), e *O filho ilegítimo: as fontes talmúdicas da psicanálise*, de autoria de G. Haddad (1992). Outros autores criticaram essas obras e forneceram suas próprias visões da relação de Freud com o judaísmo, por exemplo, R. Mezan (1987) e M. Robert (1989[1974]). Em nossa tese, fizemos uma análise dessas obras com certo detalhe e remetemos a ela os interessados na questão.

Após mais de uma década, os temas referentes ao judaísmo e ao que é ser judeu retornaram aos escritos de Freud em meados da década de 1920[7], tanto em sua correspondência quanto em suas obras teóricas. É assim que ele escreve ao editor do Centro da Imprensa Judaica, em Zurique, uma carta da qual só resta um excerto, publicado pela primeira vez em 26 de fevereiro de 1925 e que versa sobre o judaísmo:

> [...] Posso dizer que sou tão distante da religião judaica quanto de todas as demais, ou seja, para mim as religiões têm enorme significação como objeto de interesse científico, não me acho envolvido afetivamente com elas. Por outro lado, sempre tive um forte sentimento de pertencer a meu povo, e alimentei-o em meus filhos também. Todos nós continuamos a nos denominar judeus. Durante minha infância e juventude, nossos liberais professores de religião não se preocupavam em que seus alunos adquirissem conhecimentos da língua e da literatura hebraicas. Por isso minha educação permaneceu deficiente nesse ponto, o que depois vim a lamentar diversas vezes. (FREUD, 2010e, p. 353)

[7] É essa década que testemunhou o início de um retorno acirrado do antissemitismo. Ver a esse respeito Gay (1989), Evans (2010) e Enciclopédia Britânica (2020)

Freud deixa sua relação com a religião explicitamente clara, como objeto de estudo científico e não como profissão de fé. Em sendo objeto de estudo, certamente deveria ser do conhecimento de Freud, como pode ser percebido nas obras escritas por ele envolvendo temas religiosos. É bem verdade que até esse momento, o judaísmo ainda não tinha aparecido como fruto de nenhuma de suas investigações específicas e demoraria nove anos para que isso ocorresse. Suas obras mais contundentes sobre a religião, dentre elas *O futuro de uma ilusão*, ainda estavam por vir, e não tiveram como foco a religião judaica. Mas o interesse de Freud pelo tema e o consequente conhecimento já fica bem estabelecido, bem como o fato de que ele não fazia diferença entre as outras religiões e a judaica. Anos antes, no obituário de seu professor de religião, Samuel Hammerschlag, que faleceu em 1904, fez declarações que endossam esse aspecto, colocando inclusive a religião em um rol de outras disciplinas que tem em comum promover o humanismo:

> Samuel Hammerschlag, que cessou sua atividade como professor da religião israelita há cerca de trinta anos, foi uma dessas personalidades que deixam impressões indeléveis na formação dos alunos. Em sua alma ardia uma centelha do espírito dos grandes sábios e profetas judeus, que não se extinguiu até que a idade avançada lhe retirou as forças. Mas a passionalidade de sua natureza era felizmente atenuada pelo ideal do humanismo clássico alemão que o governava, e sua cultura tinha por fundamento os estudos de filologia e Antiguidade clássica, a que ele se dedicara na juventude. A aula de religião lhe servia como forma de educar no humanismo, e do material da história judaica ele sabia extrair os meios para chegar às fontes de entusiasmo ocultas no coração dos jovens e fazê-las fluir muito além das limitações de nacionalidade ou dogma.[8] (FREUD, 2010a, p. 378-9)

[8] Para conhecer mais sobre a relação entre Freud e a família Hammerschlag, ver Fichtner (2010). O artigo demonstra que Freud permaneceu ligado à esta família por longos anos, mantendo correspondência com os filhos de Samuel. Apresenta também uma discussão consistente sobre a identidade da personagem Irma, que aparece na *Interpretação dos sonhos*, como sendo a filha do professor, Ana Hammerschlag.

Freud então confirma nosso ponto de partida, no início deste capítulo, quanto ao conhecimento da história judaica, e ao reconhecer que Hammerschlag é um daqueles que deixa "impressões indeléveis na formação dos alunos" supostamente admite que aderiu e se vinculou a proposta de estudo de seu antigo professor. A frente, essa ênfase será ainda mais destacada. O valor conferido ao estudo e aos "bens espirituais" fica igualmente evidenciado em outra carta escrita pouco depois e publicada em 27 de março de 1925, cujo título era *Mensagem na inauguração da Universidade Hebraica*:

> Os historiadores nos dizem que nossa pequena nação suportou a destruição de sua independência como Estado apenas porque começou a transferir, em sua apreciação de valores, o mais alto posto a seus bens espirituais, a sua religião e sua literatura. Agora vivemos numa época em que esse povo tem a perspectiva de novamente ganhar a terra de seus pais com a ajuda de uma Potência que domina o mundo [Grã-Bretanha] e celebra a ocasião com a fundação de uma Universidade em sua antiga capital. Uma Universidade é um lugar em que o conhecimento é ensinado acima de todas as diferenças religiosas e nacionais, onde a investigação é realizada a fim de mostrar aos homens até que ponto compreendem o mundo ao seu redor e até que ponto podem controlá-lo. Tal empreendimento é um nobre testemunho do desenvolvimento que nosso povo alcançou em dois mil anos de infortúnio. Lamento que minha saúde frágil me impeça de estar presente nas cerimônias de inauguração da Universidade Hebraica de Jerusalém. (FREUD, 2010d, p. 355)

Logo no primeiro parágrafo, Freud fez uma declaração que permite vislumbrar a importância conferida ao estudo e ao conhecimento, inclusive como algo distinto de "nossa pequena nação". É interessante notar isso porque essa mesma ideia aqui prenunciada terá desenvolvimentos mais detalhados futuramente, no *Moisés...*, e terá sua importância destacada como caráter distintivo do povo judeu.

Na *Autobiografia*, publicada também em 1925, Freud se posicionou firmemente em sua situação de judeu: "Meus pais eram judeus, e eu também permaneci judeu." (FREUD, 2010b, p. 77). Mencionou também o interesse na história da Bíblia, mas foi um acréscimo posterior ao texto, em 1935, e como estamos seguindo uma ordem cronológica, abordaremos essa questão mais adiante.

É ainda no ano de 1925 que Freud escreveu *As resistências à psicanálise*, texto no qual examinou a situação da psicanálise no que diz respeito aos seus objetos de estudo e às próprias características do psiquismo:

> Finalizando, podemos perguntar, com toda a discrição, se a própria personalidade do autor, de judeu que jamais ocultou sua condição, não teria colaborado para a antipatia do meio ambiente em relação à psicanálise. É raro que um argumento desse tipo seja expresso em voz alta, mas infelizmente nos tornamos tão desconfiados que não podemos deixar de supor que esse dado teve algum efeito. E talvez não tenha sido puro acaso que o primeiro defensor da psicanálise fosse um judeu. Para abraçá-la era preciso estar disposto a aceitar o destino do isolamento na oposição, destino esse mais familiar ao judeu do que a qualquer outro. (FREUD, 2010c, p. 266).

Concluiu, portanto, que a dificuldade dessa jovem ciência ser assimilada é inerente aos temas de que trata, mas não sem deixar de considerar o fator adicional de sua origem judaica, como um possível elemento que contribuiu para as resistências. Essa ideia era antiga, com efeito. Freud já a expressara, mas no contexto privado de sua correspondência, anos atrás, na carta de 23 de julho de 1908, a Abraham: "Tenha certeza de que, se meu nome fosse Oberhuber, apesar de tudo, minhas inovações teriam encontrado muito menos resistência." (ABRAHAM; FREUD, 1965, p. 46, em inglês, no original). Mas, dadas as circunstâncias da época, ainda que cercado de precaução – "É raro que um argumento desse tipo..." – Freud dá voz a esse desabafo, tornando público seu vínculo com o povo judeu,

assumindo mesmo essa posição de um modo como não fizera antes, ou seja, Freud parece adquirir um tom mais combativo diante do contexto antissemita. E o mesmo tom se mantém no ano seguinte.

Em 1926, em entrevista concedida à George Sylvester Viereck, Freud declara: "Minha língua é o alemão. Minha cultura, minhas realizações são alemãs. Eu me considerava intelectualmente alemão, até que notei o crescimento do preconceito antissemita na Alemanha e na Áustria germânica. Desde então, prefiro me dizer um judeu." (apud GAY, 1989, p. 409).

A partir dessa época, a reafirmação de ser judeu por parte de Freud é uma constante, embora venha acompanhada do próprio questionamento de o quê isso significa. Essa reafirmação tem nitidamente o caráter de enfrentamento ao antissemitismo crescente em Viena, por um lado, mas por outro, transparece ser uma questão sobre a qual Freud tem refletido continuamente. Um documento no qual ele apresenta suas reflexões a respeito com certo aprofundamento é o discurso enviado por escrito à Sociedade B'nai B'rith[9], em 6 de maio de 1926:

> Aconteceu que, nos anos após 1895, duas fortes impressões em mim se produziram, tendo o mesmo efeito. Por um lado, tive as primeiras percepções das profundezas da vida instintual humana, vi coisas que podiam desencantar e, inicialmente, até mesmo assustar; por outro lado, a comunicação de meus desagradáveis achados fez com que eu perdesse a maioria das relações pessoais que tinha na época; sentia-me como um proscrito que era evitado por todos. Aquele isolamento gerou em mim o anseio por um grupo de homens seletos, de espírito elevado, que pudesse me acolher amigavelmente, não obstante minha temeridade. Foi-me dito que na sua sociedade eu encontraria homens

[9] Sobre a filiação de Freud a essa Sociedade, ver H. Knoepfmacher (1979), ele próprio um membro da B'nai B'rith e que era filho de Wilhelm Knoepfmacher, amigo de juventude de Freud ao qual é reputado o convite para seu ingresso nessa Sociedade. O artigo descreve detalhes da atuação de Freud, trabalhos que foram apresentados por ele e uma série de depoimentos e homenagens, que permitem uma ideia precisa do seu engajamento com a instituição e com as pessoas em questão. Esclarece que o ingresso de Freud na Sociedade foi em 1897, ao contrário do que afirmou Strachey, na Standard Edition, vol. XX, e revela a identidade de quem leu o discurso de Freud: foi seu irmão Alexander, também membro ativo da B'nai B'rith. Sobre um comentário a respeito dos trabalhos que Freud apresentou na Sociedade, ver Meghnagi (1993)

> assim. O fato de serem judeus só podia me agradar, sendo eu próprio judeu e parecendo-me não apenas indigno, mas simplesmente absurdo negá-lo. O que me ligava à condição judaica não era—devo confessá-lo—a fé, e tampouco o orgulho nacional, pois sempre fui um descrente, tendo sido educado sem religião, embora não sem respeito pelas exigências denominadas "éticas" da cultura humana. Esforcei-me por suprimir o entusiasmo nacionalista (quando me inclinava a tê-lo) como algo injusto e nefasto, assustado que sempre fui pelos exemplos admoestadores dos povos entre os quais nós, judeus, vivemos. Mas restavam coisas bastantes que tornavam irresistível a atração do judaísmo e dos judeus, muitas forças afetivas obscuras, tanto mais poderosas por mal admitirem a expressão em palavras, assim como a clara consciência da identidade interior, a "cumplicidade" da mesma construção psíquica. A isso logo se juntou a percepção de que apenas à minha natureza judaica eu devia as duas características que haviam se tornado indispensáveis em meu difícil trajeto de vida. Por ser judeu, vi-me isento de muitos preconceitos que atrapalham outros na utilização de seu intelecto; como judeu, estava preparado para ficar na oposição e renunciar ao entendimento com a "maioria compacta". (FREUD, 2014a, p. 301-2)

Segundo R. Mezan (1987), alguns aspectos se destacam nessa comunicação. Freud se considera judeu e negar essa condição é indigno. Fala mesmo em uma natureza judaica, como algo muito profundo, até mesmo difícil de precisar. Aborda o judaísmo excluindo a fé e o orgulho nacional, dizendo-se incrédulo e educado sem religião, embora desde Moisés o judaísmo seja essencialmente religioso. Contudo, para Freud a religião não teria qualquer importância e não se sentia tocado pelos dogmas religiosos, visto se definir como sem religião, e isso desde sempre[10]. Tampouco o

[10] Desde a juventude, Freud se apresentava como um "empírico", por exemplo, nas cartas ao amigo, Eduard Silberstein, de 18 de setembro e 8 de novembro de 1874 (FREUD, 1995). Nesta última, além de "empírico", também um "ímpio estudante de medicina". Há várias referências a passagens bíblicas na correspondência com esse amigo e por conta disso, Pfrimmer (1994) quis enxergar aí alguma tendência genuinamente religiosa de Freud, na saída da adolescência. Contudo, a leitura atenta da correspondência denota um uso das passagens bíblicas de forma irônica, até mesmo podendo ser considerada desrespeitosa por mentes mais ortodoxas. Por exemplo, na primeira carta mencionada acima, Freud disse não saber distinguir os feriados religiosos a não ser pelo que se come neles. Na carta de 13 de agosto do mesmo ano, afirmou que só ele poderia dar a "interpretação correta" de porque Deus levou seis dias para sua obra de criação. Em 15 de março de 1875, Freud se disse "teísta, mas apenas forçado pelas circunstâncias

orgulho nacional seria relevante, o que para Mezan traduziria a ideia de povo eleito, tão frequente nos meios judaicos, mas que Freud não revela apreço. Para ele, então, seria possível se sentir judeu sem o apelo à fé e sem ser parte do povo eleito.

A época da vida adulta de Freud, final do século XIX e início do século XX, é também a época do surgimento do sionismo, que "propõe o retorno à terra ancestral e a formação de um Estado nacional como solução para o 'problema judaico'" (MEZAN, 1987, p. 13). Mas Freud não se sensibiliza por isso e continua a se sentir judeu, o que é possível devido a Emancipação e a 'individualização'[11] do judeu na Europa de sua época. Foi a ciência que Freud colocou no lugar que a religião ocupava para seus avós, mas ser judeu não deixa de expressar aspectos emocionais. Freud fala em atração irresistível, em forças obscuras e poderosas, então se refere a algo que se expressa no nível da emoção e de uma emoção que só pode ser realizada no conjunto com os outros. Logo, ser judeu é ter algo em comum com outros judeus, é viver em um meio caracterizado pela bondade, pela irreverência e pela alegria de viver[12]. Aqui Mezan faz um cruzamento de informação com a carta à Marta, na qual Freud elucida sua visão do judaísmo, afim de prepara-la para se adaptar à perspectiva dele.

[...] Por enquanto, não sou mais materialista, mas também não sou teísta." Esses e outros exemplos sugerem uma postura descompromissada diante da tradição religiosa, não obstante, mostram o conhecimento que Freud tinha das escrituras. A análise feita por Gresser (1991) demonstrou a variação de atitudes de Freud diante da religião, desde a juventude até a idade madura e a velhice.

[11] Tendo ocorrida após a Revolução Francesa, por Emancipação, "entende-se a concessão da cidadania aos judeus, na esteira da concessão desta mesma cidadania aos demais súditos dos diferentes Estados europeus." (MEZAN, 1987, p. 7). Quanto à individualização: "A mobilidade provocada pelo mercado e pelo movimento de homogeneização a que me referi, ao tornar boa parte da população judaica da Alemanha e da Áustria uma fração da classe burguesa, vai colocar estes judeus frente a dilemas e a conflitos que, pela primeira vez em sua história — é importante repeti-lo — devem ser solucionados pelo indivíduo e no plano individual." (Idem, p. 11).

[12] Ressaltamos que a tradução que Mezan fez desse termo, alegria de viver, é diferente do que consta em nossa fonte de consulta, cujo termo é *life-affirming*, e que traduzimos como afirmador da vida (ver nota 3). A tradução de Mezan, que provém do espanhol, está mais adequada ao termo original que Freud utilizou: *lebensfrohen*, (Disponível em: https://www.loc.gov/resource/mss39990.00314/ ?sp=39&r=-0.293,0.734,1.599,0.629,0). M. Robert (1989) também utiliza alegria de viver em sua tradução.

Ainda, ser judeu implica na ausência de preconceitos, o que não pode ser tomado em sentido absoluto, uma vez que os judeus também têm seus próprios preconceitos. Todavia, Mezan acredita poder afirmar que essa ausência significa a recusa da magia e da superstição, o que aliás está de acordo com o judaísmo bíblico. É bem verdade que a superstição tem seu lugar em alguns contextos do judaísmo, mas na Bíblia a impureza e o perigo não são atributos inerentes a Deus, nem precisam da magia para ser combatidos. Freud também levanta a questão do uso do intelecto, de uma forma que não seja atrapalhado pelos preconceitos e de como isso o colocou numa posição de conflito, situação essa que sustentou justamente por ser judeu e por ter se formado em certo clima de tensão permanente em relação à sociedade na qual estava inserido, mas que tendo sido suportada, permitiu-lhe suportar o conflito também na esfera das teorias.

Concordamos com quase toda a análise de Mezan, exceto que a religião não era importante. Não era importante enquanto assunto de fé e enquanto quadro de referências para explicar o mundo. Mas era importante enquanto objeto de interesse científico, como Freud deixou claro em 1925, e como se constata por ter sido tema de diversas obras. A relação de Freud com a religião estava longe de se definir por completo e de se esgotar, como veremos mais adiante.

Outra correspondência, próxima à data desse discurso, explicita que Freud não participava daquilo que denominou orgulho nacional, o que nos permite vislumbrar que não se tratava de defender uma posição política, nem mesmo enaltecer um sentimento nacionalista. Ele mesmo reconheceu que nada fez para a causa judaica a não ser jamais ter negado o próprio judaísmo, de acordo com o que segue: “As sociedades Judaicas em Viena e a Universidade em Jerusalém (da qual sou um curador), em resumo todos os Judeus, têm me festejado como um herói nacional, embora meu serviço à causa Judaica esteja limitado ao único ponto que eu nunca neguei meu

Judaísmo." (FREUD, 1975, p. 368, em inglês, no original, carta de 10 de maio de 1926 à Marie Bonaparte). A questão do que é ser judeu, para Freud, tinha um caráter ligado ao reconhecimento de uma origem, que ao mesmo tempo era um enigma pessoal e social, pois é através do que há de comum no judaísmo que ele se sentia conectado com os outros judeus. E o que seria isso, então?

Anos mais tarde, suas reflexões devem ter continuado, mas pelo que ele relata no prefácio à edição hebraica de Totem e tabu, de 1930, não se percebe propriamente a evolução de suas ideias. Basicamente seguem as mesmas linhas traçadas anteriormente:

> Nenhum leitor deste livro [de sua edição hebraica] poderá imaginar-se facilmente na situação afetiva do autor, que não entende a língua sagrada, que se afastou inteiramente da religião paterna — como de qualquer outra —, que não consegue partilhar ideias nacionalistas e, no entanto, jamais negou a vinculação a seu povo, sente sua particularidade de judeu e não deseja que ela mude. Se lhe perguntarem: "O que ainda te resta de judeu, após renunciar a todos esses elementos que tinhas em comum com teus patrícios?", ele responderá: "Muita coisa ainda, talvez o principal". Mas atualmente ele não seria capaz de exprimir em palavras claras este quê de essencial. Um dia, certamente isto se tornará acessível à indagação científica. (FREUD, 2012, p. 9-10).

No mesmo ano, escreveu uma carta para A. A. Roback, psicólogo americano estudioso do idioma iídiche, que enviou um livro para Freud com dedicatória em hebraico, em um tom nitidamente de desculpa, por não conseguir ler o que havia sido escrito:

> Pode interessá-lo ouvir que meu pai veio de fato de um contexto hassídico. Ele tinha quarenta e um anos quando eu nasci e estava distante de seu ambiente nativo por quase vinte anos. Minha educação foi tão não-judaica que hoje eu não consigo nem mesmo ler sua dedicatória, a qual é evidentemente escrita em Hebraico. Tarde na vida frequentemente lamentei essa falta em minha

> educação." (FREUD, 1975, p. 395, em inglês, no original, carta de 20 de fevereiro de 1930).

Em 1935, Freud fortaleceu sua posição diante da religião. Acrescentou um dado relativo ao seu interesse de pesquisa, na *Autobiografia*. Aqui cabe o comentário de que Freud deve ter considerado esse acréscimo muito representativo dele próprio, tanto assim que quiz inseri-lo nas edições posteriores dessa obra: "O fato de ter-me ocupado precocemente da história bíblica[13], tão logo aprendi a arte da leitura, influiu de forma duradoura na direção de meus interesses, como vim a reconhecer bem depois." (FREUD, 2010b, p. 78). E mais do que isso, produziu um pós-escrito a pedido do editor americano para viabilizar uma nova edição do trabalho, onde desenvolve ideias concordantes com essa:

> Após o *détour* de uma vida inteira pelas ciências naturais, a medicina e a psicoterapia, meu interesse retornou aos problemas culturais que um dia haviam fascinado ao jovem que mal despertara para o pensamento. Já durante o auge de meu trabalho psicanalítico, em 1912, com *Totem e tabu*, eu havia utilizado os novos conhecimentos analíticos para investigar as origens da religião e da moralidade. Dois ensaios posteriores, *O futuro de uma ilusão* [1927] e *O mal-estar na civilização* [1930], deram prosseguimento a essa direção de trabalho. Cada vez mais claramente percebi que os acontecimentos da história da humanidade, as interações entre natureza humana, evolução cultural e aqueles precipitados de experiências primevas (dos quais a religião é o maior representante) são apenas o reflexo dos conflitos dinâmicos entre Eu, Id e Super-eu

[13] Na correspondência de juventude com Edward Silberstein, Freud (1995) menciona em uma sequência de cartas, um estudo bíblico da autoria dele, que foi perdido. "Infelizmente, não estou conseguindo concluir o prometido relato bíblico, não mais estou sentindo 'o impulso de recriar artisticamente o que vivenciei' [...]" (carta de 10 de julho de 1873). "a carta é que está perdida e nada a substituirá. E justamente esta carta, ó tu, invejoso destino, ouve, nesta carta havia um pequeno trabalho, um estudo bíblico com motivos modernos, uma coisa que não estaria em condições de fazer uma segunda vez e da qual, por tê-la feito, estou orgulhoso [...]" (carta de 24 de julho de 1873). "Embora na carta que desapareceu se encontre uma obra-prima da poética bíblica, algo que dificilmente voltarei a fazer, já que meu inofensivo bom humor o diabo o levou." (carta de 30 de julho de 1973). Isso denota o interesse de Freud pela Bíblia desde a juventude, quaisquer que tenham sido suas motivações na época. Podemos cogitar que pelas palavras que ele usou, naquela época: 'motivos modernos', 'poética bíblica' e 'humor inofensivo', tratava-se de uma produção de cunho literário, não um estudo crítico, nem analítico.

> que a psicanálise estuda no ser humano individual, os mesmos processos, repetidos num cenário mais amplo (FREUD, 2010b, p. 164)

Esse material fora acrescentado posteriormente à escrita da versão preliminar do livro sobre Moisés, que aconteceu em 1934. Contudo, é de uma clareza ímpar, pois aqui Freud reconhece, sem hesitação, qual é a parcela do judaísmo que lhe interessou e exerceu influência em sua obra: a própria Bíblia, todavia deixando explícito sua vertente histórica, seguramente no intuito de precaver-se de ser tomado como um leitor da Bíblia segundo a perspectiva religiosa. Agora, temos que convir que um menino de 7 ou 8 anos provavelmente não teria esse grau de discriminação. O que ele aprendeu inicialmente, com seu pai e mãe, e depois com Hammerschlag, foi ler a Bíblia, o que deixou as devidas marcas em sua constituição intelectual, ainda que tenha reconhecido isso em idade avançada. Será que há traços dessa influência ao longo de sua obra? Certamente. Ele acrescentou esse comentário quando já estava engajado na escrita de *Moisés*, mas ao mesmo tempo isso autoriza pensar sobre o fator de influência que esse aspecto do judaísmo exerceu sobre ele. Observemos que aqui não há dúvidas, nem é necessária qualquer conjectura sobre quais teriam sido os antecedentes judaicos de Freud, pois ele mesmo os reconhece.

Esta também é a tese de T. Pfrimmer, ao afirmar que:

> O fato de Freud haver introduzido esta frase em sua *Autobiografia* apenas aos 79 anos tende a mostrar que só tardiamente percebeu a importância dessa leitura, mas também que fez questão de relatá-la. A partir de agora pode-se determinar-lhe o sentido e o alcance possível: *o próprio Freud a põe em relação estreita com o esboço das grandes linhas de seu desenvolvimento intelectual e de seu interesse pelas relações humanas*. (PFRIMMER, 1994, p. 16)

O estudo que Pfrimmer fez do uso da Bíblia por parte de Freud é bastante completo e sua tese fica plenamente demonstrada. Detém-se sobretudo na Bíblia que Freud manuseou, conhecida como Bíblia de Philippson.

De qualquer maneira, a ideia de Freud como um estudioso da Bíblia pode parecer algo estranho, contraditório mesmo com a imagem que ele quis passar. Sobre isso, Yerushalmi (1992) fez um comentário, ressaltando que Freud procurou construir uma imagem de si mesmo com três características: alguém que recebeu reduzida educação religiosa judaica, que veio de um lar com mínima observância judaica e que não conhecia o hebraico e o iídiche. Todavia, Yerushalmi apresenta argumentos para contestar essa imagem pública:

> Embora ele obviamente não tenha tido a intensa educação judaica tradicional que seu pai tivera, Freud certamente recebeu uma educação judaica que estava longe de ser superficial. Até os sete anos de idade e depois, estudou exclusivamente em casa, onde Jakob Freud era seu professor. Embora não tenhamos conhecimento dos detalhes do que estudavam juntos, é certo que Jakob o iniciou no estudo da Bíblia, usando a edição bilingue ilustrada de Ludwig Philippsohn. Deve-se observar que esta Bíblia não era, como frequentemente se pensa, moderna em nenhum sentido herético. A modernidade do amplo comentário em alemão de Philippsohn está na busca das implicações éticas e humanísticas mais amplas do texto bíblico, e em sua apresentação de informação histórica e arqueológica para tornar o pano de fundo mais vívido e concreto[14]. Mas a postura do comentário em relação à tradição bíblica e judaica tardia é reverente, de fato conservadora. [...] podemos seguramente supor que ele [Jakob] ensinou o menino Sigmund a ler o texto hebraico. Não seria interessante se, concomitantemente, ele também o ensinasse a ler alemão a partir

[14] Com base nessa informação, na declaração de Anna Bernays e de Goodnick, acima, fica razoavelmente bem estabelecido que a educação fundamental de Freud, em sua casa, teve um caráter amplo, envolvendo temas judaicos e gerais. De fato, a própria Bíblia de Philippson remete a diversas áreas de conhecimento, como mencionado por Yerushalmi. Ela pode ser consultada em www.archive.org.

> da tradução paralela na mesma Bíblia de Philippsohn? (YERUSHALMI, 1992, p. 102-3)

Esse raciocínio é bem plausível, o que indica uma espécie de conflito por parte de Freud com relação a sua própria imagem e como ele a cultivava. Por agora, o que defendemos é que esse conhecimento da Bíblia esteve sempre presente em Freud, como ele próprio acabou assumindo, e é essa parcela do judaísmo que mais o influenciou. A esse respeito, Yerushalmi (1992, p. 106) faz uma declaração surpreendente: "Mas a Bíblia, naturalmente, ainda não é judaísmo". Para ele são necessárias práticas judaicas, que se traduzem nos costumes e rituais. De uma forma ou outra, Yerushalmi argumenta que há indícios apontando que Freud conhecia algumas práticas e que isso só poderia se dever ao contato com elas no contexto familiar. De modo semelhante, localiza diversas colocações de Freud referentes ao texto bíblico, atestando seu conhecimento. Quanto a isso, Freud nos concedeu provas abundantes de conhecimento do texto bíblico no *Moisés*, de maneira que isso está fora de questão.

De nossa parte, discordando de Yerushalmi, consideramos a Bíblia a essência do judaísmo[15] e acreditamos que esse ponto de vista pode ser compartilhado sem dificuldade. As práticas judaicas derivam, elas mesmas, do texto bíblico. Contudo, concedemos de bom grado que o judaísmo

[15] A definição do que é o judaísmo não parece ser algo simples: "Uma definição clara e concisa do Judaísmo é muito difícil de ser fornecida, pela razão que não é uma religião pura e simples baseada na aceitação de crenças, como o Cristianismo ou o Budismo, mas é uma inseparavelmente conectada com a nação Judaica como a depositária e guardiã de verdades mantidas por ela para a humanidade. Além disso é como uma lei, ou sistema de leis, dado por Deus no Sinai que o Judaísmo é principalmente representado na Escritura e na tradição, as doutrinas religiosas sendo apenas implícitas ou estabelecidas ocasionalmente; portanto é frequentemente apontado que o Judaísmo é uma teocracia [...] uma legislação religiosa para o povo Judeu, mas não uma religião. O fato é que o Judaísmo é muito amplo e compreende uma força histórica para ser definido por um termo único ou envolvido em um ponto de vista." (KOHLER, 1906, s/p, em inglês, no original). Mesmo em épocas remotas havia controvérsias, por exemplo, Flavio Josefo, no século I, postulava que o judaísmo era uma questão de práticas e observância e não de crenças. Maimônides, no século XII, postulou que a crença nos XIII princípios de fé definiria o que seria um seguidor do judaísmo. A controvérsia foi permanente ao longo da história. Dessa questão que se abre derivam duas observações: primeira, não parece que o judaísmo fosse tão seguramente percebido no passado, como apontou Mezan. Segunda, a interrogação de Freud, procurando uma resposta para o que era o judaísmo, era na verdade uma pergunta que sempre fora colocada. Questionando-se quanto ao que é ser judeu, ele foi um judeu *tout court*.

abrange mais elementos do que a Bíblia e naturalmente nos referimos à Bíblia na sua versão hebraica (Tanak), que corresponde quase à totalidade do que as religiões cristãs referem como sendo o Antigo Testamento[16]. E também que depende do modo como a aproximação ao texto bíblico é realizada, podendo ser com a devoção de um crente ou com o olhar crítico de um cientista. Possivelmente o menino Freud foi educado no primeiro modo, mas o Freud jovem, e adulto, reconheceu-se no segundo.

Voltemos à correspondência de Freud. Em carta a Barbara Low, sobre o falecimento do cunhado dela, David Edler, em 19 de abril de 1936, Freud se solidariza com tal perda e assevera: "Nós éramos ambos judeus e sabíamos um do outro que carregamos aquela coisa miraculosa em comum, a qual – inacessível a qualquer análise até agora – faz o Judeu." (FREUD, 1975, p. 428, em inglês, no original). Nesse caso, a referência a "coisa miraculosa" pode indicar que a questão de o que é ser judeu estava sendo muito investida por Freud. Não nos parece fortuito o emprego da expressão "até agora", pois no período de um ano, Freud concluiria o formato final do terceiro ensaio sobre Moisés, e publicaria o texto integral dos três ensaios, no qual comunicaria a um amplo público muitas ideias chocantes do ponto de vista da religião e aquilo que considerou a solução para um enigma que o intrigara por muitos anos. Esta obra tem sua importância porque apresenta as reflexões de Freud sobre o povo judeu e porque teve impacto sobre ele mesmo e sua relação com a tradição religiosa, visto que

[16] Tanak são as iniciais para Torá, Nevi'im e Ketuvim, ou ainda Ensinamento, Profetas e Escritos. O judaísmo não reconhece como canônicos os seguintes livros que constam no Antigo Testamento: Tobias, Judite, Macabeus 1 e 2, Sabedoria, Eclesiástico, e Baruc. A Bíblia de Ludwig Philippson segue essa mesma estrutura. Segundo Pfrimmer (1994, p. 238) "*Ludwig se propõe sobretudo a aprofundar as ideias expressas pelo próprio texto, mostrar que existe um mesmo espírito para o conjunto da Sagrada Escritura, levar à conscientização de sua unidade, e explicar a Bíblia através dela mesma. É escolhido um ponto de vista conservador, e a crítica moderna só é aceita na medida em que ofereça resultados conformes a esta opção*". Detalhe interessante, Philippson também utilizou exegetas cristãos em seus comentários, o que introduziu Freud no universo do cristianismo. Várias biografias conferem esse papel à babá católica de Freud, o que poderia ser reavaliado, em outra oportunidade.

em 1934 o primeiro esboço estava pronto e em 1935 ele fez o já mencionado acréscimo à sua *Autobiografia*.

A primeira menção que Freud fez ao texto *Moisés e o monoteísmo* foi em carta à Arnold Zweig, datada de 30 de setembro de 1934, a qual ele inicia com breve descrição do panorama político de então[17]:

> Diante das renovadas perseguições, pergunta-se novamente como o judeu se tornou o que é e por que atraiu para si esse ódio eterno. Logo encontrei a fórmula: Moisés criou o judeu. E meu ensaio recebeu o título: O homem Moisés, um romance histórico [...] O material é dividido em três partes; a primeira leitura parece um romance interessante; a segunda é trabalhosa e demorada, a terceira é substancial e exigente. O empreendimento encontrado na terceira seção, contém uma teoria da religião que, embora nada nova para mim depois de *Totem e Tabu*, entretanto, deve ser algo fundamentalmente novo e devastador para os não iniciados. (FREUD, 1975, p. 421-2, em inglês, no original)

A publicação desse material, contudo, demorou três anos para começar a ser realizada[18]. Conforme descrito por Strachey, os dois primeiros

[17] No dia 21 de março de 1933, os nazistas encenaram uma cerimônia para marcar a posse do recém-eleito Reichstag, que com a concordância de Hitler, foi feita na igreja da guarnição de Potsdam, local simbólico da monarquia prussiana. Celebrada assim a aliança entre os poderes nazistas e conservadores da Alemanha, uma onda antissemita de crescimento avassalador se instalou neste país e não tardaria em estender sua esfera de ação para a Áustria. Em Berlim, na manhã de 6 de maio de 1933, um grupo de membros da Liga dos Estudantes Nacional-Socialistas Alemães invadiu e depredou o Instituto de Ciência Sexual do doutor Magnus Hirschfeld, que conseguiu fugir para a França. Quatro dias depois, seu acervo bibliográfico fora incinerado na Praça da Ópera. As descrições dadas a esses acontecimentos foram: "ação enérgica contra uma loja de veneno" e "estudantes alemães fumigaram o Instituto de Ciência Sexual" dirigido pelo "judeu Magnus Hirschfeld". O estudo da sexualidade e a aceitação do homossexualismo eram vistos como execráveis pela moralidade nazista porque corrompiam a família alemã. (EVANS, 2010). Essa queima de livros, ocorrida em 10 de maio de 1933, foi um evento momentoso no nazismo, que queria purificar a cultura alemã de tudo aquilo que considerava espúrio. Foram incluídas as obras de Freud, Thomas Mann, Stefan Zweig, dentre outros. Uma avalanche contra o povo judeu já dava mostras de não ter mais retorno e Freud se colocou mais uma vez a pensar no que é ser judeu. Ele escreveu para Arnold Zweig em setembro de 1934 sobre o texto, Jones e Strachey supuseram que ele concluiu a primeira versão do texto em agosto, então é plausível que a escrita deva ter começado após esses eventos de 1933. Jones (1957) cogitou que a abordagem do tema teria sido deflagrada pela dominação nazista na Alemanha. Schur (1981, p. 571), ao contrário, declarou que esse teria sido apenas "um dos fatores determinantes". De nossa parte acrescentamos que não foi devido a esses acontecimentos que a reflexão de Freud se estabeleceu em torno desse tema. Eles podem ter desempenhado um papel de catalizador do processo, nessa época específica, mas a busca por uma definição por parte de Freud do que é ser judeu foi constante em sua vida, como ele próprio admitiu e conforme exploraremos adiante.

[18] Freud não tinha certeza sobre a publicação do texto, conforme pode ser acompanhado em sua correspondência com Stephen Zweig e Arnold Zweig (FREUD, 1970; 1975) ou de forma sintetizada em Jones (1957). As ideias contidas nos ensaios foram consideradas por Freud como valiosas, mas era de seu conhecimento que não tinham um

ensaios foram publicados na revista Imago, em 1937, e foram traduzidos para o inglês e publicados no *Int. J. Psy-Anal.*, em 1938 e 1939. A parte II do terceiro ensaio foi lida por Anna Freud no Congresso Psicanalítico Internacional de Paris, em 2 de agosto de 1938, e também publicada na *Imago*, em 1939. O livro completo foi impresso em 1938, na Holanda, após a chegada de Freud à Inglaterra, e teve sua versão em inglês em março de 1939.

Em que pese o fato de o texto ter sido considerado como que apoiado em fundamentos de argila e Freud ter relutado sobre sua publicação, acabou mostrando-se convicto da análise que estabeleceu sobre o que é ser judeu. Em carta a Lou Andreas-Salomé, de 06 de janeiro de 1935, afirmou isso de modo claro: "os fundamentos históricos da história de Moisés não são sólidos o suficiente para servir de base para essas minhas conclusões inestimáveis. E assim permaneço silencioso. Basta que eu mesmo acredite na solução do problema. **Ele me perseguiu por toda a minha vida**." (PFEIFFER, 1972, p. 205, negrito nosso, em inglês, no original). Mas sabemos que essa atitude não combinava com Freud, que tornou público praticamente tudo o que escreveu e considerava digno de ser divulgado. A obra foi efetivamente publicada, como é de amplo conhecimento.

No primeiro ensaio sobre *Moisés*, Freud deixou sua posição sobre a publicação perfeitamente clara: "Privar um povo do homem celebrado como o maior de seus filhos não é algo que se faça com prazer ou de forma leviana, ainda mais quando quem o faz pertence a esse povo. Mas nenhuma consideração desse tipo nos levará a preterir a verdade em favor

---

fundamento firme, pois ele chegou a se referir a eles como que assentados sobre uma base de argila (FREUD, 1970, p. 97; p. 98) e também tinha certo receio da reação da Igreja Católica, que Freud acreditava ser um elemento de proteção para os judeus frente à crescente ameaça nazista. Não obstante, em 1937, ele próprio estava convencido da validade de seu ponto de vista, o que foi suficiente para publicar os dois primeiros ensaios, evitando ainda o terceiro, cujo conteúdo envolvia mais diretamente o cristianismo. Quando ele e sua família se exilaram para a Inglaterra, porque o nazismo já batera à sua porta, a ilusão da proteção da Igreja se desfez e as providências para a publicação do material completo tiveram início. Comentários de Freud sobre essas circunstâncias constam também nas notas preliminares ao terceiro ensaio.

de supostos interesses nacionais," (FREUD, 2018, p. 14). Posteriormente, em carta datada de 31 de outubro de 1938, endereçada a Charles Singer, mantém a mesma posição e esclarece que não teria sido demovido de publicar o livro: "Passei toda a minha vida defendendo o que considero ser a verdade científica, mesmo quando era desconfortável e desagradável para meus companheiros. Eu não posso terminar com um ato de recuo." (FREUD, 1975, p. 453, em inglês, no original).

No *Moisés*, Freud demonstra a erudição e a fluência teórica habituais, mas desta vez aplicada às Escrituras, à história e às obras de comentadores com os quais ele dialogou. A ideia central contida nesse livro pode ser apresentada, sinteticamente, da seguinte forma: tomando como ponto de partida o "problema de como surgiu o caráter[19] especial do povo judeu" (FREUD, 2018, p. 143), Freud propôs que esse povo se constituiu a partir da repetição da experiência do assassinato primordial, desta vez tendo como alvo o Moisés egípcio, que se tornou responsável pela criação do "povo eleito". O recalque dessa experiência e a consciência de culpa decorrente, passada de geração em geração, foram responsáveis por uma espécie de 'herança arcaica', que fixou o caráter do povo judeu e dotou-o das alturas éticas e do avanço na espiritualidade, consolidando um tipo étnico bem específico. Um tipo, aliás, que embora experimente uma espécie de "ódio eterno" para consigo, não deixa de superar essa condição e de

[19] O uso do termo 'caráter' por parte de Freud aparece em textos como *Caráter e erotismo anal* (1908) e *Alguns tipos de caráter encontrados na prática psicanalítica* (1916), mas somente em 1932, nas *Novas conferências introdutórias à psicanálise – Angústia e instintos*, é que uma discussão mais conceitual sobre o termo é estabelecida. Dessa forma, podemos ler o que segue: "Vocês já imaginam, sem dúvida, que essa coisa de difícil definição a que chamamos 'caráter' deve ser atribuída ao Eu. Algo do que compõe esse caráter já apreendemos. Sobretudo a incorporação, como Super-eu, da inicial instância parental, talvez a parte mais decisiva e importante, depois as identificações com os dois genitores da época posterior e com outras influentes pessoas, e as mesmas identificações como precipitados de relações objetais abandonadas. E acrescentemos, como contribuições nunca ausentes na formação do caráter, as formações reativas, que o Eu adquire primeiramente em suas repressões e, depois, nas rejeições de impulsos instintuais indesejados, por meios mais normais." (FREUD, 2010f, p. 236). Formulando uma síntese mais geral, podemos dizer que o caráter é o conjunto de atributos do indivíduo que se forma ao longo de seu desenvolvimento e é constituído por traços inconscientes deixados por suas experiências. No texto do Moisés, Freud amplia essa noção que passa a adquirir também uma dimensão étnica, daí o sentido de analisar o "caráter especial do povo judeu", ou seja, de um grupo étnico específico, formado a partir de traços que remetem a uma experiência ancestral comum.

prestar grandes contribuições à cultura, em geral. Dessa forma, além dos pendores éticos e intelectuais, Freud também sublinha outra característica marcante do povo judeu: sua tenacidade.

Não nos ocuparemos mais com o conteúdo dessa obra capital[20], pois isso nos afastaria de nosso tema, mas importa situá-la porque nela a influência judaica que existiu sobre as reflexões de Freud fica claramente demonstrada e reconhecida por ele mesmo: a Bíblia, a história da Bíblia e a história do povo judeu. Sobre isso, não é necessária nenhuma conjectura, diferentemente dos autores que citamos anteriormente. Tampouco se trata de analogias de pensamento, uma vez que Freud declarou seu interesse nesses temas e que teve contato efetivo com o material respectivo.

Vemos assim que Freud, ao final da vida, conseguiu formular sua interpretação pessoal do que é ser judeu e do judaísmo, de modo congruente com suas pesquisas e posicionamentos teóricos.

Concluímos esse capítulo analisando mais um fragmento da correspondência de Freud. Trata-se da carta a Arthur Schintzler, de maio de 1926: "Judeus de todo tipo e de lugares muito diferentes me adotaram com entusiasmo, **como se eu fosse um famoso rabino temente a Deus. Não me oponho a isso**, desde que não deixei dúvidas sobre minha atitude para com a fé religiosa; Judaísmo ainda é muito importante para mim emocionalmente."[21] (FREUD, apud GRESSER, 1991, p. 239 n32, negrito nosso, em inglês, no original). Freud não se opôs a ser considerado um rabino temente a Deus? Como é possível? Isso faz sentido se supormos que as interrogações que Freud fez ao longo de sua vida não deixaram de ser as mesmas que os rabinos sempre fizeram. Mas há uma condição para não

[20] Essa obra foi objeto de estudo de vários pesquisadores. Ver, por exemplo, Jones (1957), Robert (1989), Yerushalmi (1992), Pfrimmer (1994), Derrida (2001), Confino (2006), Rojtman (2006), Stroumsa (2006) e Birman (2013)

[21] Neste texto, Gresser faz uma análise da correspondência de Freud, mostrando como a atitude dele evoluiu com relação à sua percepção do judaísmo. Na juventude, tendia a fazer referências com certo desdém sobre as tradições, mas com o passar dos anos, adotou uma postura mais favorável e passou a expressar com altivez sua condição de judeu.

haver oposição: não deixou dúvidas sobre sua "atitude quanto à fé religiosa", ou seja, a religião era tema de estudo, não questão de fé. Então, as repostas que Freud forneceu para as velhas perguntas é que diferem daquelas tradicionalmente formuladas no contexto religioso.

Dessa forma, Freud se afirmou perante o mundo judeu e não-judeu, elaborou seu próprio pensamento, encontrou suas respostas, debateu-as amplamente e criou a psicanálise, que é "um procedimento para a investigação de processos psíquicos que de outro modo são dificilmente acessíveis; um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado nessa investigação; uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma, que gradualmente passam a constituir uma nova disciplina científica." (FREUD, 2011, p. 245). Revelou outro traço do caráter judaico complementar à já mencionada tenacidade: a afirmação das próprias posições. Na Bíblia, o nome de Israel foi concedido a Jacó em uma situação que revelava esses traços:

> E alguém lutou com ele [Jacó] até surgir a aurora. Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. Ele disse: "Deixa-me ir, pois já rompeu o dia." Mas Jacó respondeu: "Eu não te deixarei se não me abençoares." Ele lhe perguntou: "Qual é o teu nome?" – "Jacó", respondeu ele. Ele retomou: "Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste." (Gn 32,25-29)

Pela natureza das questões com as quais se debateu, pelas reflexões que realizou e pelas conclusões que formulou, no que diz respeito à religião, ao judaísmo, a vida e a morte, Freud não foi apenas um judeu **descrente** ou *infidel* (FREUD, 2014b, p. 272, negrito nosso), mas afirmamos, embasados nas próprias asserções dele, que foi um rabino descrente, por mais paradoxal que isso possa parecer. E não podemos deixar de notar

a contradição na correspondência, se compararmos esta carta, de maio de 1926, com outra enviada, em fevereiro de 1925, na qual Freud afirmava seu interesse científico nas religiões, mas que não se achava "envolvido afetivamente com elas". Certamente esse aspecto não mudou em pouco mais de um ano, mas são as facetas de Freud, que ele revelou conforme acreditou convir.

Referências

ABRAHAM, H. C.; FREUD, E. L. **A psycho-analytic dialogue**. The letters of Sigmund Freud and Karl Abraham, 1907 – 1926. New York: Basic Books Inc. Publishers, 1964.

BAKAN, D. **Sigmund Freud and the jewish mystical tradition**. New Jersey: D. Van Nostrand Co. Inc., 1958.

BERNAYS, A. F. My Brother, Sigmund Freud. **The American Mercury**, November 1940, pp. 335-342

BÍBLIA de Jerusalém. 3ª impressão. São Paulo: Paulus, 2004

BIRMAN, J. Discurso freudiano e tradição judaica. **Ágora** (Rio de Janeiro) v. XVI, número especial, abr., 2013, pp. 11-23.

BRITANNICA. **Austria hystory**. Encyclopedia Britannica online. Disponível em: https://www.britannica.com/place/Austria, acesso em 12/04/2020.

CONFINO, A. Freud, Moses and modern nationhood. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, , 2006.

DERRIDA, J. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

EVANS, R. J. **A chegada do terceiro Reich**. Vol. 1, São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010.

FICHTNER, G. Freud and the Hammerschlag family: A formative relationship. **Int J Psychoanal** (2010) 91:1137–1156

FREUD, S. **Letters of Sigmund Freud.** Edited by Ernst Freud, New York: Basic Books, Inc. 1975

_____. **As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein**. Org. Walter Boelich. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

_____. Obituário do prof. S. Hammerschlag. In: _____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de um caso de histeria (caso Dora) e outros textos (1901-1905)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

_____. Autobiografia. In: _____. **O Eu e o Id, "autobiografia", e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

_____. As resistências à Psicanálise. In: _____. **O Eu e o Id, "autobiografia", e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010c.

_____. Mensagem na inauguração da Universidade Hebraica. In: _____. **O Eu e o Id, "autobiografia", e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010d.

_____. Excerto de uma carta sobre o judaísmo. In: _____. **O Eu e o Id, "autobiografia", e outros textos (1923-1925)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010e.

_____. Angústia e instinto. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2010f.

_____. "Psicanálise" e "teoria da libido". In: _____. **Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. Totem e tabu. In: _____. **Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Discurso na sociedade B'nai B'rith. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

_____. Uma experiência religiosa. In: _____. **Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2014b.

_____. Moisés e o monoteísmo. In: _____. **Moisés e o monoteísmo, compêndio de psicanálise e outros textos (1937-1939)**; tradução Paulo César de Souza- São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GAY, P. **Freud**: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GAY, P. **Um judeu sem Deus**: Freud, ateísmo e a construção da Psicanálise. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

GOODNICK, B. Jacob Freud's Dedication to His Son: A Reevaluation. **The Jewish Quarterly Review**, Vol. 82, No. 3/4 (Jan. - Apr., 1992), pp. 329-360.

GOODNICK, B. Jacob Freud's birthday greeting to his son Alexander. **The American Journal of Psychoanalysis**, VoL 53, No. 3, 1993

GRESSER, M. Freud's jewish identitiy. **Modern Judaism** 11 (1991): 225-240

HADDAD, G. **O filho ilegítimo**: fontes talmúdicas da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. Vol. 3. New York: Basic Books, 1957.

KNOEPFMACHER, H. Sigmund Freud and the B'nai B'rith. **J Am Psychoanal Assoc**. 1979; 27(2): 441-9. https://doi.org/10.1177/000306517902700209

KOHLER, K. Judaism. **Jewish Encyclopedia**, 1906. Disponível em: http://www.jewishencyclopedia.com/articles/9028-judaism.

MASSON, J. M. **A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

MEGHNAGI, D. **Freud and Judaism**. New York: Karnac Books, 1993.

MEZAN, R. **Psicanálise, judaísmo. Ressonâncias**. Campinas: Editora Escuta, 1987.

PFEIFFER, E. **Sigmund Freud and Lou Andreas-Salomé letters.** New York: The Helen Court Wolff Books; Hart Court Jovanovich, 1972.

PFRIMMER, T. **Freud, leitor da Bíblia**. Coleção Bereshit. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

ROBERT, M. **De Édipo a Moisés**: Freud e a consciência Judaica. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

ROJTMAN, B. The Double Death of Moses. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

SCHUR, M. **Freud: vida e agonia**. 3 vol. Rio de Janeiro: Imago, 1981.

SOUZA, N. R. **A morte: Spinoza e Freud diante da dissolução da vida: reflexões a partir do judaísmo**; Nei Ricardo de Souza; orientador: Francisco Verardi Bocca. Tese (doutorado); PUCPR, 2021.

STROUMSA, G. G. Myth into Novel: The Late Freud on Early Religion. In: GUINSBURG, R.; PARDES, I. **New Perspectives on Freud's Moses and monotheism**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

YERUSHALMI, Y. H. **O Moisés de Freud**: judaísmo terminável e interminável. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

5

Apontamentos sobre a neurose obsessiva em textos anteriores ao caso do Homem dos Ratos

Claudio Eduardo Rubin [1]

A neurose obsessiva nas primeiras elaborações freudianas.

Pensada na perspectiva da Teoria da Defesa -explanada em detalhe em *As Neuropsicoses de defesa*- e que tinha a histeria como modelo, a neurose obsessiva encontrava-se delineada pelo recorte de diversos sintomas que podiam se considerar típicos do quadro e cuja característica era explicada por Freud como o resultado de um afeto inconciliável para o Eu e um falso enlace entre uma representação inócua moralmente por parte do afeto deslindado da representação inconciliável.

Freud traça uma diferença em relação ao papel dos fatores sexuais na histeria e a neurose obsessiva, levando em consideração os ditados da Teoria da Sedução: enquanto na histeria o indivíduo se encontraria numa posição passiva e a excitação sexual precoce seria desprazerosa, na neurose obsessiva a posição seria ativa/passiva e a excitação sexual precoce seria de caráter prazeroso.

Este entendimento se encontra organizado por sua vez em dois tempos: o primeiro constituído pela excitação sexual precoce e uma atividade prazerosa, e um segundo tempo marcado pelos afetos inconciliáveis com o Eu, fruto da excitação precoce, uma separação do afeto e a representação

[1] Psicanalista, Psicólogo (Universidad de Buenos Aires), Doutor em Filosofia (PUC-PR). Coordenador Pós-Graduação "Psicanálise, uma Práxis contemporânea" (Universidade Positivo). Endereço eletrônico: claudiorubin2005@yahoo.com.br

respectiva, a transposição do afeto a uma representação conciliável e portanto, o surgimento de um "falso enlace" à maneira de um deslocamento.

A relação entre histeria e neurose obsessiva se encontra determinada da maneira em que é retratada no *Manuscrito "K"*

> A histeria pressupõe, necessariamente, uma experiência primária de desprazer — isto é, de natureza passiva. A natural passividade sexual das mulheres explica o fato de elas serem mais propensas à histeria. Nas ocasiões em que constatei a histeria em homens, pude comprovar a presença de uma abundante passividade sexual em suas anamneses. Uma condição adicional da histeria é que a experiência primária de desprazer não ocorra em época demasiadamente prematura, quando a liberação de desprazer é ainda leve demais e quando, é claro, os acontecimentos prazerosos ainda podem ter prosseguimento independente. De outro modo, o que se seguiria seria apenas a formação de obsessões. Por essa razão, frequentemente encontramos nos homens uma combinação das duas neuroses, ou a substituição de uma histeria inicial por uma neurose obsessiva posterior. (FREUD, 1950, p. 268)

A figura -e presença- paterna e suas vicissitudes na constituição psíquica da criança foi abordada nesta época por Freud em diversos textos. Encontramos uma aproximação na correspondência a Fliess, no *Manuscrito "N"* (31/05/97)

> Os impulsos hostis contra os pais (o desejo que morram) são também um elemento integrante das neuroses. Eles vêm à luz, conscientemente, como ideias obsessivas. Na paranoia, o pior aspecto dos delírios de perseguição (desconfiança patológica dos governantes e monarcas) corresponde a esses impulsos hostis contra os pais. Esses impulsos são recalcados nos períodos em que desperta a compaixão pelos pais -nas épocas de doença ou morte deles. Nessas ocasiões, constitui manifestação de luto recriminar-se pela morte deles (a chamada melancolia) ou punir-se histericamente por meio da ideia da retaliação, com os mesmos estados |de doença| que eles tiveram. (FREUD, 1950, p.296)

Já na *Interpretação dos sonhos*, e por via das figuras de Édipo e Hamlet, Freud tece algumas conjeturas

> No mesmo solo que Édipo Rei afunda suas raízes outra das grandes criações trágicas, o Hamlet de Shakespeare. Porém, no diverso modo de tratar idêntico material se manifesta toda a diferença da vida anímica nesses dois períodos da cultura, tão afastados no tempo: evidencia-se o progresso secular da repressão na vida espiritual da Humanidade.
> No Édipo, como no sonho, a fantasia do desejo infantil subterrâneo é trazida à luz e realizada; em Hamlet permanece reprimida, e só conhecemos sua existência -as coisas aqui se encadeiam como em uma neurose- por suas consequências inibitórias. (FREUD, 1900, p. 273)

A atitude de Hamlet encontra sua explicação, para Freud, na "particular índole" da tarefa ordenada pelo fantasma do pai (sua vingança) devido a que Hamlet se encontrava incapaz de vingar-se do homem que, de alguma maneira, tinha realizado na realidade o que ele teria desejado na infância.

Freud aponta o desvio do destino dos impulsos hostis, que se encontram presentes na neurose obsessiva

> Desta forma, o horror que deveria movê-lo à vingança se troca em auto recriminação, em escrúpulo de consciência: o detêm a suspeita de que ele mesmo, e entendido isto ao pé da letra, não é melhor que o pecador a quem deveria castigar." (FREUD, 1900, p. 274)

As observações sobre Édipo e Hamlet permitiram a Freud nutrir-se de referências tanto do lado da mitologia como da literatura, que encontrariam ainda sua legalidade e articulação, na medida em que as elaborações sobre a neurose obsessiva foram avançando.

Por sua vez, a explicação etiológica da neurose obsessiva se manteve sem alterações até a época da publicação dos *Três ensaios de teoria sexual*,

(1905) onde as pulsões encontraram uma definição canônica e um lugar decisivo nas teorizações.

A partir da relevância adquirida pelas pulsões nas considerações freudianas, propiciou-se uma ampliação do leque explicativo da neurose obsessiva; à ideia do deslinde da representação inconciliável para o Eu e o "falso enlace" veio se somar a estreita relação que Freud estabeleceu com o erotismo anal -fruto das disquisições já apontadas sobre a impronta pulsional na teoria-.; ao mesmo tempo, outros enlaces foram definidos na direção de aproximar a neurose obsessiva do fenômeno da religião, o que por sua vez permitiu Freud retomar as afirmações do *Manuscrito N* em relação aos impulsos hostis contra as figuras parentais (especificamente em relação ao pai) produzindo uma reavaliação do quadro obsessivo, que desta forma, se imbricou, de forma incipiente, no próprio cerne da cultura. Este teria sido o terreno propício para o advento de *Totem e tabu*.

A neurose obsessiva e a religião

Em *Ações obsessivas e práticas religiosas* (FREUD, 1907)[2] as elaborações freudianas sinalizam uma ampliação do horizonte na consideração sobre a neurose obsessiva ao estabelecer uma espécie de isomorfismo entre o quadro mórbido e o fenômeno da religião.

A manobra que Freud realiza não se reduz a uma mera analogia nas práticas presentes em um e outro campo, senão que abre o caminho para o incipiente delineado da figura de um Pai/Deus (a aproximação entre neurose obsessiva e religião permite dita avizinhação) e sua incidência no

[2] Este texto se torna particularmente propício para o tema do presente trabalho. Tal como indicado por James Strachey, na apresentação do escrito: "É esta a primeira incursão de Freud na psicologia da religião, e, como aponta em seu "*Breve informe sobre a Psicanálise*" [...] ela significou dar um passo definido, que o levaria, cinco anos mais tarde, ao aprofundamento do tema em *Totem e tabu* (1913-1913). Além disto, o trabalho reveste grande interesse por ser o primeiro exame da neurose obsessiva desde o período de Breuer, uns dez anos atrás. Esboça-se aqui o mecanismo dos sintomas obsessivos, que haveria de esclarecer-se melhor no caso clínico do "*Homem dos Ratos*" (1909) cujo tratamento, não obstante, Freud não havia iniciado ainda quando escreveu este artigo." (FREUD, 1907, p. 100)

marco da neurose obsessiva, que tal como comentado anteriormente, resultará no núcleo das considerações presentes em *Totem e tabu*.[3]

Ações obsessivas e práticas religiosas é um exemplo paradigmático da maneira freudiana de exceder o campo do psicopatológico e de adentrar-se nas questões relativas à Cultura[4], recorrendo ao mesmo arcabouço explicativo e sem extrapolar as formulações psicanalíticas. Junto com os cerimoniais[5] e as restrições impostas em ambas situações, Freud distingue o que pode se considerar a questão nodal que aproxima a neurose obsessiva e a religião: a questão da consciência moral (*Gewissen*)[6].

---

[3] Ao longo do texto, a neurose obsessiva é motivo frequente de referência, tal como retratado no seguinte trecho: "Em primeiro lugar, que no caráter do neurótico obsessivo se destaca o traço dos penosos escrúpulos da consciência moral como um sintoma reativo frente a tentação camuflada no inconsciente, e que ao agudizar-se a condição patológica se desenvolvem a partir daquilo os graus máximos da consciência de culpa. De fato, pode se arriscar a afirmação de que se não tivéssemos dilucidado nos neuróticos obsessivos a origem da consciência de culpa não teríamos tido perspectiva alguma de informar-nos da sua existência. Ora, nossa solução vale para o indivíduo neurótico: para povos inteiros, ousamos inferir uma solução parecida." (FREUD, 1913, p. 74)

[4] Tal como Freud procedeu em outro texto da mesma época, *O delírio e os sonhos da Gradiva de* Jensen, referido à íntima relação entre um evento individual (psicopatológico) e um aspecto da História da Humanidade: "*Por isso o jovem arqueólogo se viu levado, na sua fantasia, a situar em Pompeia a figura primordial [Urbild, "o original"] do baixo-relevo que lhe evocava à sua amada da juventude esquecida. E enquanto ao poeta, bom direito teve para estender-se sobre a valiosa semelhança que sua fina sensibilidade percebeu entre um fragmento de acontecer anímico individual e um episódio histórico singular da história humana.*" (FREUD, 1907 [1906], p. 34).

Esta maneira freudiana de proceder com campos diferentes, articulados a partir das coordenadas psicanalíticas, foi observada por Gérard Haddad em *Comer o Livro*, sob a denominação de transferência significante. Referindo-se a este procedimento, Haddad escreve: "*Em duas oportunidades, pelo menos, a iniciativa é francamente confessada. Por um lado, em Ações obsedantes e práticas religiosas, em que Freud, a partir da mesma palavra ritual, tenta a transposição do saber adquirido sobre a neurose obsessiva ao âmbito religioso. Por outro lado, prolongando essa intuição, em Totem e tabu, em que Freud emparelhava psicanálise e antropologia numa luz mútua, isto pela razão dada nas primeiras linhas da obra: a fonte das neuroses se encontra na infância da humanidade. De novo, seja em campos diferentes como psicanálise e antropologia, ou apenas no campo da psicanálise, mas a respeito de questões a priori bem distintas, a existência de uma mesma palavra irresistivelmente incita Freud a repetir sua estranha operação metodológica, sustentada mas também mascarada pela observação clínica. .À medida que a perspicácia do leitor se aguça, ele progressivamente descobre que ela se encontra, mais sutil, a cada passo, onipresente na obra e se revela, enfim, como um dos fundamentos, uma das instituições fundamentais freudianas.*" (HADDAD, 2004, p. 185)

[5] Sobre os cerimoniais na neurose obsessiva Freud escreve: "*O cerimonial neurótico consiste em pequenas práticas, agregados, restrições, ordenamentos, que, para certas ações da vida cotidiana, se cumprem de uma maneira idêntica ou com variações que respondem às leis. Tais atividades nos apresentam a impressão de umas meras "formalidades", nos parecem carentes de significado. De igual maneira se lhe apresentam ao próprio enfermo, pese ao qual é incapaz de abandoná-las, pois qualquer desvio a respeito do cerimonial se castiga com uma insuportável angústia que imediatamente força a reparar o omitido.*" (FREUD, 1907, p. 101-102).

[6] Como aspecto da vida psíquica, que Freud distingue de forma expressiva da Consciência (*Bewußtsein*) como instância, no mínimo desde a época dos *Estudos sobre a Histeria*.

A consciência moral, na sua forma de angústia da consciência moral, é o ponto de articulação que Freud estabelece entre a neurose obsessiva e a religião

> Facilmente se adverte onde se situa a semelhança entre o cerimonial neurótico e as ações sagradas do rito religioso: na angústia da consciência moral a raiz de omissões, em pleno isolamento respeito de todo outro proceder (proibição de ser perturbado), assim como a escrupulosidade com que se executam os detalhes. (FREUD, 1907, p. 103)

Assim como são apontadas as semelhanças, são descritas também as diferenças, entre as que Freud destaca a maior diversidade de cerimoniais na neurose, em contraposição à "estereotipia do rito" (Freud, 1907, p. 103); é indicado também o contraste entre o caráter privado da neurose obsessiva e o teor público da religião. Na esteira desta observação, Freud acunha a expressão "religião privada" como forma genérica da definição da neurose obsessiva.

A partir das afirmações precedentes, Freud estende o alcance de suas disquisições a partir da proposição de um sentimento inconsciente de culpa; adverte Freud que dita expressão pode provocar certo receio à primeira vista, devido à aparente discordância dos termos que a conformam. Porém, a plausibilidade desta acepção é central para adentrar-se no cerne da neurose obsessiva

> A análise dos atos obsessivos já nos possibilitou alguma compreensão de suas causas e do encadeamento dos motivos que os determinam. Pode-se dizer que quem sofre de compulsões e proibições age como se fosse dominado por um *sentimento de culpa*, do qual nada sabe, porém; de um sentimento de culpa inconsciente, portanto — como é preciso dizer, ignorando o choque entre os termos. Tal sentimento de culpa tem sua fonte em determinados processos psíquicos da infância, mas é continuamente reavivado na tentação que se repete a cada novo ensejo, e, por outro lado, faz surgir uma angústia expectante

> que sempre fica à espreita, uma expectativa de desgraça que, mediante a noção de castigo, acha-se ligada à percepção interna da tentação. (FREUD, 1907, p. 106)

Na sequência, Freud procede a um deslocamento do descrito sobre a consciência inconsciente de culpa na neurose obsessiva, aplicando à religião uma configuração semelhante, afirmando que no coração dos fiéis habitaria da mesma maneira a ideia de serem pecadores passíveis de um castigo, e que as práticas piedosas teriam o caráter de medidas protetoras e defensivas. (FREUD, 1907, p. 106)

A explicação do mecanismo do sentimento inconsciente de culpa encontra-se, no entendimento de Freud na repressão de uma moção pulsional {*Triebregung*} que esteve presente em algum momento da infância e que posteriormente sucumbiu ao sufocamento. (FREUD, 1907, p. 107)

A inclusão decisiva da dimensão pulsional no centro da explicação da neurose obsessiva, propiciou a extensão da explicação tanto da neurose obsessiva como da religião. É necessário insistir na importância desta ampliação do panorama, sem a qual não se arribaria a um entendimento integrado do fenômeno da religião e dos avatares da neurose obsessiva.

O sentimento inconsciente de culpa não poderia por si só, dependendo exclusivamente da alçada dos processos inconscientes, obter sua potência mortificante e sua cristalizada persistência. É neste ponto onde a *Gewissen* não pode ser confundida com a Consciência, devendo antes ser pensada como prenúncio do Supereu, de cuja figura é o antecedente mais contundente nas elaborações freudianas e cuja mecânica fica retratada da seguinte maneira por Freud

> O processo da repressão que leva à neurose obsessiva deve qualificar-se de imperfeitamente alcançado, e ameaçado cada vez mais pelo fracasso. Por isso

> cabe compará-lo com um conflito que não se resolve: requerem-se sempre novos empenhos psíquicos para contrabalançar o constante esforço de assalto da pulsão. Assim, as ações cerimoniais e obsessivas nascem em parte da defesa diante da tentação, e em parte como proteção frente a desgraça esperada. (FREUD, 1907,p. 107)

As considerações apontadas à neurose obsessiva se ajustam também, segundo Freud, à religião, estabelecendo uma diferenciação no tipo de pulsões intervenientes

> (...) também a formação da religião parece ter por base o sufocamento de certas moções pulsionais, a renúncia a elas; não obstante, não trata de componentes exclusivamente sexuais, senão de pulsões euoicas, prejudiciais para a sociedade, às que por outra parte não lhes falta, numa boa parte dos casos, um agregado sexual. (FREUD, 1907, p. 108)

Como corolário, Freud propõe uma fórmula que sintetiza a relação entre a neurose obsessiva e a religião, ao tempo que fornece mais um exemplo da maneira explicativa com que Freud procedia nas aproximações entre campos diferentes da experiência humana

> Em vista dessas concordâncias e analogias, podemos tomar a liberdade de conceber a neurose obsessiva como a contrapartida patológica da formação da religião, a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A concordância mais essencial estaria na subjacente renúncia à atividade de umas pulsões já trazidas na constituição da pessoa; e a diferença mais decisiva, na natureza dessas pulsões, que na neurose são de origem exclusivamente sexual, e na religião, de procedência euoica. (FREUD, 1907, p. 109)

O estabelecimento por parte de Freud da articulação entre a neurose obsessiva e a religião sulcou ainda uma trilha que desembocaria, alguns anos mais tarde, nas afirmações retratadas em *O Mal estar na cultura*.

No último parágrafo de *Ações obsessivas e práticas religiosas*, Freud escreve

> Uma progressiva renúncia a pulsões constitucionais, cuja atividade poderia deparar um prazer primário ao eu, parece ser uma das bases do desenvolvimento da cultura humana. Uma parte desta repressão do pulsional é operada pelas religiões, que induzem ao indivíduo a sacrificar à divindade seu prazer pulsional. (FREUD, 1907, p. 109)

A neurose obsessiva, a escrupulosidade do caráter e o erotismo anal

Na esteira de *Ações obsessivas e práticas religiosas*, um outro texto permite estender o pontilhado que enlaça a religião e a neurose obsessiva, procedendo, da nossa parte, a agregar, numa espécie de linha imaginária, o já descrito anteriormente como o retratado por Freud em *Caráter e erotismo anal* (1908), o qual permite estabelecer uma ligação que vai de um patamar que articula a fisiologia e a cultura, mantendo a ideia de uma transferência significante à maneira do proposto por Haddad.

No início do texto Freud faz referência a determinados traços de caráter (cada um dos quais abrange por sua vez um pequeno grupo de características) frequentemente encontrados em alguns pacientes

> As pessoas que me proponho descrever são dignas de nota por mostrarem, regularmente combinadas, as características seguintes: elas são particularmente ordeiras, poupadoras e obstinadas. (FREUD, 1908, p. 153)

À primeira vista, a descrição poderia não passar de uma observação clínica obtida do fato de ditas características se encontrarem presentes em pessoas com um comportamento peculiar das funções excretoras, de acordo às palavras de Freud "uma experiência acumulada reforçou tanto em mim a crença entre esse nexo que me atrevo a comunicá-lo" (FREUD, 1908, p. 153); porém, a investigação dos traços de caráter encontra um

panorama mais extenso e profundo ao serem colocados em relação à doutrina pulsional, apresentado de forma detalhada em *Três ensaios de teoria sexual* (1905)

> (...) podemos aproximar a nosso entendimento ao menos o fundamental dele com ajuda das premissas que se expuseram em 1905 em Três ensaios de teoria sexual. Ali, procurei mostrar que a pulsão sexual do ser humano é em extremo composto, nasce pelas contribuições de numerosos componentes e pulsões parciais. Colaborações essenciais à "excitação sexual" emprestam as excitações periféricas de certas partes privilegiadas do corpo (genitália, boca, ânus, uretra) que merecem o nome de "zonas erógenas". (FREUD, 1908, p. 154)

Munido do viés explicativo dos processos que regeriam os aspectos psíquicos do indivíduo, Freud aponta o que pode se contar como o ponto de articulação entre o individual e o social, por via da noção de sublimação, isto é, nos termos definidos no texto, o desvio de uma parte das pulsões sexuais na direção de outro destino não sexualizado.

Nesta perspectiva, as características descritas de pessoas ordeiras, poupadoras e obstinadas encontram sua procedência no que Freud determina como sendo formações reativas, barragens dos impulsos sexuais que não foram sublimados no período de latência, e que encontram sua oposição na forma concreta de vergonha, asco e moral.

Estas barragens enlaçam o individual e o social e permitem retornar às considerações sobre a neurose -e em particular para o escopo de nossas indagações, ao típico da neurose obsessiva- por outra via confluente.

Freud encerra o texto com uma outra fórmula que indica o peso determinante das pulsões na constituição psíquica do indivíduo

> Pelo resto, é possível indicar uma fórmula acerca da formação do caráter definitivo a partir das pulsões constitutivas: os traços de caráter que permanecem

> são continuações inalteradas das pulsões originárias, sublimações delas ou bem formações reativas contra elas. (FREUD, 1908, p. 154)

Na perspectiva de nossa indagação sobre a neurose obsessiva, o texto *Caráter e erotismo anal* estende o panorama delineado em *Ações obsessivas e práticas religiosas* por via de um movimento interno peculiar: adentra-se em um primeiro momento nas vicissitudes do impacto da ordem pulsional no indivíduo, estabelecendo a relação entre a analidade e certos escrúpulos presentes no comportamento de determinados indivíduos -aos que não se hesitaria de incluí-los dentro do campo da neurose obsessiva- para num segundo momento, via a noção de sublimação, estabelecer um liame entre estas características observáveis e o surgimento das barragens às pulsões sexuais, que desembocam na vergonha, no asco e a moral, promovendo desta forma o enlace da neurose obsessiva entre o individual, o social e a cultura.

O terreno ampliado

As elaborações retratadas na conjunção -e interseção- dos textos *Ações obsessivas e práticas religiosas* e *Caráter e erotismo anal* configuraram um terreno no qual a neurose obsessiva foi localizada por Freud num panorama mais extenso que o da psicopatologia (incluída a partir desse momento em um horizonte que excede a somatória de uma sintomatologia), abrindo-se a uma aproximação com a religião, sedimentado por sua vez na égide da consciência moral (*Gewissen*), e ainda, no cerne das formações reativas, barreiras que alicerçam o caráter moral do ser humano.

Conclusão e relançamento do tema

Acompanhamos ao longo de nossas considerações a revisão da maneira explicativa da neurose obsessiva, partindo do entendimento do quadro mórbido através do deslinde de representação e afeto, sob a égide

da Teoria da defesa, e cujo resultado Freud denominou de "falso enlace" das representações, o que permitia uma aproximação à peculiaridade dos sintomas obsessivos.

A publicação de *Três Ensaios de teoria sexual* e a impronta decisiva das pulsões nos processos psíquicos obrigou Freud, entre outras questões, a uma revisão na conceitualização da neurose.

O aspecto pulsional encontra-se no centro das considerações na análise de *Ações obsessivas e práticas religiosas* e *Caráter e erotismo anal*, e promoveu uma extensão do horizonte explicativo da neurose obsessiva. Porém, por via da aproximação dessa neurose com a religião, Freud introduziu uma vertente que se mostrou fecunda com o passar do tempo, colocando à luz do mesmo modelo explicativo o indivíduo, o social e a cultura.

A mudança da explicação sobre a neurose obsessiva implicou não só uma revisão do quadro psicopatológico, senão, e principalmente, um exame dos próprios fundamentos da Psicanálise que Freud operou a partir da publicação dos *Três ensaios de teoria sexual*, a partir da crescente importância das pulsões na determinação dos processos psíquicos, numa diretriz argumental cujo efeito se verificaria alguns anos mais tarde, em textos como *Introdução de Narcisismo* (1914).

Somado a isto, o aspecto ligado aos cerimoniais e práticas religiosas se apresenta como parte da perspectiva a partir da qual Freud constrói o entendimento no caso do *Homem dos Ratos*, num ponto das elaborações psicanalíticas onde o quadro psicopatológico foi colocado em uma moldura maior, sendo neste texto onde as questões relativas à figura do pai no surgimento do quadro ganharam uma importância preeminente na explicação clínica; esta perspectiva se estendeu ainda em uma outra aproximação que Freud promoveu, já de forma decidida, em *Totem e tabu* (1913) entre a figura do Pai (agora ligado não só à figura do genitor, senão

numa posição lindante com o divino) e a religião, numa perspectiva que se sustenta, de forma explícita na teoria em dito texto, na interseção entre as vertentes ontogênica e filogenética.

Referências

FREUD, S. **Fragmentos de la correspondencia con Fliess** (1950) [1892-1899] – Obras Completas. v. I. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____ **La interpretación de los sueños** (1900 [1899]) – Obras Completas. v. IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____ **El delirio y los sueños en la "Gradiva" de Jensen** (1907 [1906]) – Obras Completas. v. IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____ **Acciones obsesivas y prácticas religiosas** (1907) – Obras Completas. v. IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____ **Carácter y erotismo anal** (1908) – Obras Completas. v. IX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

_____ **Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos.** (1913 [1912-13]) – Obras Completas. v. XIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2003.

HADDAD, G. - **Comer o livro. Ritos alimentares e função paterna** – Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

6

Irmãos de sangue: a cumplicidade no parricídio primordial

Julio Alexandre Fachini [1]

Em memória de Luiz Roberto Monzani

Um assassinato marca a fundação da civilização. Segundo Freud (2012), o surgimento da moralidade, das leis e da religião decorre de um ato hostil, uma ação correlata a um crime coletivo.

Pressupostos para o desenvolvimento do "mito científico", conforme definido pelo autor em correspondência destinada a Ferenczi, foram extraídos da antropologia e da biologia, além da própria clínica psicanalítica.

A hipótese acerca da estrutura das organizações primitivas humanas foi influenciada por Charles Darwin, em especial, pelo mito da horda primitiva:

> Essa tentativa relaciona-se a uma hipótese de Charles Darwin sobre o estado social primevo do homem. Ele deduziu, dos hábitos de vida dos macacos superiores, que também o homem viveu originalmente em pequenas hordas, dentro das quais o ciúme do macho mais velho e mais forte impediu a promiscuidade. (FREUD, 2012, p. 193)

O mito primal descreve a gênese da civilização (ou cultura, como Freud se recusa a distinguir)[2] como resultante do parricídio: o ato de

[1] Psicólogo, mestrando da linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: juliofachini@gmail.com

[2] Freud parece tratar "cultura" e "civilização" como sinônimos: "*und ich verschmähe es, Kultur und Zivilisation zu trennen*" (FREUD, 1928, p.2), na tradução de Paulo César de Souza: "E eu me recuso a distinguir cultura de civilização." (FREUD, 2014, p. 233).

assassinato do pai primitivo pelas mãos de seus filhos. Nesta narrativa, em tempos pretéritos, um pai tirano reprime os desejos de seus filhos com a finalidade de satisfazer os seus próprios desejos. A sequência destas supressões o faz continuar como um soberano na horda primeva, uma soberania exercida pela força, um reinado que existe apenas devido à opressão dos demais, um subjugo decorrente de sua dominação sobre seus próprios filhos.

O pai governa até a insurreição, os filhos se erguem contra sua tirania e matam seu pai. O pai primordial, que impossibilitou a execução e satisfação dos desejos de seus filhos através do uso da repressão e da violência, morre pelas mãos de seus descendentes, antes privados, torturados e expulsos de seu bando.

Buscaremos explorar no mito articulado por Freud, as relações para além da autoridade do pai sobre seus filhos, em especial as relações dos filhos entre si, ou seja, entre os "irmãos de horda".

Em tempos anteriores ao parricídio primordial, os machos da horda eram expulsos do bando pelo pai opressor e não tinham possibilidade de concretizar seus desejos sexuais com as fêmeas. O pai era o único capaz de se relacionar sexualmente com estas. Observemos que dentro desta configuração, mesmo o bando sendo de integrantes sem laços sanguíneos, ele se tornaria em poucas gerações um bando de primatas consanguíneos, pois todos os membros são filhos do pai opressor, e inevitavelmente, em pouco tempo, esses filhos são frutos de relacionamentos das fêmeas com o próprio pai. Portanto, o bando se torna uma horda familiar na qual o pai se relaciona com suas filhas (fêmeas) enquanto os filhos (machos) são impedidos de satisfazer seus desejos de se relacionarem sexualmente, conforme constatado, com suas mães e suas irmãs.

Cabe observarmos que este momento, anterior ao parricídio, ou seja, o período da horda primitiva, antecede as compreensões ou criações das

relações de parentesco: irmãos não eram irmãos, mães não eram mães, e o pai, não se percebia como pai. Nos tempos primordiais, segundo Monzani, "não se conhecem senão relações de força" (2011, p. 245).

A antinaturalidade das relações de parentesco também foi observada por Freud em *Totem e Tabu* (1913), especialmente nos relatos de antropólogos acerca da vida social de aborígenes australianos. As relações, nomeações e classificações de figuras como "pai" ou "mãe", e consequentemente "irmãos", podem se referir à relação entre o sujeito e um grupo, e não necessariamente à relação entre dois sujeitos:

> A linguagem corrente dessas tribos australianas mostra uma peculiaridade que sem dúvida está relacionada a isso. Os nomes com que designam o parentesco não consideram o laço entre dois indivíduos, mas entre um indivíduo e um grupo; pertencem, na expressão de L. H. Morgan, ao "sistema classificatório". Isto significa que um homem chama de "pai" não apenas seu genitor, mas também qualquer outro homem que, conforme os estatutos da tribo, poderia ter desposado sua mãe e se tornado seu pai; chama de "mãe" qualquer outra mulher que, sem ferir as leis da tribo, poderia ser sua mãe; chama de "irmãos" e "irmãs" não só os filhos de seus pais verdadeiros, mas também os de todas as pessoas referidas que com ele mantêm relação parental no grupo, e assim por diante. Os nomes de parentesco que dois australianos dão um ao outro, portanto, não indicam necessariamente consanguinidade entre eles, como em nossa linguagem; indicam laços sociais, não físicos. Algo semelhante a esse sistema classificatório acha-se entre nós, por exemplo, quando uma criança é estimulada a saudar todo amigo e amiga dos pais como "tio" e "tia", ou, em sentido figurado, quando falamos de "irmãos em Apolo" e "irmãs em Cristo" . A explicação para essa linguagem, para nós surpreendente, será fácil se a apreendermos como vestígio e indício daquela instituição que o reverendo L. Fison denominou "casamento grupal", cuja natureza consiste em que determinado número de homens exerce direitos conjugais sobre determinado número de mulheres. Os filhos desse casamento grupal consideram-se então, justificadamente, irmãos uns dos outros, embora não tenham nascido todos da mesma mãe, e veem todos os homens do grupo como seus pais. (FREUD, 2012, p. 25)

Ainda acerca da relação do sujeito com o grupo, podemos observar que este laço pode ser mais forte do que os laços de parentesco por consanguinidade, conforme ocorre no totemismo:

> O aspecto social do totemismo expressa-se, antes de tudo, num mandamento rigoroso e numa restrição enorme. Os membros de um clã são irmãos e irmãs, comprometidos a ajudar-se e proteger-se mutuamente. No caso de um membro do clã ser assassinado por alguém de fora, todo o clã do assassino é responsável pelo ato, e o clã da vítima é solidário na exigência de expiação pelo sangue derramado. Os laços do totem são mais fortes que os laços de família no nosso sentido; não coincidem com estes, pois a transmissão do totem se dá, via de regra, pela linhagem da mãe, e originalmente a linhagem do pai talvez nem fosse reconhecida. (FREUD, 2012, p. 163)

Mesmo considerando as posteriores proibições de relacionamentos entre consanguíneos, Freud (2012) defende que elas não se deram ao mesmo momento, "somente medidas posteriores (à introdução de classes matrimoniais) suprimiram o incesto entre pais e filhas." (FREUD, 2012, p. 188).

O parricídio, assim como suas consequências, é indicado por Freud (2012) como o marco da passagem da horda patriarcal para o clã fraterno, o clã dos irmãos. Porém em que momento poderíamos situar o surgimento da fraternidade (a "irmandade" entre os irmãos da horda)?

Parece indispensável para determinarmos o conceito de fraternidade que: primeiramente, os semelhantes se reconheçam como diferentes entre si (se reconheçam como outros) e, então, que os semelhantes se reconheçam como tal (como semelhantes), ou seja, como pertencentes a um mesmo grupo ou categoria.

Em que instante, no mito da horda primitiva, teria ocorrido pela primeira vez este processo de reconhecimento? Seria possível percebê-lo

como um processo de identificação anterior à identificação dos filhos e filhas com o pai, consequente do parricídio? Poderia este processo ter acontecido pela primeira vez no momento que antecede o parricídio, à altura em que um agrupamento de indivíduos compartilha um forte sentimento de hostilidade, que resulta no assassinato do tirano?

Os irmãos, unidos pelo ódio comum, matam o pai, e celebram o feito com uma refeição, na qual o cadáver do pai é o alimento, devoram-no "cru, carne, sangue e ossos" (FREUD, 2012, p. 214), em um rito canibalístico que sela o espírito de igualdade através da cumplicidade pelo ato. Segundo Monzani: "eles [...] reconhecem o liame libidinal que os une no ódio comum contra o pai." (2011, p. 245).

Como símbolo da interiorização do ato, a carne do pai é consumida por todos os praticantes do parricídio, e por todos os demais integrantes da horda, incluindo as fêmeas, ou seja, as filhas do pai tirano. Todos os irmãos e descendentes ingerem a carne do pai morto, gerando uma noção de pertencimento através de um ato que coloca todos em uma relação de igualdade que os permite reconhecerem-se como semelhantes e que, consequentemente, viabiliza relações de solidariedade. Para Monzani: "a invenção da primeira relação de solidariedade acontece quando, reconhecendo o outro como outro, (os irmãos) podem viver como irmãos." (MONZANI, 2011, p. 245). A relação entre a compaixão e a identificação é descrita por Freud como uma relação de imprescindibilidade: a "compaixão surge somente a partir da identificação" (FREUD, 2011, p. 49).

De acordo com Monzani, na origem da solidariedade se é encontrada a hostilidade:

> ..., eles (os irmãos) expressam a solidariedade e reconhecem o liame libidinal que os une no ódio comum contra o pai. E eis o golpe de gênio de Freud: se é o ódio que transforma os seres submetidos em irmãos. é seu assassinato que constitui o chefe da horda em pai. (MONZANI, 2011, p. 245)

Esta ação torna todos os membros igualmente responsáveis pelo ato, tornando-os cúmplices da morte do pai. A horda interioriza, desta forma, além da carne: a lei. Este rito é conhecido como refeição totêmica (FREUD, 2012).

A refeição totêmica foi descrita por Robertson Smith na obra *Lectures on the Religion of the Semites* (1889)[3], e foi incluída por Freud na narrativa da fundação da civilização. Segundo Freud (2012), os irmãos na refeição totêmica realizam a identificação com o pai, ao ingerirem partes de seu corpo:

> Recorrendo à cerimônia da refeição totêmica, podemos dar uma resposta. Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (Talvez um avanço cultural, ou manejo de uma nova arma, tenha lhes dado um sentimento de superioridade.) O fato de haverem também devorado o morto não surpreende, tratando-se de canibais. Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais e a religião. (FREUD, 2012, p. 216).

Seguinte à queda do déspota, ocorre a vacância do espaço anteriormente ocupado pelo pai, e possivelmente almejado por cada um dos filhos. No entanto, os filhos observaram que qualquer um deles que tentasse ocupar o lugar do pai, seria inevitavelmente morto, assassinado pelos demais filhos do pai primevo, ou seja, assassinado por seus irmãos, em uma luta fratricida:

[3] *Sobre a Religião dos Semitas* (1889)

> Ele (Atkinson) supõe ainda que após o assassínio do pai há uma desintegração da horda, pela luta acirrada entre os irmãos vitoriosos. Assim, uma nova organização da sociedade jamais se produziria: [uma violenta e sempre renovada sucessão à tirania solitária do pai, por filhos cujas mãos parricidas logo se acham novamente cerradas em luta fratricida] (FREUD, 2012, p. 217).

A passagem acima faz parte de uma nota de rodapé contida em *Totem e Tabu* (1913), na qual Freud comenta os escritos de Atkinson. Entre as diferenças da narrativa de Atkinson para a narrativa de Freud, percebe-se que a transição da horda para Atkinson é menos violenta. Freud (2012) realça que Atkinson não conheceu os escritos de Robertson Smith, assim como não teve contato com a teoria psicanalítica. Uma notável discordância entre a horda primitiva de Atkinson e a horda primitiva de Freud reside em que, para Freud, uma nova organização social é produzida, a organização seguinte ao parricídio.

Se no primeiro momento (na hostilidade dirigida ao pai) e no segundo momento (na refeição totêmica) a identificação pode ter ocorrido com o efeito de libertar os irmãos com a promoção de uma mudança na estrutura daquela "sociedade" (apesar do conceito de sociedade não existir até então), o terceiro momento de identificação é necessário para conservar esta sociedade, o que torna os irmãos mais prisioneiros do que nunca.

Após o parricídio, se é estabelecido um pacto: nenhum irmão poderia ocupar aquele lugar. Os machos passam a buscar fêmeas fora do bando, em outros grupos. Fêmeas com quem estes machos não possuíam laços sanguíneos. Desta forma, a interdição do incesto e a exogamia passam a ser as primeiras leis e a primeira forma de organização social decorrente do primeiro pacto social: o pacto do clã dos irmãos.

Quanto aos aspectos relativos à ascensão ao papel de tirano opressor e a busca por realizações sexuais externas à horda, os irmãos passam a se

identificar, entre outros aspectos, devido a nenhum ocupar o espaço de poder antes preenchido pelo pai, apesar de "naturalmente", todos almejarem esta posição.

A igualdade surgiu com a repressão: a repressão existia na configuração anterior da horda, com o pai opressivo vivo, porém a nova opressão não é mais física, como quando o pai impedia seus filhos de se relacionarem com as fêmeas, mas uma repressão que os próprios filhos devem fazer sobre si mesmos de forma coletiva, e agora de forma individual. Além de repreender os irmãos que anseiam por ocupar o lugar do pai morto, se é necessário repreender a si mesmo, reprimindo suas vontades, desejos e ambições, sejam sexuais, a partir dos desejos incestuosos, ou de poder, ambições de ocupar o lugar do pai morto.

Faz-se necessário reprimir as pulsões. A ordem surge apenas após a repressão das próprias pulsões. A não possibilidade de se satisfazer organiza, pois todos devem reprimir por igual o que, por conseguinte, cria a consciência moral. Conforme Monzani, é "a renúncia pulsional é que cria a consciência moral" (2011, p.253).

A repressão faz parte do processo de surgimento da cultura, com o bicho-homem se distanciando da natureza, ao passo que este se afasta de seu estado animal. Segundo Giacoia Junior (2012):

> Em todos os planos da existência, sempre teve como contrapartida a necessidade de renúncia à animalidade natural – o homem só consegue transpor o limiar que o eleva ao mundo da cultura por meio da repressão da natureza, da inibição das forças instintivas e pulsionais do bicho-homem, de modo que é por meio do deslocamento de suas metas naturais de satisfação (uma exigência incontornável das tarefas da cultura) que o hominídeo se transfigura em *zóon politikon*. (GIACOIA JUNIOR, 2012, p 137)

Devido ao parricídio, a morte observada projetou a morte individual em cada um dos filhos, possibilitando que cada um destes sentisse a própria morte, a partir da morte do outro (do pai). O sentimento de ser o que destruiu funda, organiza desencorajando e impossibilitando ser aquele que morre.

Assim como a hostilidade, o arrependimento pelo assassinato do pai também ocorre de forma coletiva:

Segundo Freud, "Enquanto a pressão exercida pelo pai primevo se fazia sentir, os sentimentos hostis em relação a ele eram justificados, e o arrependimento por eles teve de esperar um outro momento." (2012, p. 243).

No entanto, o arrependimento surge, fomentado pela ambivalência de sentimentos em relação ao pai primitivo. Os filhos, irmãos entre si, odiavam o pai devido às imposições que este realizava e representava, mas simultaneamente, o amavam e admiravam:

> Para achar verossímeis estas consequências, fazendo abstração de suas premissas, basta supor que o bando de irmãos rebeldes era dominado, em relação ao pai, pelos mesmos sentimentos contraditórios que podemos discernir no conteúdo do complexo paterno de nossas crianças e nossos neuróticos. Eles odiavam o pai, que constituía forte obstáculo a sua necessidade de poder e suas reivindicações sexuais, mas também o amavam e o admiravam. Depois que o eliminaram, satisfizeram seu ódio e concretizaram o desejo de identificação com ele, os impulsos afetuosos até então subjugados tinham de impor-se. Isso ocorreu em forma de arrependimento, surgiu uma consciência de culpa, que aí equivale ao arrependimento sentido em comum. O morto tornou-se mais forte do que havia sido o vivo; tudo como ainda hoje vemos nos destinos humanos. Aquilo que antes ele impedira com sua existência eles proibiram então a si mesmos, na situação psíquica da "obediência a *posteriori*", tão conhecida nas psicanálises. Eles revogaram seu ato, declarando ser proibido o assassínio do substituto do pai, o totem, e renunciaram à consequência dele, privando-se das mulheres então liberadas. Assim criaram, a partir da *consciência de culpa*

> *do filho*, os dois tabus fundamentais do totemismo, que justamente por isso tinham de concordar com os dois desejos reprimidos do complexo de Édipo. Quem os infringia tornava-se culpado dos dois crimes que inquietavam a sociedade primitiva. (FREUD, 2012, p. 218)

É admirável a semelhança, ou sobreposição, entre o processo de identificação com o pai primevo e a breve descrição contida na parte VII de *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), intitulada *A Identificação*:

> O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação. (FREUD, 2011, p. 47)

Com poucas substituições de palavras pode-se perceber uma correlação entre a identificação dos filhos com o pai primevo (*Urvater*) no parricídio primordial e a citada identificação da criança com o pai no complexo de Édipo. "O menino" é equivalente aos filhos da horda primeva (os irmãos), "a mãe" às mulheres desejadas por estes filhos, mães e irmãs, e "o pai" homólogo ao pai primevo. A ambivalência de sentimentos ocorre de maneira condizente no pai, e no pai da horda. Freud (2011) ainda observa a relação entre a fase oral da organização da libido na criança e o canibalismo. Para o autor, o canibal teria permanecido neste ponto. No mito primal, a ação dos filhos após assassinarem seu pai é, justamente, interiorizá-lo a partir do canibalismo.

A ambivalência faz o arrependimento emergir, nasce a culpa diante do parricídio e se inicia a manutenção da lei: a repetição da cerimônia da refeição totêmica, a cerimônia que simboliza o canibalismo do pai primitivo. Os cúmplices, irmãos de sangue, mataram o pai, porém, agora, através de sua veneração, tornam-no mais vivo do que nunca.

Referências

FREUD, S. Totem e Tabu (1913). In: FREUD, S. **Obras completas**, v. 11. São

Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, S. **Obras completas**, v.15. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, S. **Obras completas**. v. 17. São Paulo: Cia das Letras, 2014.

_____. **Die Zukunft einer Illusion** (1927). Internationaler Psychoanalytischer Verlag. 1928.

GIACOIA JUNIOR, O. Teses sobre a Ordenação Ética do Mundo e sua Transvaloração. **ethic@**. Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 129 – 144, julho. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2012v11nesp1p129/22945>. Acesso em: 08 jun. 2021.

MONZANI, L. R. Totem e tabu: uma revisão. **Revista de Filosofia Aurora**,

Curitiba, v. 23, n. 33, p. 243-255, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/871/7592>. Acesso em: 02 jun. 2021.

SMITH, R. **Lectures on the Religion of the Semites. Fundamental Institutions. First Series.** London: Adam & Charles Black. 1889.

SMITH, R. **Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series, edited with an introduction by John Day.** Sheffield: Sheffield Academic. 1995.

7

O mal-estar na democracia digital do Brasil

Vinícius Sgarbe [1]

Mal-estar na pesquisa

Os mapas da psicanálise, mais precisamente os alumiados em "Totem e tabu" (1912-1913) – com o mito da horda primitiva e do parricídio como ato fundador da civilização (MONZANI, 2011) – oferecem contornos ao mundo da vida[2] de 2021, o que exige, contudo, cuidado da nossa parte quando os assuntos da política estão sobre a mesa. Neste capítulo, imperfeito, com ares de epístola pessoal, e um tanto e meio distante do estilo dissertativo, mais experimentamos relações entre os mitos freudianos e a comunicação política do que oferecemos conclusões. Aliás, chamamos de "nós" e conjugamos os verbos na primeira pessoal do plural como quem o faz em uma conversa entre pares. Mas apesar disso, poderíamos tender a um pessimismo terrível, um acúmulo de cultura, na contramão da felicidade, no que Freud encaminha sob o título "O mal-estar na cultura" (1930).

Ainda que em campanha contra as insinuações de doença do indivíduo, contra a ideia de que as pessoas são normais ou não, saudáveis ou não, sob as mais diferentes insígnias – desde a tradicional medicina ocidental na forma de psiquiatria, de compêndios com nomes de doenças, o que inclui a redação de fantasias eróticas que podem ser muito

[1]Vinícius Montovani de Camargo Sgarbe. Jornalista pela PUCPR; pesquisador da linha Filosofia da Psicanálise do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade, sob orientação de Dr. Francisco Verardi Bocca; documentarista, produtor de filmes e séries.

[2]Em comunicação política, o termo "mundo da vida" é associado frequentemente a Jürgen Habermas. Neste capítulo, porém, tal termo é utilizado para o que tem a ver com vida comum, com trivialidade.

tumultuadas, ou de desprezível eugenia explícita; até as mais novas tecnologias em psicologia, ou mesmo as provenientes do gabinete paralelo da vida, seja na forma de líderes, de religiosos ou de líderes religiosos mal formados, de treinadores da última moda em pirâmide financeira; do grande ao pequeno, do oficial ao ocasional –, informa-se, no texto freudiano, que "não podemos conter a impressão de que as pessoas comumente usam falsos critérios, que anseiam para si e admiram nos outros o poder, o sucesso e a riqueza, mas que subestimam os verdadeiros valores da vida" (FREUD, 2020, p. 305).

Em uma conversa que foi contabilizada para esta redação, um médico se manifestou contra a patologização do indivíduo, embora ele seja médico. Em um primeiro momento, soou em favor de nosso ponto de vista, mas logo colocou a filosofia da psicanálise em papel desprestigiado, tal qual Wilhelm Flieβ fez a Freud quando duvidou da capacidade analítica (FREUD, 2020), nestes termos: "se você [em referência ao pesquisador] atender pacientes durante um dia no postinho do SUS, vai diagnosticar todos com deficiência intelectual".

O motivo da conversa, informal porém atenta, era o infortúnio da predileção a atos violentos na política, na forma de justificativas para a tortura, da necessidade de uma autoridade ofensiva e humilhante, e de coisas menores que cortam como papel no rego dos dedos. Ao que respondemos que não se trata de diagnosticar a todos com histeria ou outras doenças dos nervos, porque essas questões poderiam estar restritas a aleijados sem causa fisiológica ou aos que se alimentam dos próprios cabelos e unhas, mas de estarmos em um mesmíssimo balaio de gente, e de que nossos antepassados, aqueles que embruteceram o mundo são, coincidentemente, nossos antepassados. É dali que saímos. É dali que temos o "pequeno primitivo morando em cada um de nós" (GIACOIA JUNIOR, 2021). Em "O mal-estar da cultura", Freud nos traz:

> Há mais um fator a ser acrescentado aqui. Nas últimas gerações, os seres humanos fizeram progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, fortalecendo o seu domínio sobre a natureza de uma maneira inimaginável. Os detalhes desses avanços são de conhecimento geral, sendo desnecessário enumerá-los. Os humanos orgulham-se dessas conquistas e têm direito a isso. Mas eles acreditam ter percebido que essa possibilidade recém-adquirida de usufruir do espaço e do tempo, essa subjugação das forças da natureza, a realização de um anseio milenar não elevou a quantidade da satisfação prazerosa que eles esperam da vida e não os tornou, segundo suas sensações, mais felizes (FREUD, 2020, p. 335).

Na última parte deste capítulo, escrevemos sobre o uso das emoções humanas em favor de projetos de poder. E chamamos o eleitor de *súdito* várias vezes, em referência às hordas descritas em "Totem e tabu". Mas, além disso, tentamos identificar a formação de bolhas culturais. Procuramos na psicanálise um contorno que supere a observação imediata do comportamento político. E a título de exemplificação do que é tal comportamento, evidenciamos que não raro se encontram em grupos de apoio a pacientes com câncer, presencialmente ou *on-line*, os que tenham encontrado no doente a própria razão da doença, e que comuniquem, sem nenhum constrangimento, que se a morte está próxima é porque o cancerígeno é rancoroso, ou outras sugestões tão ou mais carentes de fundamentação. Ou seja, o comportamento político não é necessariamente ligado a disputas eleitorais, mas a um conjunto mais complexo e constante.

É no chão da internet que são fecundadas e brotam ofensas cada vez mais criativas, que constrangem a vida como ela é. "O diálogo do diabo com a vida nunca foi mesmo nosso livro predileto" (SERAINE; SGARBE, 2003). O mal-estar que Freud intitula em termos gerais – que tem a ver com a consciência moral, e uma dinâmica de construção de fora para

dentro; depois, mais exaustiva e dificilmente, de dentro para fora – tem recorte prático à moda da internet.

Olhar para a democracia brasileira contemporânea, para a participação política nas redes de 2021, a partir de "Totem e tabu" ou "O mal-estar na cultura", pode ser, inclusive, um exercício indigesto. Evidentemente, não se espera da ciência, quem sabe menos ainda da psicanálise, que se enrede um tipo bordado colorido e bem-acabado, mas o *descarte do rei* e a *limitação pela cultura*, no primeiro e no segundo textos, respectivamente, conferem ao pesquisador uma responsabilidade de suspensão difícil de alcançar. Isto é, embora haja um esforço para que a afetividade integre a pesquisa e tal afetividade esteja descrita claramente (MARTINO; MARQUES, 2018), podem ser estranhos os graus de segurança factual nas ciências humanas, porque relativas, incontidas, carentes de pequenos e grandes caminhos escolhidos unicamente por quem escreve. No fim do dia, tem-se um humano comum, que acredita em coisas que até Deus duvida, que pode não estar nem aí para a técnica científica, que dirá para Freud e uma concepção de universo que não considere a necessidade de Nosso Senhor Jesus Cristo para o que é unicamente humano e terreno.

A começar em "O mal-estar". Haveria, para Freud, pelo menos duas etapas para as desautorizações do indivíduo pela cultura, em termos de considerar o que é digno de arrependimento ou remorso[3]. Primeiro, a informação a partir do lado de fora, do mundo, do ambiente que arrola coisas e ocasiões proibidas – e por inúmeros motivos, religiosos ou racionais, ou nem mesmo pertencentes a esses grupos, mas a disposições anímicas, ou ainda mais primitivas. Em "Totem e tabu", o psicanalista encontra um indício de por que algumas coisas "grudam" na gente e outras

[3] Em "O mal-estar na cultura", Freud divide claramente o que é arrependimento do que é remorso. Ele o faz depois de simular uma repreensão ao próprio texto, ao que responde por entender "arrependimento" como algo ligado ao parricídio, à ideia de "o que fizemos?" que sobreveio ao homem logo depois do ato de matar o pai; enquanto colocou "remorso" na lista de coisas ordinárias da vida humana.

não. Ele descreve o caso de uma neurótica que tinha medo de que o marido morresse, e que quando levou as navalhas desse marido para serem amoladas descobriu que no mesmo endereço funcionava uma funerária. Mas, segundo o texto freudiano, se ela não tivesse desvelado a funerária, teria, muito provavelmente, encontrado outro sinal para os próprios pensamentos, como escreveu o autor:

> Esta é a motivação sistemática da proibição. Podemos estar certos de que mesmo sem descobrir aquela vizinhança, a paciente teria surgido com uma proibição relativa às navalhas. Pois teria bastado que ela avistasse no caminho da loja uma carruagem fúnebre, uma pessoa de luto ou alguém levando uma coroa funerária. A rede das condições era extensa o bastante para apanhar a presa de qualquer forma; dependia dela puxá-la ou não (FREUD, 2012, p. 93).

As proibições culturais, depois de informadas de fora para dentro, ganhariam vida própria, autonomia. E tal dispositivo individual, autônomo, seria mais forte do que o anterior, a ponto de infligir sobre o homem o comportamento da autopunição. Neste ponto está a quebra do proibido, a ponto de Freud ressaltar que ao transgredir um tabu o transgressor se torna ele mesmo o tabu (FREUD, 2012). O impulso de agressividade que antes houvera de ser contra o pai autoritário agora se poderia impulsionar contra o indivíduo.

Freud anota algumas pertinências relacionadas ao mundo da vida de 1930 que valem para 2021 (a obra como um todo se revela anacrônica). Uma é de que a libertação sexual, tal qual fosse se estivéssemos de volta à horda promíscua ou ao funcionamento de nós mesmos anterior à Era Glacial, e quem sabe Freud sequer vá tão longe para o passado, então tensionamos a teoria a fim de ampliar a especulação, mas, seguramente, se não estivéssemos contidos pelo casamento monogâmico – e essa é a primeira pertinência; ou ainda se não houvesse propriedade privada, o que

tornaria a disputa entre os homens inservível, pelo menos no que diz respeito ao tamanho do terreno – e essa é a segunda; então, não estaríamos plenos no existir mesmo assim. Não seria o sexo livre ou "comunismo" (Freud usa especificamente essa última palavra) que nos arrancaria da angústia da vida e da finitude. Achamos que essa análise, até certo ponto, poderia até mesmo refazer a amizade de alguns adversários de Freud conosco. Até porque, se a ideia geral da vida poderia ser a volta ao inorgânico (BOCCA, 2021) – para cristianismo equivaleria, talvez, à "volta do espírito para Deus" –, pouco se poderia experimentar de gozo permanente em sendo a vida temporária. Não passariam estes gozos da vida tributada pelo Estado e investigada pelas redes sociais digitais mais do que do que temporários. Ou seja, toda vez que a gente termina o sexo tiramos uma pá de terra do vazio" (SERAINE, 2021).

Encontraríamos em Freud uma relação entre a internalização das proibições e a ocasião do parricídio. No mito, o assassinato do pai autoritário tem ocasião a partir da conexão entre os irmãos (FACHINI, 2021)[4]. Porém, aquela autoridade castradora, que impedia o gozo que não fosse dela, é reincorporada no *clã fraterno*. Primeiro que ninguém estaria autorizado a tomar o lugar do pai morto, sob pena de ter o mesmo destino fúnebre; depois, pela escolha de um soberano. Voltaremos a esse ponto um pouco mais para frente.

Mal-estar na narrativa

Estejamos com um olho no gato, "Totem e tabu" e "O mal-estar na cultura", e outro no peixe, uma descrição noticiosa do que nos parece a versão contemporânea dos mitos psicanalíticos. No que tem a ver com democracia contemporânea, há de se registrar que autores infinitamente

[4] Publicado neste volume.

mais habilidosos trataram do funcionamento político em textos complexos, quando não completos. A tais textos, hoje, fazemos perguntas que podem não ter ocorrido aos filósofos do passado. E nisto temos nosso papel indiscutivelmente essencial, em termos de produção intelectual: fazer novas perguntas à luz de uma vivência milenarmente tardia em relação àqueles registros. Com isso, esperamos ter completado a tarefa de dar à sabedoria anciã lugar de honra, embora ela nem sempre seja tão prática para a mediação de conflitos que grudaram na cabeça do eleitor feito a funerária que amolava navalhas.

Diante de impasses dessa estirpe, do que se tenha concentrado em difícil solução racional, a contemplação poderia perguntar "por que vivemos para morrer?". Lidar com o noticiário, senhoras e senhores, tem levado alguns de nós à tristeza. Sem contar que "o mundo real é sempre pior que a ficção" (BELLENZIER, 2021), e na ficção alcançamos muitos fundos de poço. Mas preferimos, acreditem, entender o mundo como um pouco mais divertido.

Poderíamos, de algum modo, olhar para o mal-estar na cultura como repaginada em moldes eleitorais, o que fazemos a partir daqui, como se a democracia contemporânea fosse um homem invisível, e que as redações de Freud servissem de ataduras que dão volume a esse homem.

Assim como não se reconhece com clareza a origem do horror ao sexo com a família, embora haja muitas e brilhantes especulações em "Totem e tabu", e dentre elas deduzimos a simples necessidade de tal repulsa para a validade do conjunto do parricídio, uma lacuna se estabelece a partir do comportamento observável do eleitor radical brasileiro, pelo menos para nós, no que tem a ver com o desprezo aos fatos – que podem estar no noticiário profissional – e às vezes à ciência. Reforçamos que se trata de reles especulação de nossa parte a possibilidade de – assim como Bocca (2021) descreve o animatismo como anterior ao animismo, em termos de

fases do desenvolvimento do homem –, em alguma oportunidade, denominar um estágio posterior à racionalidade. Algo que poderia passar por isto: no caminho de volta ao inorgânico, encontramos um tipo de armadilha "boca de lobo", em sendo a cultura a armadilha, tal qual serve de impedimento à liberdade sexual, e também a impulsos assassinos e de outras agressividades, embora esses desejos estejam presentes, e da amálgama de motivos animatistas, animistas, religiosos e racionais, dessa coisa esquisita que pode negar a realidade objetiva, que em nós frequentemente causa escândalo em relação à realidade, pudéssemos especificar esta fase de agora como pós-racional ou algo que passasse a régua na compreensão de como somos nós mesmos no que a política chama de pós-verdade.

Deve haver uma explicação além do *marketing* eleitoral para que moinhos de vento sejam tão temidos. Este é um exemplo de mal-estar na narrativa: o candidato Levy Fidelix[5] (PRTB) teve um pouco menos de 58 mil votos para presidente em 2010[6]. Quatro anos depois, quando falou que "aparelho excretor não reproduz" e que homossexuais precisam de tratamento de saúde "bem longe daqui", alcançou mais de 446 mil votos. E perguntamos se algumas dessas motivações individuais que não encontram com facilidade par nas fases conhecidas do desenvolvimento, mas de um tipo híbrido, seriam melhores ou piores, embora responder a isso correspondesse a invalidar a pesquisa em favor de preconceitos que desejamos publicizar e suavizar. Poderíamos, por outro lado, perguntar se quando coincidimos com a pós-verdade e nos conformamos a ela estamos mais ou menos próximos dos insetos. Segundo Freud:

[5]"Político, empresário, jornalista e publicitário, José Levy Fidelix da Cruz ficou conhecido por ser o autor do projeto do trem-bala que ligaria Campinas, São Paulo e Rio de Janeiro. Era famoso também por disputar várias eleições, todas sem sucesso. Ele foi candidato a vereador, prefeito, deputado estadual, deputado federal, governador e presidente da República" (CAMARGO; RIBEIRO, 2021).

[6]Fonte dos resultados de eleições: Tribunal Superior Eleitoral.

> Por que nossos parentes, os animais, não apresentam nenhuma luta cultural como essa? Ah, isso nós não sabemos. Muito provavelmente, alguns entre eles, as abelhas, as formigas, os cupins lutaram por milhares de anos até encontrar essas instituições estatais, essa distribuição de funções, essa restrição feita aos indivíduos que hoje admiramos neles (FREUD, 2020, p. 376).

A necessidade de buscar sexo fora da família, mas não somente isso, fora e *longe*, dadas as prerrogativas totêmicas explicadas por Freud em um complexo gráfico de classes e de clãs totêmicos, teria amadurecido nos irmãos a vontade de matar a autoridade, e em qual medida? Ou, ainda, quanto daquela necessidade que dificultava e adiava o prazer efetivamente correspondeu à ação de matar o pai? Há de se escrever bastante sobre tal assunto universal. O que Freud explicitou da pesquisa de James Frazer, para quem abriu aspas em "Totem e tabu", e que cruza a linha do pai morto, é:

> A ideia [...] de que os reinados primitivos são despotismos em que o povo existe apenas para o soberano é totalmente inaplicável às monarquias que estamos considerando. Pelo contrário, nelas o soberano existe apenas para os súditos; sua vida é valiosa apenas enquanto ele cumpre os deveres de sua posição, ordenando o curso da natureza para benefício de seu povo. Tão logo ele deixe de fazer isso, cessam o cuidado, a devoção, a adoração religiosa que até então lhe prodigalizavam, transformando-se em ódio e desprezo; ele é vergonhosamente exonerado, e terá sorte se escapar com vida. Venerado como um deus num dia, é executado como um criminoso no dia seguinte (FREUD, 1912-1913, p. 47).

No dia Sete de Setembro de 2021, em capitais e cidades do interior dos estados do Brasil, houve mobilizações de uma parte do eleitorado que se tinha ofendido por inúmeras razões, para as quais o resumo que consideramos mais aquedado reproduzimos no próximo parágrafo.

Reforçamos, daqui em diante, um laboratório, uma experiência entre a filosofia, a sociologia e a comunicação política. Da parte da pesquisa em comunicação, há a crença de que ela deveria

"se distinguir das outras ciências sociais e focalizar o aspecto comunicativo dos fenômenos, para não correr o risco de 'psicologizar' ou 'sociologizar' [...]" (HANZE, 2004, p. 69). É claro que o que se tende ao impedimento lá, na comunicação, não espanta a nós, aqui, da comunidade psicanalítica, que tão bem recebemos quer a prudência da literatura histórica, quer o intrigante.

> Entrará para a incrível e triste história do nosso continente o dia em que milhares foram às ruas para defender seu insofismável direito à mentira. Historiadores o relatarão com um sorriso discreto nos lábios, escritores versados em realismo insólito o narrarão entre a galhofa e a melancolia. A horda pálida e sedenta por sórdidas fantasias tomou desde cedo as capitais do mais vasto país e, com gritos de decifração difícil, pôs-se a exigir que lhes deixassem mentir, e ouvir suas mentiras antigas, e propagar suas novas mentiras, e adorar seus mentirosos prolíficos. Os cartazes, em bilinguismo falso, naturalmente mentiam: o que pediam era a liberdade de dizer verdades impávidas sem serem cerceados, punidos, malquistos (FUKS, 2021).

Embora façamos uma ampla campanha pessoal pela descriminalização da comunicação política digital, e que se trate precisamente de não descartar as contribuições de qualquer usuário da internet no processo político, o que pode incluir a propagação de enquadramentos muito peculiares – às vezes parecem até mesmo uma língua estranha –, estamos conscientes dos perigos das narrativas. Afinal, jamais foi da noite para o dia que o mundo experimentou horrores como o genocídio de Ruanda (agora, em 1994), mas a partir de meticulosa construção.

Dias antes do Sete de Setembro, em uma manhã de sexta-feira (20), a casa de Sérgio Reis foi visitada pela Polícia Federal. Que a Filosofia nos

perdoe trazer noticiário a um livro tão bonito. Mas autoridade que bateu no rancho, por ordem suprema, considerava que a "Panela velha" não era assim tão inofensiva. Pelo contrário, via nas declarações do *pop-star* uma atitude imprudente que se poderia tornar demolição do prédio do Supremo Tribunal Federal (STF), e fatalmente no descrédito de uma a das utilidades democráticas, qual seja a alternância de poder sem derramamento de sangue. Naquela manhã, nas mãos dos policiais estava um mandado de busca e apreensão expedido pelo Supremo. O papel saiu de uma investigação sobre incitação a atos violentos contra a democracia aberta pela Procuradoria-Geral da República (PGR).

Sérgio Reis foi figura carimbada em programas de televisão, tão simplório quanto os temas das canções. Ele foi o rosto da roça, do pasto, do gado. Clássicos como "Menino da porteira" e "Pinga ni mim" ressoaram até a permanência no imaginário dos brasileiros nascidos nas décadas de 70, 80, o que inclui nascidos que eventualmente não se inclinam ao gosto musical da viola. Durante a redação deste capítulo, ele estava proibido de se aproximar da Praça dos Três Poderes. Outros 12 mandados do mesmo tipo foram autorizados pelo ministro do STF Alexandre de Moraes, na mesma ocasião. Em entrevistas que deu enquanto corria o risco de ser preso, Sérgio Reis[7] não somente demonstrou arrependimento quanto à mensagem pró-quebradeira como se dirigiu diretamente à Corte: "Eu errei, e quero me redimir com esse povo, pedir desculpas até ao Supremo" (DOMINGO ESPETACULAR, 2021).

Não tinha sido a primeira vez que o caldo entornava para favoráveis a fechamentos de instituições brasileiras. No caso de alguns mobilizados dos "300 do Brasil", houve prisões temporárias, provocadas pelo

[7] "Numa gravação, na qual ele conversa com um amigo, Sérgio Reis defendeu o afastamento dos ministros do STF e fez uma ameaça: 'Se em 30 dias não tirarem os caras nós vamos invadir, quebrar tudo e tirar os caras na marra. Pronto. É assim que vai ser. E a coisa tá séria'. O cantor disse ainda que teria tido uma reunião com o próprio Bolsonaro e com militares das Forças Armadas para informá-los sobre o movimento" (GAZETA DO POVO, 2021).

Ministério Público Federal (MPF), contra suposta violação da Lei de Segurança Nacional. Em junho de 2020, Moraes prorrogou tais prisões, então a pedido da PGR. Em termos de reverberação, o ato de acender tochas em frente ao Supremo (foi o que o grupo fez) rendeu um tipo de material que o jornalismo não rejeitaria. Redes de televisão e sites reproduziram vídeos amadores de uma parca produção audiovisual com o mesmo prestígio – em termos de tempo e atenção – que se daria a um trecho de cinema premiado.

> Os presos fazem parte do grupo extremista '300 do Brasil', que acampou na Esplanada dos Ministérios, em Brasília, organizou ataques ao Supremo Tribunal Federal (STF) e pregou o fechamento do Congresso. A suspeita é de que eles recebam financiamento para agir ao arrepio da Lei de Segurança Nacional (VALOR ECONÔMICO, 2021).

Há anos, o noticiário, como um dos palcos da comunicação política, escolhe falar de crise institucional. Isto é, um acúmulo de fatos relacionados à condução concorrente dos temas nacionais pelos Três Poderes. O risco mais temido de ruptura, e o que mais se deseja conter da parte dos conciliadores, é a devolução do governo a qualquer tipo de autoritarismo – o que se poderia esperar caso o Planalto, o Congresso e a Justiça decretassem a eles mesmos, em um jogo mútuo de avanços e omissões, a própria ineficiência.

Para fora do jornalismo profissional, correntes de comunicação política e eleitoral garantem a *súditos* de políticos que manchetes parciais, falsas, ou ambas simultaneamente, consolidem pontos de vista que eventualmente não encontram qualquer conexão com a realidade documentada, e tampouco, para tais *súditos*, isso é necessário. Importa que o indivíduo encontre a própria turma na internet, e que essa o faça sentir participante do processo eleitoral e democrático. É oportuno

lembrar que as teorias da conspiração e a pornografia competem pela atenção do usuário da internet (DA EMPOLI, 2017, p. 76). E coincidimos (de novo e de novo) com as hordas de Freud:

> A situação é agravada ainda quando não se confia que o governante utilize seu enorme poder de maneira correta, em favor dos súditos e para sua proteção própria; desconfia-se dele, portanto, e acredita-se ter o direito de vigiá-lo. A etiqueta dos tabus, a que toda a vida do rei é sujeita, serve simultaneamente a todos esses propósitos de tutelar o rei, protegê-lo dos perigos e proteger os súditos do perigo que ele representa para eles (FREUD, 1912-1913, p. 52).

O enquadramento deste capítulo olha para o Supremo Tribunal Federal pela quebra da tradição dos soberanos de Hobbes e Rousseau quando da escolha do soberano sob uma visão psicanalítica (BOCCA, 2021). Para uma parte da pesquisa em normativismo[8], os herdeiros do trono não são os presidentes republicanos, mas os juízes. Isso se expressaria pela função do soberano da antiguidade de julgar causas, não de executar ou legislar. Há outro aspecto saliente, qual seja o da escolha do soberano passar por motivação emocional, sem qualquer necessidade de comprometimento com a vida boa ou com políticas públicas. Não se trata de fazer uma escolha com sede na razão, o que seria bem-vindo em um pensamento de bem-comum na política, mas de garantir que os próprios pontos de vista sejam reconhecidos pelos demais eleitores e se conformem em força política eleita, quando possível. A mudança na relação dos súditos com o rei é evidenciada por Bocca (2021):

> Bem entendida, a analogia entre organismo vivo e organização social estimulada por Canguilhem pode nos ajudar a compreender e, quem sabe, a resolver

[8]"Não havia divisão de poderes, mas sim de funções. Portanto, quando se quer juntar Poder Executivo com rei, Judiciário com juiz, e Legislativo com parlamento, não funciona [...]. A principal função do rei não era executar as leis, e sim fazer justiça" (GONZALEZ, 2021).

> o estado de desordem e crise permanente, crise de finalidade e de gestão, que identificou nas atuais sociedades humanas, muitas vezes conduzidas por heróis, completamente distintos dos soberanos e legisladores de Hobbes e Rousseau.

Os antigos soberanos e legisladores memorados por Bocca tinham poder praticamente infinito. Esse tipo de consideração da parte do *súdito* sequer é esperado quando tratamos de um ambiente global de gestão e de negócios. Por gestão globalizada se entende dar importância aos temas individuais dos geridos, atenção a questões culturais (CAMPOS; LEONEL, 2010, p. 289).

Temos nas pesquisas de Da Empoli (2017), Nichols (2018) e Sampaio *et al.* (2021) descobertas científicas úteis para nosso ponto de vista. Nelas, ideias presentes na *filosofia da comunicação*, e que fizeram traçados teóricos quanto à divisão entre o público e o privado e à fusão que se poderia esperar com o funcionamento em rede (FLUSSER, 2015), parecem um tanto reais, práticas (lembramos dos riscos de conformar filosofia à realidade objetiva, como se observa em "alas ideológicas" da política).

Não à toa, e nos referimos à confusão entre público e privado, publicam-se na internet assuntos que antes estavam restritos à roda íntima, aquela com repertório relativamente similar e com mais condições de entender ironia e sarcasmo, por exemplo. Antes, chegou a se testar um antídoto contra o agravo experimentado na internet. Para Bellenzier (2021), na transição da linguagem falada para a conversação por aplicativos, fazia-se, em benefício da compreensão geral, a necessidade de escrever "como quem escreve para o teatro", isto é, com referências claras ao *ânimo* da escrita. Não raro, eram utilizados nos *chats* "[brincadeira]", ou "[risos]". Talvez os *emojis* tenham substituído esse uso. Haveria, em algum momento, de se pesquisar com qual *ânimo* o indivíduo comenta na

internet e se a decisão de voto nas eleições corresponde àquele ânimo, o que não é ocasião neste capítulo.

Em meio à Torre de Babel de um idioma só, com variados e cada vez mais perturbados pontos de vista políticos, chegamos aos movimentos que receberam o nome de, dentre outros, "novo populismo". Têm destaque a Itália – sede da operação "Mãos Limpas" que deu origem à "Lava Jato" brasileira –, e Estados Unidos – com a eleição de Donald Trump. Não se aborreça, leitor, pela ausência de Freud em nosso texto, agora que escrevemos sobre o "novo populismo". Mas se há mal-estar a ser descrito nestes dias é também o causado pelos "evitadores de notícias". Eles, psicanaliticamente, parecem ter renunciado à vivência racional, contra a formação de um imaginário comum. Para os evitadores, "a grande imprensa", "a mídia", optou por um lado que não é mais interessante. Nem mesmo as redes de televisão com proeminente operação comercial têm dado conta do desinteresse pelo jornalismo, pelo fato.

Os canais de televisão de 2021 passam veicular notícias mais emocionalmente envolventes, em vez de informar simplesmente. Dá-se, da parte do jornalista, um tom, uma leitura de texto de teatro, um *emoji* falado, um "agora, uma notícia feliz. Agora, uma notícia triste". A academia não parece mais amada que o jornalismo. Naquele dia Sete, uma das placas pedia a "limpeza" das universidades, em força contra o "comunismo".

É nessa paisagem de mal-estar que surgem na internet os *súditos* em defesa – não da democracia, não do voto, não do refinamento da política, mas – do fechamento do Supremo, quando não do linchamento dos ministros. Esse tipo de pensamento do eleitor é interpretado de maneira contraditória. No entendimento da Corte, incitar-se contra ela é o mesmo que defender o autoritarismo, quando não há Justiça para julgar as causas do povo – com consequências como as vividas por Sérgio Reis; ao passo que para os que se erguem pelo fechamento – e não há uma restrição ao

Supremo, mas ampliação às casas legislativas –, quer-se garantido o direito à livre expressão, qual seja a de demonstrar todo o descrédito que gozam tais instituições para eles.

Mas o que se evidencia neste capítulo não é, de modo nenhum, um recorte vexatório de qualquer participação política. Recusamos, desde as primeiras premissas, contornar a sonolenta fantasia brasileira com militares, no sentido de encontrar gozo em gente uniformizada, como vexatória, de jeito nenhum! Mas, convenhamos, em tempos de pandemia "muito pior que a Segunda Guerra que ouvi pelo rádio" (CAMARGO, 2021), que biopolítica e controle da inflação, por exemplo, são assuntos mais demandantes e dignos de atenção. Mas as "atitudes [em comunicação política] são disposições cognitivas e emocionais" (GOMES, 2012, p. 12). Emocionais.

Filósofo pesquisador de influências da tecnologia na vida comum, Flusser (2005) entendia tudo como texto, desde os escritos rupestres. Para ele, desenho é texto, fotografia é texto, filme é texto. A partir dele, para nós, fica um pouco mais decente fazer análises do discurso e análises de conteúdo em publicações da internet. Melhor, fica menos constrangedor. Flusser é um dos que nos oferta ancestralidade científica (outros nomes foram mencionados anteriormente) quando se olha para comportamento político contemporâneo. Ainda para ele, "a política existe para que aquilo que é elaborado no espaço privado esteja disponível no público, para então ser levado de volta para casa" (FLUSSER, 2015, p. 201). Gabellieri (1998), reforça uma ideia de Simone Weil, qual seja a de que "o ponto de vista é a origem da injustiça".

Para Gomes (2004, p. 18), "em tempo de cena política, o existir para as mentes, os corações e a memória do público passa pela visibilidade midiática". Essa visibilidade, ineditamente, deixa de requerer a compra ou a aderência de uma marca, de uma rotativa para imprimir jornais, de uma concessão de uma frequência de ondas, estúdios e torres de transmissão,

realinha os antigos emissores e receptores, antes diagramados em feixe vertical (FLUSSER, 2015), de cima para baixo, para um mesmo patamar, para a mesma prateleira da estante. A internet tinha trazido uma "sincera esperança".

> De todo modo, havia nos planos teórico e prático a sincera esperança de uma renovação, induzida pela internet, da esfera pública e da democracia participativa. Praticamente sem exceção, quase todas as formas de ação política por parte da esfera civil podiam agora ser realizadas mediante a internet, do contato e pressão sobre os representantes eleitos até a formação da opinião pública, do engajamento e participação em discussões sobre os negócios públicos até a afiliação a partidos ou movimentos da sociedade civil, da manifestação à mobilização, da interação com candidatos até a doação para fundos partidários ou de organizações civis, da intervenção em fóruns eletrônicos sobre matéria da deliberação da sociedade política até a intervenção em plebiscitos on-line (GOMES, 2005, p. 63).

Ao tensionar que antes se escrevia em relação à mediação jornalística, mas que agora serve à participação política na internet, dado o funcionamento básico de uma rede, temos um empenho pelo predomínio dos *pontos de vista*, pelas imagens pessoais que desejam imprimir, nesta sede:

> Diferentes comportamentos conversacionais básicos são parte da luta a) pelo predomínio dos pontos de vista, pela imagem de si que se quer transferir, pela chance de persuasão da audiência mediante o controle dos enquadramentos e das premissas adotadas; b) pela condução dos raciocínios, o que inclui desde a dimensão da elocução sem interrupção (por quanto tempo alguém pode continuar falando sem ser interrompido) até a decisão sobre quem tem a última palavra (GOMES, 2012, p. 15).

O que nos esforçamos para evidenciar, e quem sabe e muito provavelmente tenhamos fracassado miseravelmente, é que o mal-estar na cultura descrito por Freud nos sobrevém em forma de calamidade na

internet, em forma de participação política digital. E que dessa participação tivemos a comemoração do Dia da Independência pelo direito de mentir, e, ainda mais especificamente, o entendimento de que a cultura sertaneja de Reis nos golpeou, pela crença de que a submissão a outro homem poderia ser considerada um exercício de dignidade humana (porque se haveria de laurear sem nenhuma restrição um único presidente, um senhor sobre todos; é o que mais nos decepciona). Argumentamos que motivações primitivas – a contar pelas fases pré-racionais do desenvolvimento da mente, onde o fetichismo esboçava a religião; quando um rei era coroado para depois ser assassinado – encontram bastante escape na vida do eleitor brasileiro que diz ser favorável à democracia (mas age em sentido contrário). Argumentamos, ainda, que o *rei*, hoje, não é necessariamente um presidente republicano, mas um juiz. É como, nesta data, damos conta de lidar com esses assuntos, mas prometemos ideias melhores no futuro, embora não possamos garantir tal promessa.

É tudo, afinal, uma questão de quem tem a palavra. Uma das características da transição para o estado racional e então para as democracias históricas foi o uso da palavra. Houve, nos modelos ancestrais, disputas de direito fundamentadas unicamente na habilidade com a palavra. Se o argumento ou a forma fossem inválidos, a causa estava perdida, apesar de eventual injustiça contra as partes. Quando esses processos sofreram mudanças, pela forma do direito romano ou anglo-saxão, a palavra se manteve basilar na construção do Estado (WEBER, 2012). Quando Weber examina os partidos políticos, escreve que:

> para alcançar o poder podem ser de natureza mais diversa, desde a força bruta em todas as suas formas até a propaganda eleitoral com meios grosseiros ou refinados: dinheiro, influência social, poder da palavra, sugestão ou engano grosseiro (WEBER, 2012, p. 186).

Registre-se para as gerações futuras que em 2021 indivíduos foram sabotados em suas inteligências e passaram a acreditar, em meio à pandemia de Covid-19, que remédios sem eficácia eram melhores que vacina; e que se tenha conseguido nesses indivíduos a proeza de que ignorassem completamente as sacadas de *marketing* de laboratórios farmacêuticos que venderam tais remédios ao mundo.

Mal-estar na democracia

Passamos ao que Schumpeter, sob sua própria explicação para capitalismo, socialismo e democracia, anota sobre um momento em que a intelectualidade ainda era um tipo importante do processo político: "Para dominá-lo e competir com as lideranças não intelectuais, o intelectual é levado a tomar rumos inteiramente desnecessários para aquelas, que podem se dar ao luxo de falar sem reservas" (SCHUMPETER, 2017, p. 215). Em uma pesquisa de *arqueologia digital*, dada a velocidade das transformações na internet, sobre a análise de comentários no *Facebook* (essa rede chegou a ser completamente ignorada por veículos de comunicação, dada a política de anúncios), e que serve também à reflexão proposta neste capítulo, Recuero aponta que:

> o ambiente online permite, por meio da conversação entre os indivíduos e sua permanência na reprodução de *estereótipos*, que a *legitimação da violência* se dê mais facilmente e se replique na mesma rapidez em que é legitimada (RECUERO, 2013, p. 253).

Mais de dez anos antes, Carlson e Djupsund (2001) caracterizaram o *súdito* na internet:

> Primeiro, o comunicador tem pleno controle sobre a mensagem. Normalmente ele não é censurado ou filtrado por outros, isto é, a mensagem que é enviada ao destinatário supera o processo de edição jornalística. Segundo, a

> internet é potencialmente interativa, isto é, torna-se possível um diálogo de mão dupla entre quem envia e quem recebe. Terceiro, o novo meio provê àquele que envia um recurso relativamente barato para transmitir grandes volumes de informação. Finalmente, a técnica sofisticada da comunicação via Web dá ao comunicador uma ampla gama de possibilidades donde escolher a forma da comunicação (texto, imagens, som e vídeo) considerada mais apropriada para uma mensagem particular. Em conclusão, a Web provê os agentes políticos com a oportunidade pela qual ansiava, isto é, a de ter controle total sobre a produção da mensagem e comunicar diretamente com os potenciais eleitores sem ter os meios de massa filtrando-lhe a informação (CARLSON; DJUPSUND, 2001, p. 69).

A política institucional, qual seja a da máquina pública, na configuração de instituições de poder, fundos eleitorais, organização de partidos e bancadas, até mesmo movimentos sociais, deu-se conta de que poderia dizer a respeito de si mesma o que bem quisesse, sem que a relação com jornalistas ou editores profissionais fosse necessária. Rapidamente, e com gordo orçamento passou a agir "aumentando a quantidade de informação política que circula na sociedade durante o período eleitoral e possibilitando mecanismos potencialmente mais democráticos" (CERVI; MASSUCHIN, 2012, p. 26).

É como se, com algum atraso ou adaptações de tradução, o Brasil estivesse condicionado a um tipo de política profissional como *framework*, *software as a service*, a uma estratégia organizacional que se pode comprar por via do *marketing* eleitoral que atende a projetos de poder. Esses projetos podem ser, em vez de remédios amargos[9], pílulas poderosas de efeitos colaterais.

O país se repete nas obsessões do capitalismo tardio, ao mesmo tempo que cede às experiências do "novo populismo" em outros países.

[9]"Os remédios são soluções encontradas que podem tanto funcionar para alcançar o reconhecimento como para comprometê-lo. As cotas [raciais] só agora mostram os efeitos benéficos. Na época da implantação, houve reação" (PRUDENCIO, 2021).

Mas não se trata da eleição de Trump nos Estados Unidos somente, ou do emaranhado de notícias falsas, mas de uma ação que remete também à primitividade. “Esses vínculos são de natureza complicada e não isentos de contradições” (FREUD, 1912-1914, p. 51).

Nas hordas, a vida do rei podia ser tão ruim que alguns que tinham direito ao trono, seja qual fosse objetivamente o processo sucessório, faziam o inusitado a fim de impedir a coroação. Dentre as práticas que pretendiam evitar estava um aborrecimento causado por uma valentíssima surra. Se o candidato a rei sobrevivesse então era forte para se erguer frente aos *súditos*. Ou ainda, uma inobservância do rei, qual fosse um olhar para uma direção não prevista, poderia se tornar tragédia natural. O rei, quando deixava de atender aos interesses do povo, era deposto e com sorte saía com vida.

As ocasiões em que líderes políticos da história recente foram “mastigados e cuspidos” por seus *súditos*, Gaddafi, Hussein, Lula, Trump, endereçam para a função elementar do soberano, qual seja a de ter serventia. Seria ingênuo de nossa parte afirmar que tal serventia esteja ligada à criação, implementação e manutenção de políticas públicas, porque eventualmente não se trata de impulsionar ou promulgar legislação, mas de realizar motivos anímicos para as quais a razão pode servir pouco. Laclau traz assim:

> A partir desse ponto de vista, a distinção entre um movimento e sua ideologia não só é impossível, mas também irrelevante; o que importa é a determinação das sequências discursivas por meio das quais um movimento ou uma força social realiza sua ação política global (LACLAU, 2004, p. 27).

Ainda sobre o mal-estar que sofre a democracia brasileira, consideramos oportuno lembrar da latrina do artista modernista Marcel Duchamp (Fountain, 1917. Escultura. Cerâmica esmalte e tinta.), famosa e

polêmica. E, neste sentido, vamos a um indício psicanalítico para a formação de bolhas culturas.

É peculiar que o memorialista Ernst Gombrich (2012), que se desenvolveu na Viena de Freud, uma sumidade, em seu livro clássico "A história da arte", mencione Duchamp apenas superficialmente, e ainda sob "espero sinceramente não ter contribuído para essa moda" (GOMBRICH, 2012, p. 601). É surpreendente a nós que além dos paralelos que traçamos entre os mitos e histórias da psicanálise e a democracia contemporânea se encontre também um dado de realidade que corresponderia à formação de bolhas culturais.

> Vale a pena lembrar que Sir Ernst Gombrich, que se tornou uma instituição britânica principalmente por meio de seu livro 'A história da arte', nasceu e foi educado em Viena. A educação e a criação de Gombrich deram-lhe uma base sólida nas tradições clássicas, cristãs, iluministas e romancistas da cultura europeia, adquiridas enquanto ele vivenciava o impacto do pensamento vienense moderno e da prática artística sobre essas tradições mais antigas. A Viena que Gombrich experimentou coincidiu com o surgimento do expressionismo na arte, a criação da música serial por Schoenberg, a invenção e a prática da psicanálise por Freud e Adler, a psicologia da Gestalt e a filosofia do positivismo lógico desenvolvida pelo Círculo de Viena, por exemplo (CUNLIFFE, 1998).

E se poderia enxergar, a partir da ignorância de Gombrich, um indício de por que Freud se recusa a diferenciar o significado de "cultura" (*Kultur*) e de "civilização" (*Zivilisation*), a luta "*KxZ*". Quando toma uma posição política contra a ideia germânica de moralidade e de arte superiores, ele o faz em favor dos processos civilizatórios defendidos por franceses e ingleses. Freud teria refreado no entendimento dele as noções de cultura que foram sustentação intelectual para os crimes do Terceiro Reich (IANNINI; TAVARES, 2020). Mas essa lembrança nos serve tão somente

como provocação quanto à, repetimos, formação de bolhas culturais anteriores aos caprichos da vida digital.

Quer o desprezo pelo rei – aparentemente mais forte que a adoração por ele –, quer o intuito de decidir contra a vontade individual em favor de qualquer bem superior são temas pensados para este capítulo e que sequer se abriram o suficiente, dada a limitação do autor, apesar da grandessíssima generosidade de sua leitura.

Referências

BELLENZIER, Ana Paula. Entrevista de Ana Paula Bellenzier (UFPR) para este capítulo. Curitiba: 2021.

BOCCA, Francisco Verardi. Animatismo. Antes e depois de tudo. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2021.

_____. Da representação política à normatividade social. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2021. Disponível em: <https://sgar.be/4gJH>. Acesso em: 30 set. 2021.

CAMARGO, Cristina; RIBEIRO, Tayguara. Morre o político Levy Fidelix, 69, conhecido como o pai do aerotrem. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2021. Disponível em: < https://sgar.be/CTck>. Acesso em: 14 set. 2021.

CAMARGO, Josephina Prestes. Entrevista de Josephina Prestes Camargo para este capítulo. São José dos Pinhais: 2021

CAMPOS, Marly Sorel; LEONEL, Jordan Nassif. Liderança e diversividade cultural em organizações globais: a dimensão subjetiva. *In* NELSON, Reed E. Liderança: entre a tradição, a modernidade e pós-modernidade. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

CARLSON, Tom; DJUPSUND, Göran. *Old wine in new bottles? The 1999 Finnish election campaign on the Internet*. *Harvard International Journal of Press/Politics*, v. 6, n. 1, 2001, p. 68-87.

CERVI, Emerson; MASSUCHIN, Michele Goulart. Redes sociais como ferramenta de campanha em disputas subnacionais: análise do *Twitter* nas eleições para o governo do Paraná em 2010. Goiânia: 2012.

CUNLIFFE, L. *Gombrich on Art: A Social-Constructivist Interpretation of His Work and Its Relevance to Education*. *Journal of Aesthetic Education*, 32(4), 1998, p. 61-77. doi: 10.2307/3333386.

DA EMPOLI, Giuliano. Os engenheiros do caos: como as fake news, as teorias da conspiração e os algoritmos estão sendo utilizados para disseminar ódio, medo e influenciar eleições. Vestígio Editora, 2019.

FACHINI, Julio. Filosofia, Psicanálise & Contemporaneidade (vol. II). Irmãos de sangue: a cumplicidade no parricídio primordial. Curitiba: 2021.

FLUSSER, Vilém. Comunicologia: reflexões sobre o futuro. Tradução Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

_____. Filosofia da caixa preta: ensaios para uma filosofia da fotografia. Relume Dumará, 2005.

FREUD, Sigmund. Carta 271 [146] de Freud a Flieβ. *In* Amor, sexualidade, feminilidade. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. O mal-estar na cultura. *In* Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Tradução: Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

_____. Totem e tabu (1912-1913). Algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. In Sigmund Freud. Obras completas volume 11. Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914). São Paulo: Schwarcz, 2012.

FUKS, Julián. A revolta da mentira. Ecoa – Por um mundo melhor. UOL, 2021. Disponível em: <https://sgar.be/gpdR>. Acesso em: 11 set. 2021.

GABELLIERI, Emmanuel. Herméneutique de la culture et universalité éthique: S. Weil et P. Ricoeur. Théophilyon, Comité éditorial Paul Ricoeur, 1998.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Seminário para Tópicos da Filosofia da Psicanálise IV do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Curitiba: Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2021.

GOMES, Wilson. Entrevistas com candidatos a presidente transmitidas ao vivo em telejornais: o modelo teórico-metodológico da mediação jornalística. 2012.

_____. Internet e participação política em sociedades democráticas. Porto Alegre: Revista Famecos, 2005.

_____. Negociação política e comunicação de massa. XII Encontro Anual da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação, 2004.

IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Para ler o mal-estar. In: FREUD, Sigmund. Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 7-31.

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Tradução doméstica. *Fondo de Cultura Económica*, 2004.

MARTINO, Luis Mauro Sa; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. A afetividade do conhecimento na epistemologia: a subjetividade das escolhas na pesquisa em Comunicação. MATRIZes, v. 12, n. 2, p. 217-234, 2018.

MONZANI, Luiz Roberto. Totem e tabu: uma revisão. Curitiba: Aurora, 2011.

NICHOLS, Bruno. A participação radicalizada relacionada a Aécio Neves e Dilma Rousseff nas *fanpages* de *quality papers* brasileiros em 2014. Curitiba: UFPR, 2018.

SAMPAIO, Rafael Cardoso Sampaio; FREITAS, Christiana Soares Freitas; KLEINA, Nilton Cesar Monastier; MARIOTO, Djiovanni Jonas França; NICHOLS, Bruno Washington; DA SILVA, Tiago Philippini Ferreira Borges; ALISON, Murilo Brum; BOZZA, Gabriel Alexandre; HAUSEN, Victor. Democracia Digital no Brasil: mapeamento e análises de artigos publicados em periódicos entre 1999-2018. Boletim de Análise Político-Institucional, 2021.

SERAINE, Dudson. Entrevista para este ensaio. Curitiba: 2021.

SERAINE, Gabrielle; SGARBE, Vinícius. Talvez eu jamais tenha declarado meu amor intensamente. Curitiba: Correspondência pessoal, 2003.

SCHUMPETER, Joseph A. Capitalismo, socialismo e democracia. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva, trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, 4ª Ed. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 2012.

8

A atitude freudiana na construção da metapsicologia: discussões epistemológicas no programa científico kantiano

Guilherme Almeida de Lima [1]

"És ciência da natureza ou do espírito"?
(ASSOUN, 1983, p.48).

Aquele que se propõe a investigar a substância discursiva da psicanálise, naturalmente se depara ao conjunto de questionamentos atribuídos à sua cientificidade: "a psicanálise é uma ciência? é uma metafísica? uma hermenêutica? uma ciência da natureza? ou a psicanálise é uma ciência do espírito, conforme aponta Dilthey?[2]"

Perguntas como essas atravessam àqueles que se aventuram na busca da substância discursiva da psicanálise. Afinal, não é comum uma área do conhecimento perscrutar as profundezas primitivas das forças inconscientes que movem o *geist*[3], em um sentido hegeliano do termo, e criar uma plataforma conceitual para nomear aquilo que era inominável: dar nome aos fenômenos, talvez seja, por essência, um atributo da psicanálise. No entanto, ao invés de se questionar se "a psicanálise é uma ciência?", seria

[1] Psicanalista; Pedagogo; Psicólogo Clínico e Escolar; Mestrando em Filosofia – PUCPR.

[2] Filósofo alemão do século XIX, Wilhelm Dilthey, coloca em seu livro intitulado *Introdução às ciências humanas – tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história (1883)*, um argumento central na história da ciência: a reflexão para a produção do conhecimento nas ciências humanas. Sua epistemologia inaugura a classificação das ciências em ciências do espírito (*Geistwissenschaften*) e ciências da natureza (*Naturwissenschaften).*

[3] Referência ao espírito Hegeliano, em a *Fenomenologia do Espírito* (1807). A concepção hegeliana do desejo por Jacques Lacan, influenciado por Alexandre Kojève, postula o conceito de desejo em consonância com o *geist* hegeliano, colocando que o sujeito está sempre em um conflito ontológico, sendo a fonte de todo o movimento e de toda a mudança.

mais adequado inverter a lógica da interrogação para: "que tipo de saber é, afinal, a psicanálise?"

> Os seres humanos viram-se obrigados, em geral, a reconhecer as forças 'intelectuais [*geistige*]', isto é, forças que não podem ser apreendidas pelos sentidos, mas que não obstante produzem efeitos indubitáveis e, na verdade, extremamente poderosos. Se nos apoiarmos na prova da linguagem, foi o movimento do ar que proporcionou o protótipo da intelectualidade [*Geistigkeit*], pois o intelecto [*Geist*] deriva seu nome de um sopro de vento - '*animus*', '*spiritus*', e o hebraico '*ruach* (fôlego)'. (FREUD, 1990, p. 73)

A Filosofia da psicanálise no Brasil: panorama epistemológico

Compreender as nuances epistemológicas da psicanálise no Brasil, implica em apreender um percurso filosófico, contemplando autores da filosofia da psicanálise que ampliaram e desdobraram a rede de conexões entre a epistemologia, filosofia e psicanálise. Se a psicanálise, portanto, colhe seus frutos na filosofia, isso se deve à uma recepção particular e configurada através dos delineamentos científicos e acadêmicos atribuídos à autores como: Luiz Roberto Monzani (1989), Bento Prado Jr. (1985), Osmyr Faria Gabbi Jr. (2003), Leopoldo Fulgencio (2005), Zeljko Loparic (2003), Renato Mezan (1982), Richard T. Simanke (2003) e Francisco Verardi Bocca (2020).

Sob essa perspectiva, o presente capítulo está amparado por um tipo de leitura apresentado por Monzani (2008), em que o autor estabelece a construção teórica de um método de leitura que se dá por meio das articulações entre os conceitos em uma dimensão abstrata, questionando, naturalmente, o *status* da verdade única de um saber científico. Parte-se, assim, da ideia de que cada ciência possui um sentido próprio, expressando uma lógica discursiva interna em cada área do conhecimento, o qual se apresenta como uma conexão lógica e causal e que fundamenta o

protótipo dos inúmeros saberes científicos que se apresentam na história do pensamento ao longo do desenvolvimento humano.

> [...] esse tipo de leitura é mais frutífera e fecunda para a psicanálise e as ciências humanas. Parte-se da idéia de que cada disciplina produz um determinado saber que tem seu contorno e sua especificidade própria. Enfim, desse ponto de vista, abandona-se o ideal unitário de ciência, pelo menos provisoriamente, e seu correlato: o de que só existe um tipo de verdade [...] esse tipo de leitura procurará examinar e demarcar o conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão, e qual o critério e a idéia de verdade que daí brotam. Trata-se, portanto, neste último caso, de inverter o procedimento tradicional da filosofia da ciência, que parte de uma pré-determinada idéia de verdade, e se pergunta se as diferentes disciplinas que vão desfilando frente a ela (matemática, física, biologia, psicanálise etc.) se adequam ou não a esse modelo pré-estabelecido. Quer dizer, ao invés de procurar impor de fora, como uma camisa-de-força, certos critérios que se julgam válidos para toda e qualquer disciplina que se queira apresentar como ciência, procura-se, neste outro caso, a especificidade do modo de produção discursiva, quais os critérios próprios e específicos desse particular regime de validação. (MONZANI, 2008, p. 15-16).

Conforme aponta Simanke (2014), a conexão entre a psicanálise e Filosofia se faz presente desde o nascimento da psicanálise, supondo-se, entretanto, que a primeira não é pertencente à segunda, mas que os postulados teóricos psicanalíticos inflamaram os questionamentos no âmbito da filosofia, dada a natureza do objeto de estudo, o qual desafia os dados da razão. Desse modo, observa-se que a construção epistemológica inaugurada por Freud, isto é, a metapsicologia (objeto de estudo desse capítulo) foi alvo de inúmeras críticas epistemológicas e conceituais, colocando a cientificidade da psicanálise em discussão, uma vez que a plataforma metapsicológica ultrapassa os limites da experiência humana.

No entanto, o que está em jogo no tabuleiro da ciência é a atitude do método utilizado por Freud na construção de sua ciência particular, assim como o conjunto de regras que Freud inaugura para sustentar e amparar todo o escopo de sua ciência, ou metaforicamente: as suas regras do jogo psicanalítico. Pois conforme aponta Simanke (2014, p. 203), "essas observações fazem parte da argumentação de Freud de que a psicanálise é uma ciência – uma ciência natural, mais especificamente – e que, portanto, é algo distinto da filosofia."

> Isso no que diz respeito à cena francesa, à assim chamada filosofia continental. No campo da filosofia analítica e da filosofia da ciência no mundo de fala inglesa, há muito material produzido sobre a psicanálise, em geral de tom mais crítico, mas não necessariamente. É interessante que essa crítica também se enderece principalmente à metapsicologia, mas por razões opostas aos autores franceses. Aqueles tendiam a considerar a metapsicologia como um resíduo cientificista que precisaria ser expurgado da psicanálise; os filósofos anglo-saxões, ao contrário, tendem a ver na metapsicologia um conjunto de formulações especulativas, pobres de conteúdo empírico e, portanto, aquém dos padrões de objetividade requeridos para uma disciplina científica. Ou seja, os franceses rejeitam a metapsicologia por ela ser científica demais, e os ingleses e norte-americanos a rejeitam por ela ser científica de menos, por assim dizer. (SIMANKE, 2014, p. 208)

Sob essa perspectiva, o presente capítulo busca investigar a atitude do método utilizado por Sigmund Freud na construção da metapsicologia, concebendo esse arcabouço teórico sob o viés do programa científico de Immanuel Kant. No entanto, para evitar distorções de natureza epistemológica torna-se necessário afirmar que a articulação entre a metapsicologia freudiana e o sistema filosófico de Kant é meramente uma concepção de leitura, ou seja, um percurso para examinar os fundamentos filosóficos da Psicanálise, considerando que Freud não extrai diretamente das fontes

filosóficas de Kant, mas sua atitude corresponde, indiretamente, àquela postulada por Kant em seu programa científico.

> Não se trata de afirmar que Freud é um seguidor de Kant, ou que ele tomou a filosofia de Kant como modelo para a sua prática científica, mas tão somente mostrar que a atitude teórico-especulativa de Freud corresponde a um instrumento teórico de pesquisa científica já estabelecido em sua época, sobre o qual a influência de Kant não poderia ser negada (FULGENCIO, 2018, p. 51).

De acordo com Fulgencio e Simanke (2005), a recepção da Filosofia da psicanálise no Brasil pode ser concebida sob três "atitudes" ou "modos" de circunscrever uma particularidade investigativa nesse contexto, considerando que cada personagem busca atravessar um campo próprio de pesquisa. Desse modo, pode-se considerar cinco grandes orientações teóricas em relação ao que se conhece como "filosofia da psicanálise" no Brasil: I) Atitude Bento Prado Jr.; II) Atitude Stein; III) Atitude Gabbi Jr.; IV) Atitude Monzani; e V) Atitude Loparic.

A atitude Bento Prado Jr. consiste na relação indireta com os postulados freudianos, enfatizando, exclusivamente, a análise das leituras filosóficas sobre a psicanálise. Apresenta-se como uma crítica filosófica da psicanálise, uma vez que denuncia os abusos e distorções que a reflexão filosófica atribui à psicanálise. Em relação a atitude Stein, observa-se a articulação entre os pensamentos de Freud e Heidegger, referindo-se, principalmente, à metapsicologia freudiana e às concepções da antropologia fundamental heideggeriana (FULGENCIO & SIMANKE, 2005).

No que se refere à atitude Gabbi Jr., considera-se a psicanálise do ponto de vista geral da filosofia analítica. Utiliza-se, assim, da análise lógica da linguagem, com o objetivo de investigar qual teoria da significação é a mais adequada a proposição freudiana. Além disso, a atitude Gabbi Jr. postula uma crítica ao empirismo e ao naturalismo freudiano, em favor de

uma filosofia da linguagem para fundamentar a prática hermenêutica que define a psicanálise (FULGENCIO & SIMANKE, 2005).

Destaca-se a aplicação da atitude Monzani como uma das formas de leitura mais proeminentes em filosofia da psicanálise no Brasil, consistindo em adotar o método estruturalista oriundo da tradição francesa da história da filosofia, e utilizá-lo na análise do texto freudiano, preocupando-se, assim, na articulação textual dos conceitos, relacionando-os internamente, tanto no sentido parcial, quanto no sentido ao conjunto estrutural da obra, tendo estatuto de um texto (FULGENCIO & SIMANKE, 2005).

A última atitude, e a qual o presente capítulo se fundamenta em relação à vertente epistemológica adotada, refere-se à atitude Loparic, em que se baseia na apropriação da psicanálise por meio da tradição filosófico-científica alemã, mais especificamente na concepção heurística de ciência e do programa científico kantiano como um horizonte de leitura em Freud, referindo-se, principalmente, ao método utilizado por Freud na construção do edifício teórico da metapsicologia (FULGENCIO & SIMANKE, 2005).

Sendo assim, observa-se a importância de se identificar o estilo epistemológico dos autores que são tomados como objetos de análise em Filosofia da psicanálise, pois conforme Monzani (1989) propõe: os métodos de investigação em Filosofia da psicanálise devem questionar um discurso unitário de ciência (fenômeno preconizado pela ciência por muito tempo)[4], sendo que cada construção epistemológica possui uma coerência interna estabelecida entre os conceitos.

[4] "O pensamento científico, dominantemente matizado pelo método neopositivista, mantém laços estreitos e mútuos com o poder econômico, e sua neutralidade, ainda que bradada e apregoada como sinônimo de pura ciência, sem as indevidas distorções subjetivistas, responde, produtiva e apologeticamente, aos interesses políticos e econômicos dominantes." (DUCATTI, 2007, p. 310).

A epistemologia de uma determinada disciplina que se quer ciência pretende algo um pouco diferente. Embora pretenda também investigar os modos de procedimento de uma disciplina, ela não se reduz a isso e, sobretudo, sua intenção não é a de instaurar um tribunal em que as diferentes disciplinas irão humildemente depositar seus "títulos de direito" para serem julgadas segundo regras predeterminadas. Ela parte de outro ponto de vista que, no caso da psicanálise (...) tem-se revelado bem mais frutífero. Em primeiro lugar, parte da idéia de que cada domínio científico tem seu contorno e sua identidade própria e que é inútil tentar instaurar um ideal unitário de ciência. Em segundo lugar, procura, no interior de cada discurso, conferir-lhe o "estatuto de um texto" (Lebrun) e tratá-lo como uma rede ou um tecido de significações que vale a pena ser comentado e explicitado. Em terceiro lugar, a partir dessa análise interna, procurará examinar e estabelecer o conjunto dos critérios próprios e específicos de validação da disciplina em questão e qual o critério e a idéia de verdade que daí brotam. (MONZANI, 1989, p. 131)

O presente capítulo está fundamentado na atitude Loparic em relação à concepção de investigação, considerando a tentativa de aproximação da tradição filosófico-alemã com a psicanálise, mais especificamente no que se refere à construção epistemológica da metapsicologia por Freud. Em relação a concepção de leitura, adota-se a atitude de Monzani, conforme supracitado, uma vez que não se trata de afirmar se a psicanálise se enquadra nos moldes científicos dentro de um discurso unitário de ciência, na medida em que a leitura que se faz é justamente identificar qual o enquadre metodológico utilizado por Freud e que produz uma coerência interna entre os conceitos, denotando um saber.

A metapsicologia como protótipo epistemológico da psicanálise

Na aurora vienense *fin de siècle,* Freud constrói baseado na ciência dos sonhos[5] o primeiro modelo do aparelho psíquico (1ª tópica), deparando-se, porém, com alguns obstáculos intransponíveis na construção da psicanálise devido à atmosfera intelectual da época[6]. Fundamentar a epistemologia da psicanálise se tornou um dos desafios correntes de Freud nesse contexto, pois na tentativa de construir um escopo de conhecimento que transcendesse a dimensão exclusivamente anátomo-fisiológica do ser humano e que possibilitasse a cognoscibilidade das representações do inconsciente fez com que Freud mergulhasse, inevitavelmente, em uma dimensão hermenêutica do conhecimento.

O caráter da cientificidade da Psicanálise emergiu como uma problemática central após as concepções sobre o inconsciente postuladas por Freud, considerando as que as provocações sobre a natureza do inconsciente surgem em um contexto paradigmático que se privilegiava o orgânico em detrimento do psíquico, o que se reconhece como um movimento denominado "querela dos métodos", ocorrido na Alemanha no final do século XIX, e no início do século XX, conforme indica Assoun (1983), apresentando-se como uma separação epistemológica da ciência entre: ciências naturais (*Naturwissenschaften*) de um lado; e ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*), de outro.

Considerando que a perspectiva científico-naturalista se apresentava como um paradigma epistemológico predominante na última década do século XIX, observa-se que Freud manteve-se fiel ao sistema paradigmático da época, elaborando os conceitos germinativos para a consolidação

[5] Interpretação dos sonhos (1900)

[6] A atmosfera intelectual (*zeitgeist)* de Viena no final do século XIX era fruto da filosofia moderna cartesiana, tendo algumas correntes epistemológicas que fundamentavam todo o paradigma da época: racionalismo, empirismo; positivismo; determinismo; reducionismo e materialismo, por exemplo. Desse modo, a perspectiva científico-naturalista era o determinante da construção epistemológica da época. (KUHN, 2005)

da psicanálise no século XX[7]. A predominância da perspectiva neurofisiológica nesse contexto, conduziu Freud na elaboração de um aparelho psíquico em termos quantitativos (distribuição de energia e força), sendo possível vislumbrar nesse período os elementos germinativos do inconsciente e de sua metapsicologia.

Sublinha-se aqui que o conceito de força utilizado por Freud demonstra, naturalmente, a dimensão epistemológica no qual a psicanálise planta suas sementes, pois a utilização do conceito de força evidencia a concepção naturalista intrínseca à construção da psicanálise e consequentemente, do edifício teórico da metapsicologia.

> Freud diz claramente que seu procedimento, na construção da teoria, é análogo ao utilizado em outras ciências naturais; que esses conceitos são hipóteses de trabalho de valor apenas aproximativo, permanecendo tão indeterminados quanto aos conceitos do mesmo *status* epistemológico noutras ciências já consolidadas: "Como ficar surpreso se os conceitos fundamentais da nova ciência [a psicanálise], seus princípios (pulsão, energia nervosa etc.) permanecem tanto tempo indeterminados quanto aqueles das ciências mais antigas (força, massa, atração etc,)?" (FULGENCIO, 2018, p. 41)

A metapsicologia se apresenta como uma proposta construída por Sigmund Freud para sustentar a substância discursiva da epistemologia da psicanálise, ou seja, a metapsicologia ampara a discussão dos fenômenos psíquicos constatados na clínica, mas que não são verificados materialmente enquanto entidades substanciais. Desse modo, a metapsicologia se utiliza de recursos da linguagem na construção de hipóteses, como por exemplo: imagens, comparações, figuras, metáforas, etc. (SILVA, 2011)

[7] Com as obras Sobre as Afasias (1979), Projeto Para Uma Psicologia Científica (1996e) e Estudos Sobre a Histeria (1996d).

O registro da experiência, portanto, se transfigura da realidade material para a realidade psíquica, indicando uma nova possibilidade de interpretação e de investigação, a saber: a dimensão da representação. Desse modo, a representação se apresenta como uma substância que possui sua natureza no registro simbólico, ou seja, dos signos, dos sentidos e das significações e não mais aos dos objetos exclusivamente empíricos (a coisa em si), emergindo, nesse contexto, o caráter semântico-hermenêutico da psicanálise, tendo como configuração operacional a expressão do inconsciente pelo fenômeno da linguagem.

Embora a palavra metapsicologia apresente o prefixo *meta,* adquirindo um sentido metafísico[8], nota-se que sua definição não indica a influência metafísica tradicional, na medida em que corresponde somente àquilo que não está para os dados sensíveis da natureza humana, ultrapassando os limites da experiência material em um sentido psicológico. Sendo assim, a metapsicologia propõe um método de análise em que os conceitos adquirem uma relação entre si em uma conexão mútua, com o objetivo de construir categorias de pensamento e de correspondências lógicas, facilitando a postura do investigador diante ao objeto de estudo.

Sob essa perspectiva, a metapsicologia apresenta-se como um corpo teórico que permite o avanço da psicanálise, evidenciando desde o início dos estudos de Freud a sua postura em relação ao desenvolvimento da ciência psicanalítica, colocando que os caminhos da ciência avançam na medida em que se constrói especulações auxiliares:

> É assim que o caminho da ciência é, de fato, lento, tateante, laborioso. Isto não pode ser negado nem mudado... o progresso no trabalho científico se efetua certamente como numa análise. Avança-se por suposições, faz-se construções

[8] Em Kant (1997), se atribui uma metafísica particular da natureza corpórea (fisiologia racional), designando objetos à doutrina dos corpos (física) e uma metafísica particular da natureza pensante (filosofia transcendental), designando a doutrina da alma (psicologia).

> auxiliares que são abandonadas se elas não se confirmam; tem-se necessidade de muita paciência, de disponibilidade para todas as possibilidades, renuncia-se a convicções primeiras... e todo este esforço é, enfim, recompensado; as descobertas esparsas ajustam-se num conjunto, chega-se a ver claramente toda uma parte do advir anímico, liquida-se a tarefa e fica-se, então, livre para a seguinte. (FREUD, 2006, p. 174)

Em um estudo autobiográfico (1996g), Freud denomina a plataforma metapsicológica de *superestrutura especulativa,* traduzindo a maneira com a qual Freud concebe seu método de investigação na ciência psicanalítica: em um sentido especulativo. Essa construção teórica especulativa auxilia o pesquisador na investigação dos conceitos que se apresentam em um grau de abstração elevado, considerando que o objetivo da metapsicologia é a manipulação dos dados teóricos em um caráter heurístico.

> Estas representações [aparelho psíquico dividido em instâncias], e outras similares, pertencem a uma superestrutura especulativa [*spekulativer Überbau*] da psicanálise, em que cada parte pode ser sacrificada ou trocada sem danos nem remorso, a partir do momento em que uma insuficiência é constatada. (FREUD, 1996a, p. 32-33)

O conceito de força nas ciências naturais, por exemplo, conforme mencionado por Fulgencio (2018), assume um *status* de especulação, apresentando-se como uma significação convencional que permite o desdobramento das discussões e das problematizações nessa área do conhecimento, uma vez que a entidade substancial que se denomina 'força' possui um valor meramente aproximativo. O conceito de 'força', portanto, articular-se horizontalmente à proposta de Freud com o conceito *trieb* (pulsão), considerando que o conceito de pulsão se apresenta de forma análoga à configuração do conceito de força nas ciências naturais. O conceito de pulsão é inaugurado por Freud em 1905 em *Três Ensaios sobre a*

Teoria da Sexualidade, como um correspondente das representações endopsíquicas.

> Essas ideias abstratas são, justamente, as pulsões, concebidas como forças de natureza psíquica. Esse conceito auxiliar é uma *convenção* aplicável ao material empírico com a finalidade de ordenar e integrar sistematicamente os fatos. Quando Freud caracteriza a pulsão como um *conceito fundamental convencional,* ele se refere ao fundamento metapsicológico pressuposto para que os fundamentos empíricos sejam apreendidos. A pulsão é, para ele, uma força equivalente em dignidade às forças físico-químicas que agem sobre a matéria. Como nas outras ciências naturais, as forças não são conceitos empíricos, mas construtos teóricos especulativos de valor apenas heurístico. (FULGENCIO, 2018, p. 46)

Freud já reconhece o aspecto transcendental quando inaugura o conceito de *trieb,* colocando que "As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação. Nós não podemos, em nosso trabalho, abstrair delas um só instante, todavia nós jamais estamos seguros de vê-las distintamente" (FREUD, 2006, p.95)

A metapsicologia convida o cientista a mergulhar em uma complexa rede teórica, acarretando em uma certa dificuldade de explicação e de justificação epistemológica acerca dessa construção. Essa ambiguidade epistemológica da metapsicologia levou Freud (1996b, p.241) a comparar a metapsicologia com uma Feiticeira. Isto é: a bruxa metapsicologia, atribuindo, naturalmente, esse sentido quase "místico" da teorização metapsicológica: "Sem especulação e teorização metapsicológica – quase disse 'fantasiar'–, não daremos outro passo à frente". Esta parece ter sido a maneira que Freud encontrou para justificar uma teoria que tende a ir além de uma representação empírica.

Freud, em uma carta enviada à Einsten em 1933, questiona esse teor mítico da metapsicologia: "Talvez ao senhor possa parecer serem nossas

teorias uma espécie de mitologia [...]. Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta?" (FREUD, 2006, p. 20). Com essa pergunta, Freud sustenta, inevitavelmente, a ambiguidade teórica dos conceitos metapsicológicos que realizam a abstração conceitual dos dados da experiência com os dados da razão.

O conceito de pulsão (*Trieb*) se apresenta como um conceito que inaugura a epistemologia psicanalítica, se apresentando como um conceito que realiza a conexão da exigência cientifica do século XX: "és ciência da natureza ou do espírito?", conforme aponta Assoun (1983), considerando que a natureza conceitual do conceito de pulsão (*trieb),* indica a a conexão entre o clássico antagonismo corpo e mente. (FREUD, 1996c; ASSOUN, 1983).

A cognoscibilidade da natureza da pulsão, assim, desdobra-se como uma das principais discussões presentes nos textos metapsicológicos de Freud (1969a; 1969b), concebendo-se assim, que "a pulsão é um conceito extremamente complexo e extremamente articulado que une no interior de sua definição a pura concepção da metapsicologia freudiana" (GREEN, 1990 como citado em MUNHOZ, 2009, p. 79).

Conceber a cognoscibilidade da natureza da pulsão conduz Freud a uma jornada teórica e epistemológica, considerando que a pulsão é simultaneamente energética (em um sentido correspondente às ciências naturais) e hermenêutica (ciência do sentido e da interpretação), levando o fundador da psicanálise a aventurar-se de forma espiral na construção de sua metapsicologia, e consequente, no edifício teórico da psicanálise (RICOEUR, 1977; MEZAN, 1982).

Porém, a natureza da pulsão é incognoscível aos limites da experiência dos dados sensíveis, sendo que sua apreensão teórica se caracteriza exclusivamente por uma aproximação conceitual através das manifestações psíquicas que a constitui "[...] uma pulsão nunca pode tornar-se

objeto da consciência, somente a representação que representa a pulsão é que pode." (FREUD, 1915a/1969, p. 182).

A noção de representação (*Vorstellung*) em psicanálise adquire um valor funcional, considerando que se apresenta como o conceito que articularia o arcabouço teórico-metodológico da metapsicologia, inaugurando, sobretudo, as investigações de Freud sobre a pulsão, pois, conforme aponta Munhoz (2009), a possibilidade de se conhecer a pulsão só acontece no aparelho psíquico através de seu conteúdo em formato de uma representação, considerando-se, em última instância, que a representação é uma condição de existência à pulsão.

A atitude freudiana na construção da metapsicologia sob à luz do programa científico kantiano

A conexão entre Freud e Kant, enfim, se estabelece, uma vez que a atitude teórica na construção da metapsicologia, ou seja, o método utilizado por Sigmund Freud, encontra-se em correspondência com as investigações filosóficas de Kant em relação a representação da cognoscibilidade da natureza humana, especificamente no que se refere ao programa de pesquisa kantiano, postulado em *A Crítica da Razão Pura (1781)*. Enfatiza-se que "Não se trata de afirmar que Freud é um seguidor de Kant "[...] mas tão somente mostrar que a atitude teórico-especulativa de Freud corresponde a um instrumento teórico de pesquisa científica já estabelecido" (FULGENCIO, 2018, p. 51).

A articulação entre Freud e Kant se dá de duas maneiras, conforme estabelecido por Fulgencio (2008): I) em relação aos elementos internos da própria obra de cada autor; e II) em relação ao método em um sentido externo à própria obra.

No que se refere à relação entre os elementos internos da obra, contempla-se as divergências e convergências entre os conceitos, analisados em um ponto teórico específico, como por exemplo: o imperativo

categórico como correspondente ao complexo de édipo; instâncias psíquicas da segunda tópica freudiana (id, ego e superego) e as três faculdades kantianas (intuição, entendimento, razão); representações inconscientes em Freud e as representações obscuras em Kant.

E a segunda se dá em uma outra perspectiva, que se detém não tanto em analisar a relação interna dos conceitos, mas uma relação externa, considerando que a problemática evidenciada é a proximidade entre as teses epistemológicas e metodológicas de Kant e a prática científica de Freud, elemento que fundamenta a análise no presente capítulo.

A relação entre Freud e Kant, portanto, não deve ser resumida à discussão de temas específicos dentro da própria obra, sobre a concordância ou discordância desses pontos. Deve se considerar que a posição metodológica de Kant inaugura um terreno fértil para o desenvolvimento posterior dos pensamentos e obra de Freud[9] em que são estabelecidos conceitos básicos que guiarão a construção da psicanálise como ciência empírica.

O programa kantiano de pesquisa constitui-se como um orientador dos procedimentos epistemológicos e metodológicos de Freud na construção da psicanálise, e da metapsicologia. Em uma perspectiva elementar, a metapsicologia se constitui, senão como "uma metafísica metafórica da natureza de tipo kantiano – superestrutura especulativa com fins apenas heurísticos e, por isso mesmo, não fundante" (LOPARIC, 2003, p. 243).

[9] "Segundo Foucault, nossa modernidade é marcada pela descoberta kantiana do transcendental. Desde então, o homem pode ser pensado tanto empiricamente quanto transcendentalmente; tanto em suas determinações empíricas quanto em suas condições de possibilidade. A diferença entre empírico e transcendental que, em Kant, designa duas maneiras possíveis de pensar o homem sofrerá, contudo, uma inflexão, e passará a designar uma diferença ontológica no interior do próprio homem. A nova figura do homem como duplo empírico transcendental será fruto, portanto, de uma confusão entre aquilo que é da ordem do empírico e aquilo que é da ordem do transcendental. Tal confusão será denominada por Foucault de ilusão antropológica e deverá ser compreendida como uma nova interpretação e uma repetição da ilusão transcendental apontada por Kant na Crítica da razão pura." (NOTO, 2011, p. 73)

A contribuição de Immanuel Kant na filosofia se refere à síntese de um pensamento operado na epistemologia clássica, uma vez que Kant lançou luz sobre as questões sobre os limites da experiência humana e a relação do sujeito com o objeto de conhecimento. É nesse ponto que se reconhece a abertura de uma fresta para vislumbrar os elementos constitutivos que sustenta o discurso freudiano, considerando que a metapsicologia freudiana se apresenta como a hipótese nodal que fundamenta o protótipo epistemológico do sistema psicanalítico.

O método utilizado na investigação da metapsicologia, ou seja, a "*superestrutura especulativa*" criada por Freud, possui uma proximidade teórica com o método especulativo de Kant, tendo em vista que para a crítica kantiana, as teorias revelam senão uma aproximação especulativa de linguagem profundamente abstrata na tentativa de preencher o que é limitado à cognoscibilidade humana (FULGENCIO, 2015).

Se para Freud a natureza é incognoscível para os limites da experiência humana, tendo a representação como uma possibilidade de aproximar-se dessa natureza, também o é para Kant. Conhecer a natureza humana ou a natureza do inconsciente em Freud, por exemplo, tem-se como pressuposto elementar que o seu alcance é somente uma tese de aproximação, ou seja, uma especulação.

Essa hipótese psicanalítica articula-se horizontalmente com os termos postulados por Kant em seu programa científico crítico, concebendo que as teorias são, por natureza, tentativas de explicações metafóricas, de ficções heurísticas, caracterizadas por um profundo grau de abstração, ou seja, são tentativas de aproximação do objeto de estudo, com o objetivo de elaborar uma trama conceitual que corresponda às problemáticas evidenciadas em um determinado campo de saber.

Kant demonstra em a Crítica da razão pura (1781/1999) que explorar a natureza da experiência e da representação da realidade é inconcebível

para a capacidade de compreensão do ser humano, pois considera em sua filosofia crítica que a apreensão do conhecimento em relação a natureza da experiência é um fenômeno inalcançável. As descrições ontológicas acerca da constituição do ser, portanto, se apresentam como construções ficcionais, ou seja, as hipóteses, os pressupostos, as conjecturas, com um valor apenas heurístico, isto é, responsáveis pela resolução teórica das problemáticas em determinadas áreas do saber. Esses constructos ficcionais sustentam as abstrações que transcendem o âmbito da experiência empírica e racional, inaugurando um novo tipo de saber e de reflexão, que se caracteriza pelas relações internas estabelecidas entre os conceitos (FRANGIOTTI, 2008).

> Os conceitos da razão [...] são meras idéias e não têm, decerto, objeto algum em qualquer experiência, mas nem por isso designam objetos fantasiados, pensados de modo meramente problemático, para fundar, em relação a eles (como ficções heurísticas), princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. (KANT, 1997, p. 771)

É possível observar, nessa perspectiva, que todo conceito se apresenta como uma tentativa da razão em designar um referente da experiência concreta (empírica; objetiva), isto é, toda experiência sensível busca um referente na abstração desse fenômeno, construindo assim, o caráter conceitual do conhecimento, uma vez que ao nomear determinadas experiências, torna-se possível trabalhar com as hipóteses especulativas, que amparam a dimensão teórico-metodológica de uma ciência.

A atitude teórica de Freud na construção da metapsicologia se apresenta em correspondência com a atitude teórica de Kant, a saber, o transcendentalismo kantiano em seu programa científico crítico, uma vez que ambos concebem que a cognoscibilidade da natureza humana é

impenetrável nos limites da experiência e que toda especulação é necessária para o desenvolvimento da ciência.

> Dito de outra maneira, toda ciência empírica da natureza precisa, como guia, de uma metafísica especulativa da natureza. A base sob a qual é construída essa metafísica, com virtudes essencialmente heurísticas, são os conceitos puros da razão ou, como os denomina Kant, as idéias da razão. Essas idéias se referem aos entes da razão, não tendo nenhum referente no domínio da experiência possível. Mesmo assim, o uso dessas idéias é recomendado pela razão, por elas poderem orientar o cientista na procura das relações entre os fenômenos, tornando o conhecimento empírico o mais preciso e amplo possível (LOPARIC, 2003, p. 08)

Fulgencio (2018) coloca que os conceitos especulativos emergem como construções auxiliares que conduzem o pesquisador na inovação, implementação e problematização no desenvolvimento da ciência. Filósofos, cientistas e epistemólogos já haviam identificado esse tipo de método de pesquisa, considerando-o necessário até mesmo nas ciências naturais, que detém o "*status*" do saber. Sendo assim, o modo de teorização freudiana na construção da metapsicologia vai ao encontro ao que se identifica em Kant, Mach, Fechner, Helmholtz, Brücke e Brentano. Fulgencio (2018, p. 53) defende a hipótese de que

> [...] o ponto de vista dinâmico utilizado na psicanálise e as forças psíquicas, as pulsões supostas por Freud, são análogos aos princípios e conceitos correspondentes em Kant e têm, tanto para o filósofo como para o psicanalista, a mesma função: servem como construções auxiliares usadas para procurar as relações de determinação entre os fenômenos. O mesmo poderia ser dito para os conceitos metapsicológicos freudianos de libido e de aparelho psíquico. (FULGENCIO, 2018, p. 53).

Supõe-se que tanto os *átomos* como a *força* são conceitos construídos pela razão, o que indica que não há uma apreensão empírica possível, mas que a pesquisa científica necessita em um certo grau desses conceitos especulativos, ou seja, essas ideias que se apresentam como construções auxiliares de valor apenas heurístico, se apresentando como um caminho a ser trilhado na pesquisa factual e empírica, fundamental em qualquer área do conhecimento.

Kant reconhece essa função conceitual da especulação para o desenvolvimento das ciências, e não é por acaso que Freud caracteriza o conceito de *trieb* como uma ideia especulativa abstrata de valor especulativo, indicando um elemento que corresponde à filosofia pós-kantiana. "Freud sabe que o conceito de pulsão é obscuro, que o seu referente empírico só poderá ser dado de forma inadequada, mas, mesmo assim, é necessário referi-lo aos dados empíricos (FULGENCIO, 2018, p. 54).

Após Freud reconhecer que o conceito de pulsão se apresenta como uma convenção, observa-se a sua busca em preencher esse conteúdo por meio de diversas aproximações analógicas e metafóricas[10], utilizando-se dos recursos da linguagem como um elemento da imaginação que permeia as construções psicanalíticas, dando subsídios teóricos e instrumentais para o investigador operar na manipulação dos dados da ciência psicanalítica.

> No entanto, não seria correto dizer que o conceito freudiano de Trieb corresponde exatamente às forças motrizes das quais fala Kant, mas a maneira como Freud opera teoricamente na adoção do ponto de vista dinâmico e na formulação do conceito de pulsão tem não só uma proximidade com o lugar que Kant

[10] Freud utiliza-as como instrumento de pesquisa no quadro característico das ciências da natureza, cônscio do seu valor heurístico. Não se trata apenas de um traço do estilo de Freud ou, ainda, de uma especificidade do seu teorizar ou mesmo do teorizar em psicanálise, mas também, mais fundamentalmente, de uma prática comum entre os homens de ciência, aprendida por ele na sua formação intelectual. (FULGENCIO, 2006, p. 204)

> dá aos conceitos puros da razão, como também obedece ao mesmo tipo de necessidade. (FULGENCIO, 2018, p. 54)

A maneira como Freud opera, portanto, em relação à sua atitude metodológica se aproxima ao lugar que Kant dá aos conceitos da razão, ou seja, em termos de funcionalidade e aplicação teórico-investigativa, indicando a necessidade dessas construções especulativas de valor heurístico.

> [...] a psicanálise freudiana foi construída nesse solo da metafísica da natureza do tipo kantiana, considerando que a vida da alma deveria ser tomada como um objeto natural, determinada por relações de causa e efeito como qualquer outro objeto natural, e, ainda, que os fenômenos psíquicos deveriam ser explicados a partir da consideração do ponto de vista dinâmico e das forças psíquicas que lhes correspondem. (FULGENCIO, 2018, p. 54)

Observa-se assim, que a importância do método especulativo de Freud não está no valor empírico das hipóteses metapsicológicas, mas que o valor heurístico se apresenta como o fundamento operacional, sendo que isso não exclui a cientificidade dos conceitos que possuem essa funcionalidade especulativa, não designando, portanto, objetos fantasiados, mas que encontram referentes empíricos na abstração conceitual desses fenômenos, pois todo fenômeno da experiência sensível busca um referente na razão.

Freud esclarece a dúvida empírica nos conceitos da metapsicologia, indicando sua especificidade heurística, colocando em Além do Princípio do Prazer, em 1920, ao apresentar a pulsão de morte, que:

> Pode-se perguntar se e em que medida eu mesmo estou convencido das hipóteses aqui desenvolvidas. Eu responderia que não estou e que não peço a outros que acreditem nela. Mais exatamente: não sei em que medida acredito nelas. (FREUD, 1996h, p. 59)

O conceito de pulsão de morte, por exemplo, é útil para resolver os problemas clínicos, sendo que essas especulações designam objetos que permite ao investigador aspirar o desenvolvimento em seu trabalho científico. Desse modo, "Pode-se dizer que, para Freud, e pulsões não são fatos e sim convenções, ideias abstratas, que organizam os fatos. (FULGENCIO, 2018, p. 62)

Referências

ASSOUN, P.L. **Introdução à Epistemologia Freudiana**. Rio de Janeiro: Imago. 1983.

BOCCA, F. V. (org). **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Editora CRV. 2020.

DILTHEY, W. **Introdução às ciências humanas – tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história**. (1883). Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

DUCATTI, I. Discurso científico e legitimação política: hanseníase e isolamento comúlsório (Brasil, século XX). **Revista Projeto História**. São Paulo, n.34, p. 303-315 , jun. 2007.

FRANGIOTTI, M. A. Contribuições de Wittgenstein à Epistemologia da Psicanálise. Universidade Federal de Santa Catarina. **Revista Natureza Humana.** 59-93. Jan-Jun. 2003.

FREUD, S. **A interpretação das afasias**. A. P. Ribeiro, trad. Lisboa: Edições 70. (Trabalho original publicado em 1891). 1979.

_____. **A interpretação dos sonhos**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (W. I. de Oliveira, Trad.; Vol. 5). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900). 1969a.

_____. **Análise terminável e interminável**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 23). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937). 1996b.

_____. **As pulsões e suas vicissitudes**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 14). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1915a). 1969c.

_____. **Estudos sobre a histeria**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 2). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895). 1996d.

_____. **Moisés e o monoteísmo**. (1939). Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago. Edição Standard Brasileira. 1990.

_____. **O Inconsciente**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 14). J. Strachey, Trad. (Trabalho original publicado em 1915b). 1969b.

_____. **Por Que a Guerra?.** Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 22). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933). 2006.

_____. **Projeto para uma psicologia científica**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 1). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1895). 1996e.

_____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 7). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905). 1996f.

_____. **Um estudo autobiográfico**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 20). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1925). 1996g.

_____. **Além do Princípio de Prazer**. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 18). J. Strachey, Trad. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920). 1996h.

FULGENCIO, L. & SIMANKE (org). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta. 2005.

_____. (org). **A bruxa metapsicologia e seus destinos**. Editora Blucher: São Paulo. 2018.

_____. O método analógico em Freud. Estilos da clínica. Vol. XI. N° 21. p. 204-223. 2006.

GABBI JR, O. F. **Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise**. Rio de Janeiro: Imago. 2003.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. (1807). Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

KANT, I. Crítica da razão prática. São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1788). 2003.

_____. **Crítica da razão pura**. 2.ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (Obra original publicada em 1781). 1997.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9ªed. São Paulo: Perspectiva. 2005.

LOPARIC, Z. De Kant a Freud: Um Roteiro. Programa de Pós-Graduados em Psicologia Clínica - PUC-SP. **Revista Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência**. Vol. 02(8). 2003.

MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva. 1982.

MONZANI, L. R. **Freud: o movimento de um pensamento**. Campinas: Editora da Unicamp. 1989.

_____. **O que é filosofia da Psicanálise**. Unicamp. 2008.

MUNHOZ, J. M. H. O que representa representação?. **Revista Brasileira de Psicanálise**. Porto Alegre. Vol. 43(2). 77-85. 2009.

NOTO, C. S. Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: Foucault em defesa de Kant. Revista Cadernos de Ética e Filosofia Política. Pp. 73-88. 2011.

PRADO JR., B. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. São Paulo: Max Limonad. 1985.

RICOEUR, P. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago. 1977.

SILVA, G. O. Psicanálise e Metapsicologia: Transições Entre Experiência e Representação. **Revista Contemporânea – Psicanálise e Transdisciplinaridade**. Porto Alegre. n.11. Jan-Jun. 2011.

SIMANKE, R. T. **A letra e o sentido do retorno a Freud: a teoria como metáfora**. V. Safatle (org). p. 277-304. 2003.

_____. Reflexões sobre a área de pesquisa Filosofia da Psicanálise: um depoimento obre sua constituição em São Paulo. **Revista Analytica**. São João del-Rei. V.3. n.4. p. 201-228. 2014.

9

Freud e a causalidade psíquica inconsciente: contra o espiritualismo

Rafael Amboni Dal Moro

> No completo desnorteio inicial, uma frase do poeta-filósofo Schiller, segundo a qual "a fome e o amor" sustentam a máquina do mundo, forneceu-me o ponto de partida (FREUD, 2010a, p. 84)

Minha contribuição para este livro sobre Filosofia, Psicanálise e contemporaneidade, é resultado de uma pesquisa que venho realizando desde o ano de 2015, sobre as relações entre psicanálise e biologia. Quando iniciei o curso de mestrado em Filosofia, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, estava interessado em refletir sobre como S. Freud se apropria de noções e conceitos da Biologia, em especial das hipóteses filogenéticas de Ernst Heackel. Com minha pesquisa, trabalhei o problema da etiologia das psiconeuroses, delimitando ali o papel da experiência e da herança arcaica, do vivenciado e da fantasia infantil. Me detive especialmente na constituição dessa abordagem filogenética, no texto *Totem e tabu* de 1912, acompanhando seus desdobramentos na teoria etiológica das psiconeuroses.

Quase sete anos se passaram, e uma certa percepção não se alterou em mim: a constatação de uma história de exclusão da biologia na psicanálise freudiana, às vezes irrefletida, às vezes nem tanto assim. Não apenas no que diz respeito às hipóteses filogenéticas, que hoje não serão o objeto de minha investigação, mas todo o recurso a biologia que se possa encontrar no texto freudiano. Nos círculos psicanalíticos as palavras biologia e

instintos são verdadeiros tabus. Tudo se passa como se, ao falar de instinto, Freud nunca fizesse mais do que se expressar metaforicamente, ou então se trata de um problema de tradução do texto freudiano.

É como se, ao falar de instintos, estivéssemos fazendo da psicanálise uma teoria desenvolvimentista. Nada mais longe de meu propósito, hoje, pensar que exista uma evolução rumo a maturidade psíquica, um instinto que ditaria os caminhos do desenvolvimento normal. Uma cisão, no psíquico, é irredutível, sua falha, essencial; assumir a biologia dos instintos não significa aceitar uma tendência à adaptação. Apropriar-se de uma ideia não é o mesmo que aceitá-la sem modificações. É preciso ver os deslocamentos da biologia à psicanálise, pela escrita de Freud.

Hoje, portanto, meu objeto é a causalidade psíquica inconsciente, e penso que sem compreender o lugar dos instintos na economia psíquica, não chegamos a nenhuma solução satisfatória. Tento mostrar que essa noção implica a tradução dos eventos subjetivos desde uma exterioridade que só é possível aos objetos e a pesquisa científica. Nesse sentido, a psicanálise contribuiria para o desencantamento do mundo, para exorcizar o animismo, pois não vejo nela espaço para o mundo espiritual, mas o trabalho de traduzi-lo como reino do inanimado, do inumano, das forças materiais e impessoais da natureza.

Animismo: a doutrina dos espíritos

Como observa Mezan (1982, p. 13), o subsolo filosófico no qual Freud enraíza suas investigações é constituído pelo determinismo absoluto da escola de Helmholtz, que lhe foi transmitido por Brücke na Universidade de Viena, e sempre se considerou um cientista, endossando a "*Weltanschauung* da ciência". De fato, como mostra o último testemunho que ele nos deixou sobre a psicanálise, a concepção "de que o psíquico seria em si

inconsciente, permite que a Psicologia se configure como uma entre as demais Ciências Naturais" (FREUD, 2017, p. 49).

Em *O futuro de uma ilusão*, sobre a doutrina dos espíritos, Freud (2014a, p. 248) observou a atitude intelectual que deriva da "ânsia de saber humana", que consistiu em "humanizar a natureza". Essa forma do pensamento se inicia nas sociedades ditas primitivas, pela observação do fenômeno da morte, como uma forma de desmentido, pois "se nem sequer a morte é algo espontâneo, e sim o ato violento de uma virtude maligna, se em toda parte, na natureza, o indivíduo está rodeado de seres [...] então ele respira aliviado" (FREUD, 2014a, p. 248).

Assim, o ser humano poderia "elaborar psiquicamente a sua angústia", sentindo-se em casa em um meio inquietante, composto "de forças e destinos impessoais" (FREUD, 2014a, p. 248). Freud nota que em um mundo repleto de seres espirituais, ao menos poderíamos reagir, mesmo que indefesos, mas não mais paralisados, tentando suplicar-lhes, aplacá-los, suborná-los. Assim, de modo semelhante, "o ser humano transforma as forças naturais não simplesmente em indivíduos [...] mas lhes dá um caráter paterno, transforma-as em deuses" (FREUD, 2014a, p. 249).

É somente bastante tarde, com as primeiras observações sobre a regularidade dos fenômenos naturais, sua conformidade a leis, que as forças da natureza perderam seus traços humanos. E quanto mais a natureza se tornou independente, quanto mais os deuses dela se retiram, diz Freud (2014a, p. 250) sobre a atitude animista, "tanto mais a esfera moral se torna o seu verdadeiro domínio". Foi então que, abalado em partes de seu narcisismo, o homem passou a conceber a si mesmo, sua ação e as próprias "normas culturais" como de "origem divina" e espiritual, o que pressupõe, o "que significa, não há dúvida", a ideia de "um aperfeiçoamento da natureza humana" (FREUD, 2014a, p. 251).

O objeto dessa elevação, diz-nos Freud (2014a, p. 251), "deve ser o elemento espiritual do homem, a alma, que ao longo do tempo se separou de maneira tão lenta e relutante do seu corpo". Assim, tudo que sucede nesse mundo interno "é a realização dos propósitos de uma inteligência superior [...] que não permite que nos tornemos joguete de forças naturais poderosas e implacáveis" (FREUD, 2014a, p. 251).

As concepções religiosas foram adotadas por diversas culturas, e em sua fase final de evolução elas coincidem com esse apelo ao moral e espiritual no homem, sua natureza suprassensível, típicas do idealismo filosófico dos primeiros cientistas da modernidade. Ao menos em sua interioridade, portanto, o homem seria livre das forças naturais. Abstraído da matéria, ele se sentiria completo dentro de um esquema narrativo da criação do mundo, composto de três partes: mundo, Deus, e espírito.

Enquanto criado a imagem e semelhança do criador, se não poderia contar mais com a natureza animada do mundo, o homem ao menos encontraria consolo em sua vida interior. Uma vida interior e espiritual que o separava dos animais, esse ser amado pelo criador, para ser livre e criar sua história. Tal substituição de uma "ciência natural pela psicologia", diz Freud (2014a, p. 249), produz um alívio imediato, pois reproduz o "modelo infantil" de frustração e satisfação.

De tal modo, tendo sua vontade como soberana no corpo em que habita, e a superior sabedoria que dirige seu desenvolvimento, a infinita bondade que nele se manifesta, mostra-se ao homem a justiça e a providência divina que nele se implementa como um ponto irredutível. Assim, estaria colocada a narrativa, visão de mundo, fabricada pelo homem durante a modernidade, aonde o elemento racional/espiritual, a centelha divina, se colocaria como superior frente ao instintivo e corporal.

Em *Inibição, sintoma e angústia* de 1926, Freud é categórico ao se opor a toda essa armação narrativa que consola nossa existência:

> Não sou a favor da fabricação de visões do mundo. Isso deve ser deixado para os filósofos, que confessadamente acham inexequível a jornada da existência sem um guia de viagem como esse, que informa sobre tudo. Aceitamos humildemente o desprezo com que eles nos olham, do alto de sua sublime carência [...] os mais modernos desses guias são tentativas de achar substituto para o velho catecismo, tão cômodo e tão completo (FREUD, 2014b, p. 26)

Assim, na atitude espiritualista, parece que estamos diante de ilusões, "realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos" (FREUD, 2014a, p. 266). A terrível impressão deixada pelo desamparo da criança, despertou a necessidade de proteção, "proteção através do amor – fornecida pelo pai; e a compreensão de que esse desamparo continua por toda a vida motivou o apego à existência de outro pai" (FREUD, 2014a, p. 266).

Mediante tais narrativas, que sustentam a unidade entre o espírito e Deus, entre a criatura e o criador, a angústia ante os perigos da vida é atenuada, pelo estabelecimento de uma ordem moral, reino da liberdade da ação. "Dentro dos pressupostos desse sistema são elaboradas respostas aos enigmas da humana ânsia de saber, como o da origem do mundo ou da relação entre o físico e o psíquico" (FREUD, 2014a, p. 267). A separação entre o físico e o psíquico, entre o animal e o homem, que suporta a centelha divina do humano, sua autodeterminação, é a garantia de uma ilusão, pois nela participa claramente o desejo de proteção através do amor.

É cada vez mais evidente, no texto de *O futuro de uma ilusão*, o quanto devemos recusar a separação entre psicologia e Ciências da Natureza. A separação, soberbamente admitida pelas doutrinas filosóficas e psicológicas, tem origem nos desejos infantis. Quanto a Freud, sua posição epistemológica se presta a exorcizar o espiritualismo. Diz ele, "o trabalho científico é a única via para o conhecimento da realidade exterior. Não

passa de ilusão, mais uma vez, esperar algo da intuição e da introspecção" (FREUD, 2014a, p. 269).

No caminho para a psicanálise, Freud (2014a, p. 298) reconhece então a necessidade de abandonar as doutrinas religiosas, "tampouco as ideias religiosas purificadas escaparão a esse destino, enquanto mantiverem algo do conteúdo consolador da religião". Ou seja, mesmo aquelas ideias que "se limitarem a proclamar a existência de um ser espiritual superior", não estarão "imunes às objeções da ciência" (FREUD, 2014a, p. 298)

Mais um argumento nos mostra que Freud estivera ciente de sua posição frente ao puro subjetivo e espiritual. Ele reconhece que, com suas ideias, sofrera as "mais indelicadas recriminações de superficialidade, estreiteza e falta de idealismo" (FREUD, 2014a, p. 274). Mas parece pouco preocupado com as recriminações pessoais, pois não se trata da pessoa Freud, e sim de "uma causa – a causa da psicanálise" (FREUD, 2014a, p. 275).

O espírito científico, diz Freud, gera uma maneira específica de nos colocarmos diante das coisas deste mundo, e não pode hesitar frente as falsas verdades da religião e da intuição. Ele observa que seria "uma vantagem indiscutível deixar Deus de fora e honestamente reconhecer a origem puramente humana de todas as instituições e normas culturais" (FREUD, 2014a, p. 281). Aqui, porém, uma fundamentação das normas culturais na autodeterminação da vontade, também não serviria. Uma "fundamentação puramente racional" das ações e do passado, diz Freud (2014a, p. 282), seria enganosa, com o "auxilio da psicanálise [...] precisamos dizer que, na realidade, foi diferente".

Quanto ao comportamento humano, Freud (2014a, p. 282) observa que "motivos puramente racionais não podem muito contra os impulsos passionais". De tal modo, a convivência humana, da humanidade como

um todo, em seu desenvolvimento ao longo dos séculos, decorreria de "forças puramente afetivas", e não de uma suposta autodeterminação da vontade (FREUD, 2014a, p. 284). Quer dizer, "os homens são pouco acessíveis a motivos racionais, são inteiramente governados por seus desejos instintuais" (FREUD, 2014a, p. 288).

Já em *O mal-estar na civilização*, Freud discute a noção de um suposto sentimento oceânico, que para alguns seria a prova da existência espiritual do homem, a propósito da religião, da psicologia e da metafísica. "Seria um fato puramente subjetivo [...] algo ilimitado, sem barreiras" (FREUD, 2010a, p. 14). Então Freud (2010a, p. 16) nos diz que nos enganamos quanto a natureza do Eu, "este Eu [que] nos aparece como autônomo, unitário, bem demarcado de tudo o mais".

"Que esta aparência é enganosa, que o Eu na verdade se prolonga para dentro, sem fronteira nítida, numa entidade psíquica inconsciente [...] isto aprendemos somente com a pesquisa psicanalítica" (FREUD, 2010a, p. 16). Os limites do Eu são traçados incorretamente, pois "percepções, pensamentos, afetos, nos surgem como alheios e não pertencentes ao Eu" (FREUD, 2010a, p. 17). Tudo se passa como se nossas ações não fossem mais nossas, mas de outrem, em um nível passivo e material de nossa existência, a partir do qual a autodeterminação da vontade não faria mais parte.

Para Freud (2010a, p. 27), "os filósofos acreditam salvar o Deus da religião, substituindo-o por um princípio impessoal, espectralmente abstrato", ou seja, o espírito. "A questão da finalidade da vida humana já foi posta inúmeras vezes [...] O seu pressuposto parece ser aquela humana soberba de que já conhecemos tantos exemplos" (FREUD, 2010a, p. 29). Neste sentido, "cada um de nós, em algum ponto, age de modo semelhante ao paranoico, corrigindo algum traço inaceitável do mundo de acordo com seu desejo e inscrevendo esse delírio na realidade" (FREUD, 2010a, p. 38).

A realidade, diz Freud, é que vivemos pelo próprio corpo e sua materialidade, sendo ameaçados de três lados, que deixam pouco para pensar a liberdade do Eu: o sofrer nos ameaça desde o próprio corpo, que não pode sequer dispensar a dor e o medo, a frustração de seus impulsos, do mundo externo, que pode se abater sobre nós com forças poderosíssimas, e das relações com outros seres humanos.

Uma vez que a vida social dependeria da repressão do instinto sexual, e não de uma ação deliberada da vontade, surgiria também o problema da agressividade. Não se pode reprimir o instinto sexual sem consequências, o homem não se sente feliz sem poder realizar seus desejos. É sobre esse aspecto da economia psíquica que a figura do outro aparece no texto freudiano, "esse desconhecido não apenas não é digno de amor em geral, tenho de confessar, honestamente, que ele tem mais direito à minha hostilidade, até ao meu ódio" (FREUD, 2010a, p. 74).

Assim, o ser humano, diz Freud (2010a, p. 76), "não é uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender, quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes instintuais, também um forte quinhão de agressividade". Assim, o outro constitui uma

> [...] tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para tortura-lo e mata-lo. *Homo homini lúpus* [O homem é o lobo do homem]; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito diferente, que poderia ser atingido por meios mais suaves. Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo, e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie. Quem chamar à lembrança os horrores da migração dos povos, das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão,

> da conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados, e ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção (FREUD, 2010a, p. 77).

No texto *Moisés e o monoteísmo*, Freud apresenta uma reflexão sobre o que chamou de "avanço na espiritualidade" no desenvolvimento da religião judaica, e sobre o problema da intolerância. A argumentação gira em torno da conquista cultural, pelo povo hebraico, da ideia abstrata de Deus, "uma vitória da espiritualidade sobre a sensorialidade" (FREUD, 2018, p. 158). Trata-se, sobretudo, de uma violência aos instintos, que proibiu a magia e a adoração de imagens.

A renúncia instintual teria por consequência uma "duradoura tensão desprazerosa, se não fosse possível diminuir a própria intensidade do instinto [sexual] mediante deslocamentos de energia" (FREUD, 2018, p. 161). Assim, o ganho em espiritualidade proporcionaria ao Eu uma satisfação substitutiva, um deslocamento, "o Eu se sente elevado, fica orgulhoso da renúncia instintual" (FREUD, 2018, p. 161).

Assim, "todos esses avanços na intelectualidade têm a consequência de aumentar o amor-próprio do indivíduo, de torna-lo orgulhoso, de modo que se sente superior aos demais, que permaneceram presos à sensorialidade" (FREUD, 2018, p. 159). Com a "desmaterialização do deus", observa Freud (2018, p. 159), o povo de Moisés alcançou o "exaltado sentimento de ser um povo eleito", superior aos demais povos.

Embora se possa falar de um avanço em espiritualidade, Freud (2018, p. 177) insiste que "não é possível valorizar tanto esse aspecto", como o argumento do devoto que "se baseia num pressuposto otimista-idealista". Pois com "a fé num único deus também nasceu – como que de forma inevitável – a intolerância religiosa, que era alheia à Antiguidade" (FREUD, 2018, p. 32). Freud (2018, p. 33) também nota o caráter imperialista do monoteísmo, pois "a divindade devia abandonar sua limitação nacional".

A religião monoteísta fez emergir o sentimento de exclusividade de um povo, adquirindo maior "intolerância e dureza" contra os demais povos (FREUD, 2018, p. 35). Também o fez no sentido do isolamento e da eugenia, impedindo "a mistura com os povos estrangeiros" (FREUD, 2018, p. 45).

Poderíamos ainda retomar *Psicologia das massas e análise do Eu*, de 1921, para pontuar como as massas e toda a marcha da civilização estaria submersa num movimento passivo, determinado por interesses afetivos que reproduzem o modelo infantil da satisfação e frustração do instinto sexual. Mas não teríamos nada de novo para acrescentar a nossa reflexão. Portanto, sigamos adiante.

Devido a hostilidade constitutiva, a civilização é permanentemente ameaçada de desintegração. É preciso que nos familiarizemos "com a ideia de que há dificuldades inerentes à cultura, que não cederão a tentativas de reforma" (FREUD, 2010a, p. 83). Categoricamente, citando Schiller, Freud (2010a, p. 84) mostra sua veia filosófica no materialismo, "a fome e o amor sustentam a máquina do mundo".

Os limites do Eu: subjetividade e matéria

René Descartes diferenciou ontologicamente a substância imaterial e material da realidade, salvaguardando a existência de Deus e a realidade espiritual do Eu (psicologia racional) dos métodos de investigação das ciências da natureza, do tempo e do espaço. Aqui, menciono Descartes apenas lateralmente, como leitor e pesquisador da obra de Freud, pois essa recusa de realidades suprassensíveis, de toda psicologia da consciência, parece ser uma exigência a priori, uma condição de possibilidade para sua elaboração teórica.

Já em *Sobre a concepção das afasias*, texto pré-psicanalítico que data do período de 1891, a novidade metodológica introduzida por Freud

(2016a, p. 102) será tratar o psiquismo como objeto, sendo o Eu o resultado de um "intrincado processo associativo [*Assoziationsvorgang*]". Concebendo o sujeito como uma tábula rasa, caberia primeiro às sensações acústicas, visuais e táteis – a experiência – o papel formativo da memória.

Como explica Caropreso (2010, p. 24), mencionado o texto das afasias, Freud concebe o córtex como a "base física da consciência". Mas a consciência não está dada de antemão, dependendo da evolução dos sistemas de linguagem e da memória, da experiência. Ao tornar independente, de um ponto de vista metodológico, o aspecto psicológico-representacional do aspecto físico do qual é dada a sua condição de possibilidade, Freud pode estabelecer o encadeamento das causas que levam ao Cogito cartesiano.

Assim, o Eu é pensado como um sistema que se opõe dinamicamente aos sistemas inferiores e mais primitivos. A percepção interna do Eu, a consciência, informa sobre eventos da atividade psíquica, impulsos oriundos do corpo, e a vontade, orientada por essas notícias do mundo interno, modifica o que tenderia a realizar-se autonomamente. Assim, o Eu também leva em conta a realidade externa que chega até a consciência, a fim de exercer sua influência, sendo uma espécie de órgão inspetor e mediador.

O golpe de gênio de Freud foi notar que o instinto sexual difere dos outros impulsos internos, que chegam a consciência. Não é evidente, para a consciência, o instinto sexual, como o é a fome. Assim, ele não se submete a vontade como os demais processos internos. Com o complexo de Édipo, o instinto sexual sofre desde muito cedo a repressão cultural. Essa repressão é uma prática automatizada, vivenciada e generalizada de tal modo entre todos os tempos e lugares, de natureza tanto filogenética quanto ontogenética, ocorre tão cedo na vida dos indivíduos, que ela implica a não tomada de consciência teórica sobre a realidade a qual se opõe.

Um outro motivo se colocaria para explicar a inconsciência do Eu quanto aos instintos sexuais, quanto ao reprimido. Freud dirá, em *O Eu e o Id*, de 1923, que existe uma outra porção do próprio Eu que é também inconsciente, não sendo propriamente o sexual. É essa parte do Eu que realiza a repressão, e que Freud chamará de Supereu. "Encontramos no próprio Eu algo que é também inconsciente, comporta-se exatamente como o reprimido, isto é, exerce poderosos efeitos sem tornar-se consciente" (FREUD, 2011a, p. 21). Assim, não haveria motivos para uma tomada de consciência quando da repressão do instinto sexual.

Sem a inspeção da consciência, os instintos sexuais "tomaram seus próprios obscuros caminhos" na vida do homem, sem o seu consentimento (FREUD, 2010c, p. 249). "De repente surgem pensamentos que não se sabe de onde vêm; tampouco se tem como expulsá-los [...] resistem a todos os meios coercivos da vontade" (FREUD, 2010c, p. 247). Assim, tudo se passa como se tivéssemos uma dupla existência, como se esses pensamentos já não fossem nossos, mas de outrem. É neste sentido que Freud insiste que os limites do Eu são imprecisos, pois ele se aprofunda numa camada de instintos e pensamentos inconscientes, aonde a vontade não pode exercer nenhum controle.

Sobre o papel da vontade e da liberdade do Eu, em *Introdução ao narcisismo* Freud (2010b, p. 20) se vale de concepções biológicas para afirmar que temos uma "dupla existência, como um fim em si mesmo e como um elo de uma corrente, à qual [ela] serve contra – ou, de todo modo, sem – a sua vontade". Por um lado, do ponto de vista narcísico (e ilusório) que seria próprio às filosofias da consciência e às doutrinas espiritualistas, a liberdade do Eu, que tomaria a sexualidade como um aspecto insignificante de sua vida, apenas um de seus impulsos, sem grandes consequências. Por outro lado, e mais importante para Freud (2010b, p.

21), "uma outra reflexão mostra que ele [o ser humano] é tão somente um apêndice de seu plasma germinal".

Assim, os limites do Eu frente ao que é material e orgânico seria ilusório, pois ele é governado por instintos que determinam uma realidade profunda e inconsciente. O Eu, assim, seria a "projeção de uma superfície", como diz Freud (2011a, p. 32) em *O Eu e o Id*, um sistema psíquico que tem continuidade para dentro, em algo que jamais passa por sua consciência-de-si, num desconhecido e inquietante mundo sexual. Assim, em "nossa concepção do Eu", diz Freud, é preciso clarificar "as relações entre percepção externa e interna" (2011a, p. 28). Pois se o "vínculo entre a percepção externa e o Eu é bem evidente, aquela entre a percepção interna e o Eu requer uma investigação especial", pois o instinto sexual "pode desenvolver força impulsora, sem que o Eu note a pressão" (2011a, pp. 26-27)

É preciso levar em conta que aquilo que chamamos "nosso Eu conduz-se, na vida, de modo essencialmente passivo, que somos, como diz, "vividos" por poderes desconhecidos e incontroláveis" (2011a, p. 28). Freud chamou de Id, portanto, esses poderes desconhecidos. "A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto. O Eu representa o que se pode chamar de razão e circunspecção, em oposição ao Id, que contém as paixões" (FREUD, 2011a, p. 31).

Freud nos diz que o "Eu é sobretudo corporal" (FREUD, 2011a, p. 32). Mas se nesse sentido, acostumados sempre a levar em conta uma escala de valores social ou ética, não nos surpreendemos ao saber que a atividade das paixões inferiores se dá no inconsciente, tendemos por isso a acreditar que essas paixões não chegariam a se realizar. Nesse sentido, porém, "a experiência psicanalítica nos decepciona" (FREUD, 2011a, p. 33).

O Eu "se esforça em fazer valer a influência do mundo externo sobre o Id e os seus propósitos [...] Assim, em relação ao Id ele se compara ao

cavaleiro que deve pôr freios à força superior do cavalo" (FREUD, 2011a, p. 31). Mas como o cavaleiro que não se separa do seu cavalo, ele "tem de conduzi-lo aonde ele quer ir, também o Eu costuma transformar em ato a vontade do Id, como se ela fosse a sua própria" (FREUD, 2011a, p. 31).

Freud (2011a, p. 15) observa que a "diferenciação do psíquico em consciente e inconsciente é a premissa básica da psicanálise". Dito de outra forma, a psicanálise não pode ver a essência do psiquismo naquilo que é consciente, sendo este apenas uma qualidade do psíquico. Mas para aqueles vêm da "cultura filosófica", é "inapreensível a ideia de algo psíquico que não seja também consciente" (FREUD, 2011a, p. 15).

Freud também nota que a Psicologia, por não considerar os instintos, por buscar salvaguardar a realidade espiritual do homem das determinações da matéria, dá respostas muito pouco satisfatórias. Em nenhuma outra área as informações são mais pobres a respeito dos instintos. Neste sentido, se afastando da metafísica, Freud retoma os golpes da ciência ao amor-próprio da humanidade, ao seu narcisismo, na famosa menção à Copérnico e Darwin em 1917, no texto *Uma dificuldade da psicanálise*.

A humanidade, por muito tempo acreditou que sua morada, a Terra, achava-se imóvel no centro do universo, enquanto o Sol, a Lua e os planetas moviam-se ao seu redor. O que parecia condizer muito bem com a tendência humana de sentir-se o dono deste mundo. O primeiro golpe narcísico, cosmológico, foi dado por Nicolau Copérnico, ao mostrar que a terra era bem menor que o Sol e se movimentava em torno deste.

O segundo golpe narcísico, desferido por Charles Darwin, desmontou a crença humana de ser senhor das demais criaturas do reino animal. Não satisfeita com esse domínio, diz Freud (2010c, p. 245), ela criou "um abismo entre sua natureza e a deles [...] dotou a si mesmo de uma alma imortal, invocando para si uma procedência divina". Darwin, seus colaboradores e precursores, puseram fim a essa presunção do ser humano,

mostrando que o homem não é algo diferente nem melhor que os demais animais. Suas conquistas não puderam apagar os testemunhos dessa equivalência, "tanto na estrutura do corpo como na disposição psíquica" (FREUD, 2010c, p. 246).

O terceiro golpe ao narcisismo, talvez o mais sentido, é de natureza psicológica, e foi desferido por Sigmund Freud. Embora humilhado exteriormente, diz Freud (2010c, p. 246), "o homem sente-se soberano em sua própria psique". Ele criou, em algum lugar do seu Eu, um órgão inspetor, que vigia impulsos e ações, para que coincidam com sua vontade. Não sucedendo a ela, esses impulsos são inibidos e recolhidos. O Eu se sente seguro quanto a fidelidade e a completude das informações que recebe do meio interno, mediante a consciência que tem de si, e do poder de sua vontade.

Freud nos mostrou que existem coisas que se passam em nossa psique, coisas das quais não somos informados pelo exame de consciência. Mostrou, sobretudo, a realidade das profundezas do inconsciente. Isso a psicanálise quis ensinar ao Eu, "que a vida instintual da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós, e de que os processos mentais são inconscientes em si" (FREUD, 2010c, p. 250). Isso equivale à afirmação de que "O Eu não é senhor em sua própria casa" (FREUD, 2010c, p. 251).

Não surpreende então que o Eu não demonstre boa vontade com a psicanálise e se recuse a lhe dar crédito. É digno de nota que Freud (2010c, p. 251) reconheça, no entanto, que não foi a psicanálise que deu o primeiro passo nesse sentido, "filósofos de renome podem ser citados como precursores, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja "vontade" inconsciente se equipara aos instintos da mente na psicanálise". Psicanálise e Filosofia, afinal, nem sempre se afastam no olhar de Freud, é notável a sua apreciação do texto schopenhaureano sobre a sempre subestimada relevância dos impulsos sexuais.

Segundo Freud (2010c, p. 251), a psicanálise leva apenas uma vantagem quando comparada à filosofia de Schopenhauer, "a de não afirmar abstratamente as duas teses, tão dolorosas para o narcisismo, da significação psíquica da sexualidade e da inconsciência da vida mental", mas demonstrá-las com um material que concerne pessoalmente a cada indivíduo.

Considerações finais

É possível concluir que com a noção de uma causalidade psíquica inconsciente, Freud descentrou o sujeito, considerando como ilusão a noção de uma interioridade livre dos impulsos eróticos. Com ele, podemos dizer seguramente que o instinto sexual transborda no psiquismo como algo da ordem do excesso, que faz da vontade do Id os motivos mais "autênticos" do Eu. De tal modo, não encontramos aqui nenhuma forma de humanismo, de doutrina da história e do progresso da natureza humana, mas um ser cindido, um psiquismo que nunca encontra a si mesmo, marcado pela ausência de liberdade e pelo sofrimento. Essa abordagem do psiquismo, entretanto, parece render muitos outros pontos de vista frutíferos a respeito seja da clínica, da ética ou da política.

O principal papel da percepção interna do Eu, da consciência, como dizíamos, é fazer valer a vontade sobre os instintos, levando em conta as exigências do mundo externo. Assim, a consciência "empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id" (FREUD, 2011a, p. 31). Se esse é o papel da consciência, ou ainda, mais corretamente, em um nível inconsciente, do próprio Supereu, sabemos bem qual é o motivo para que seja assim, pois o "principal motor da evolução cultural do ser humano foi a privação externa real" (FREUD, 2011b, p. 247).

O trabalho em comum e a convivência com os semelhantes, produtos mais básicos da luta pela vida, precisou privar o homem dos seus impulsos instintuais que não podiam ser satisfeitos socialmente. Assim, "a civilização se baseia na renúncia instintual, e cada indivíduo, em seu caminho da infância à maturidade, repete em sua própria pessoa esse desenvolvimento da humanidade rumo a uma sensata resignação" (FREUD, 2011b, p. 247).

Então o homem se tornou neurótico, seus instintos sexuais encontrando nos sintomas uma satisfação substitutiva. Assim, em 1905, nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud observou que as psiconeuroses são causadas por desejos sexuais reprimidos, "a mais importante fonte de energia da neurose" (FREUD, 2016b, p. 60). Os sintomas são propriamente a vida sexual dos doentes, valendo como "substituto – como que a transcrição" de tendências e desejos investidos de afeto, "que um processo especial (a repressão) privou do acesso à resolução mediante a atividade psíquica capaz de consciência" (FREUD, 2016b, p. 60).

Essas "formações mentais", diz Freud sobre as histéricas, retidas na inconsciência, buscam expressão, "descarga", mediante o processo da "conversão, em fenômenos somáticos" (FREUD, 2016b, p. 60). De tal modo, percebemos a plasticidade do instinto sexual no âmbito do humano, na medida em que ele não tem um objeto fixo. Para ele, pode ser qualquer parte do corpo, ou mesmo qualquer outro objeto exterior, contanto que consiga realizar a satisfação.

Assim, os instintos aparecem à psicanálise como instintos "desnaturalizados", o que de modo algum ocorre em outro ser vivo, cujo destino do instinto é simplesmente se realizar brevemente e sem impedimentos da ordem cultural e da repressão. Se por isso quisermos aqui utilizar a palavra pulsão, neste sentido plástico, não veríamos qualquer dificuldade, pois nos ajudaria a perceber a particularidade do instinto sexual na vida mental do homem, sua manifestação psíquica.

É por isso, aliás, que Freud forjou a noção de zonas erógenas, para designar que todo o corpo do indivíduo pode ser objeto do instinto sexual. Nos sintomas histéricos, a inervação de certas áreas do corpo não deixam dúvidas sobre a possibilidade da expressão dos instintos sexuais em toda a superfície do corpo, como análogo ao estado de ereção, da pletora sexual, seguido da dor e provocando certo prazer como descarga.

Estamos dizendo que o instinto sexual, ou mais especificamente, a repressão do instinto sexual, é a via por onde podemos explicar os fenômenos psiconeuróticos. Mas tal repressão, como já pontuamos, não passaria pela vontade, e sim por uma herança filogenética, pelo automatismo do recalque desde a mais longínqua primeira infância, e também pelo que Freud chamou de Supereu. Assim, não haveria outra possibilidade, não teríamos escolha para optar pela liberação do instinto sexual, se quiséssemos evitar a neurose.

Sendo assim, no âmbito da psicoterapia, parece que a noção de cura não passaria pela via da cura da neurose, mas por um saber-fazer com essa falha constitutiva do psiquismo, em demandar a satisfação do instinto sexual, o excesso. Talvez pudéssemos amansar os instintos, desviando sua satisfação por outros meios, que diminuíssem o fardo da neurose. Pela tomada de consciência dessa realidade inconsciente, seria preciso que encontrássemos diversos meios, sempre muito particulares para cada um, para gratificar os instintos.

Mas haveria sempre um limite, imposto pela cultura, até aonde poderíamos satisfazê-los. Sendo assim, parece que sempre haverá uma parte que não poderá ser satisfeita, e que resultará em neurose ou em atentado contra a civilização. Neste sentido, Freud (2010a, p. 121) é categórico, "não sou capaz de lhes oferecer consolo", pois "a inclinação a limitar a vida sexual [...] é uma direção evolutiva que não pode ser desviada nem evitada,

ante a qual é melhor curvar-se, como se fosse uma necessidade da natureza".

Do ponto de vista da ética, no sentido estrito da palavra felicidade, Freud (2010a, p. 30) entende que "é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida [...] mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro". Todo o universo o contraria, podemos dizer que a intenção de que o "homem seja "feliz" não se acha no plano da "Criação". Aquilo que chamamos "felicidade", no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas" (FREUD, 2010a, p. 30).

Já o sofrer, este sim, parece muito mais próximo da condição humana, "é bem menos difícil experimentar a infelicidade" (FREUD, 2010a, p. 31). O programa de ser feliz, que é imposto pelo princípio do prazer, não nos é permitido, mas não abandonamos os esforços para de alguma maneira nos tornarmos menos distantes de sua realização. Há diferentes caminhos, "seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção de prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer" (FREUD, 2010a, p. 31).

Em nenhum desses caminhos nos encontramos livres do sofrimento ou podemos alcançar tudo o que desejamos, e "cada um tem que descobrir a sua maneira particular de ser feliz" (FREUD, 2010a, p. 41). Isso vai depender, diz Freud, da constituição psíquica de cada um. Aquele que é predominantemente erótico, encontrará prazer nas relações afetivas com outras pessoas, o narcisista, inclinado a autossuficiência, buscará as satisfações principais nos eventos internos, o homem de ação não logrará o mundo externo, aonde é capaz de testar sua força.

Com relação à política, Freud parece timidamente indicar um caminho, ou ao menos nós poderíamos aqui pensar no papel do estético na política, em sua função de educar o homem para a sua condição existencial. Como existente, já pontuamos que o ser humano aparece como um

ser cindido, passivo, estranho para si mesmo, incapaz de realizar a passagem de uma completa consciência de si, de instituir livremente a ordem política e cultural.

Ao mencionar o papel da arte na economia psíquica do ser humano, Freud (2010a, p. 39) aponta para um "caso interessante em que a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza". Para ele, a "atitude estética para com o objetivo da vida não oferece muita proteção contra a ameaça do sofrer, mas compensa muitas coisas" (FREUD, 2010a, p. 39).

Em *A transitoriedade* de 1916, texto que podemos considerar desde uma perspectiva do papel educador da arte, podemos encontrar indícios dessa reflexão estética e política, a partir do pensamento de que toda a beleza, toda a conquista cultural, e nossa própria existência, estaria "condenada a extinção" (FREUD, 2010d, p. 248). É o tema da transitoriedade, que é o destino de tudo, que chama a atenção aqui. Duas atitudes psíquicas do ressentimento podem tomar frente, uma delas que conduziria ao doloroso cansaço do mundo, e outra, à rebelião contra o fato constatado da transitoriedade.

Nenhuma delas é compatível com a atitude estética de que falamos, que supõe, como diz Freud, a sublimação do instinto sexual, dessa reatividade frente à fatalidade da vida. Ocorre que "a exigência de imortalidade é tão claramente um produto de nossos desejos que não pode reivindicar valor de realidade" (FREUD, 2010d, p. 248). Aqui, Freud (2010d, p. 249) mostra o que seria para ele o verdadeiro ser da visão estética, a transitoriedade do belo não implica sua desvalorização, "pelo contrário, significa maior valorização!".

Valor de transitoriedade é valor de raridade no tempo. É incompatível com a atitude estética, que a transitoriedade deva perturbar a alegria que o mundo nos proporciona. É o valor do retorno e da destruição que está em jogo na educação estética para Freud, no limite do nosso tempo de vida.

É a brevidade que acrescenta mais um encanto. Em outras palavras, não podemos permitir a revolta psíquica, o ressentimento, contra o luto. A inevitabilidade da guerra, a injustiça e o destino cego da vida, diz Freud (2010d, p. 251), liberam os "maus espíritos que existem em nós".

Podemos pensar, assim, na arte como meio de sublimar esses instintos sexuais que atuam em nós como ressentimento, afirmando, pela educação estética, em especial pela sua vertente trágica, a impotência humana como agente moral. Pensamos ai o papel da arte como educadora da sensibilidade ao sofrimento e seu papel esclarecedor quanto a condição humana que se revela no desamparo.

Assim, poderíamos articular os campos da psicanálise, da estética, da moral e da política. Neste caminho, Gagnebin (2008), observa o que seria um esboço de uma filosofia moral negativa na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer, leitores de Freud, propondo uma reflexão sobre a moralidade, sobre as raízes do comportamento ético-político. Segundo ela, referenciando Adorno, ele se inscreve "numa linhagem filosófica que não situa a raiz do ético na construção de um consenso racional e linguístico", mas sim num impulso, aquém do "racional e do linguístico, em direção ao outro, àquele que sofre, a essa dimensão corpórea (*leibhaft*) e passiva (*leidend*) da existência humana" (GAGNEBIN, 2008, p. 151).

Assim, uma filosofia moral negativa "permitiria pensar que essa dimensão ética somente pode desabrochar nos sujeitos quando a própria fragilidade corpórea e sofredora encontra uma estrutura de amparo" (GAGNEBIN, 2008, p. 151). Pois que destituídos de uma estrutura que lhes permita acolher sua própria fragilidade, "os sujeitos são entregues a outros impulsos, de autoconservação selvagem e de destruição, e se tornam incapazes de percepção do sofrimento alheio" (GAGNEBIN, 2008, p.151).

Duas hipóteses aqui serão por nós amarradas, para posteridade: a importância do fundo animal, material e orgânico na adaptação do ser

humano, definido como um ser impotente e fraco, e a importância da denegação desse fundo na edificação da indiferença quanto ao sofrimento humano. Pensamos que essa atenção ao que seria orgânico, passivo e incontrolável da vida, pode resultar em uma concepção ético-política mais autêntica.

Como nota Gagnebin (2008, p. 152), pensar o moral desde essa dimensão do humano "acarreta uma reformulação da definição do próprio pensar; este não se exaure no brilho da soberania conceitual dominadora, mas se abre às hesitações e aos sobressaltos, àquilo que não controla, àquilo que lhe escapa". Seria um trabalho de paciência, "não reprimir a angústia (*Angst*) que habita as entranhas do bicho homem", mas abriria um campo em que ele não precisasse procurar o abrigo "do autoritarismo e do totalitarismo" (GAGNEBIN, 2008, p. 152).

A relação profunda entre impulso moral e impulso estético, como forma originária do amor, aponta para a "possibilidade, cuja base se situa justamente na fraqueza orgânica primeva do homem, de ultrapassar os limites rígidos da autoconservação individual em direção a uma radical abertura à alteridade" (GAGNEBIN, 2008, p. 152). A arte condensaria tanto a fragilidade corpórea e material do homem quanto a possibilidade de sua emancipação. Assim, caberia à arte e a estética, como doutrina da percepção e como reflexão sobre as artes, "uma tarefa essencial: a de educar a sensibilidade humana contra o embotamento dos sentidos e contra a indiferença em relação à alteridade" (GAGNEBIN, 2008, p. 152)

Talvez nem mesmo a arte possa nos fazer suportar essa vida, para nós essa é uma questão que permanece em inconclusa. Mas é inegável que ela, diferente de outros caminhos para a felicidade, promova um modo de relação com a realidade que não é pautada no tipo de vínculo que o Eu estabelece com o mundo. Talvez seja a forma mais eficaz pela qual possamos gerir o desamparo, no sentido de lograr o ressentimento, a que nos

mostra um caminho para a felicidade com maior nível de independência quanto às frustrações e as contingências da vida. Mas por quanto tempo e qual o limite desse logro, se ele seria acessível a todos, não sabemos.

Referências

CAROPRESO, F. A influência de Hughlings Jackson sobre a teoria freudiana da memória e do aparelho psíquico. In: MURTA, C.; BOCCA, F. V.; SIMANKE, R. T. (orgs.) **Psicanálise em perspectiva II**. Curitiba, PR: CRV, 2010

FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.18, pp.13-122). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010a

_____. (1914). Introdução ao narcisismo. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.12, pp.13-50). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010b

_____. (1917). Uma dificuldade da psicanálise. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.14, pp. 240-252). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010c

_____. (1916). A transitoriedade. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.12, pp.247-253). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2010d

_____. (1923). O Eu e o Id. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.16, pp. 13-75). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011a

_____. (1924). Resumo da psicanálise. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.16, pp. 222-252). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2011b

_____. (1927). O futuro de uma ilusão. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.17, pp. 231-302). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2014a

_____. (1926). Inibição, sintoma e angústia. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.17, pp. 13-124). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2014b

_____. (1891). **Sobre a concepção das afasias**: um estudo crítico (tradução Emiliano de Brito Rossi). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol.6, pp.13-172). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016b

_____. (1940). **Compêndio de psicanálise** (tradução de Pedro Heliodoro Tavares). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017

_____. (1939). Moisés e o monoteísmo. In: _____, **Obras Completas** (P. C. Souza, trad., Vol,19, pp.13-188). São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2018

GAGNEBIN, J. M. Uma filosofia moral negativa? **Kriterion**, Belo Horizonte, n.117, Jun./2008, p. 143-152. Disponível em <https://www.scielo.br/j/kr/a/msXzCV7CzvdrJs7dNh4brhd/?format=html&lang=pt> Acesso em 02 ago 2021

MEZAN, R. **Freud**: a trama dos conceitos. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1982

10

A mudança na concepção de percepção acústica em Freud, de 1886 a 1891

Letícia Campos da Silva [1]

Introdução

Intencionando acompanhar a mudança na concepção freudiana de percepção acústica, de 1886 a 1891, destacamos, neste capítulo, dois textos de Sigmund Freud. São eles: *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico* – tese publicada em 1891 e *Sobre a origem do nervo acústico* (*Ueber den ursprung des N. acusticus)*. Este último, foi dividido em dois artigos (I e II) e publicado, respectivamente, em agosto e setembro do ano de 1886 na revista *Monatsschrift für Ohrenheilkunde* da cidade de Berlim, editada por Emanuel Mendel. A título de informação, nesta época, Freud era docente de doenças nervosas na universidade de Viena e escreveu esses dois artigos a convite do editor do jornal mensal da revista, professor Gruber.

A escolha desses textos Freudianos se justifica pela ênfase dada à percepção acústica, desde duas questões amplamente trabalhadas nesse período de tempo (1886-1891) e destacadas neste capítulo da seguinte forma: em primeiro plano, desde *Sobre a origem do nervo acústico (I e II)*, encontramos o princípio da identidade da fibra, proposto por Theodor Meynert, sem condições de sobrevivência, segundo as pesquisas laboratoriais de Freud. Nestes termos, curioso é o fato de, embora esse princípio de Meynert não tivesse lugar nas conclusões alcançadas por Freud, este último não tinha uma teoria que respondesse às dúvidas sobre a passagem

[1] Psicanalista, mestre e doutoranda em filosofia na linha filosofia da psicanálise pela PUCPR.

da informação perceptiva no lugar do princípio da identidade da fibra. Fato é que seria necessária a sustentação da concomitância entre psíquico e orgânico, para Freud apresentar uma teoria distante do princípio meynertiano e, por isso, notamos Freud fazendo uso da especulação ao fim deste trabalho de 1886.

Apenas em 1891, em *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico,* quando apresentasse um aparelho de linguagem composto por representações e que funcionaria a partir de estímulos espontâneos, Freud (2013) teria o embasamento necessário para tal teoria de concomitância, partindo de um estudo do psiquismo que evidenciou a falha funcional (e não a lesão orgânica) como ponto central da causa das patologias da linguagem.

Em segundo plano, igualmente, encontramos Freud, desde 1886, desconfortável com as teorias sobre a passagem de informação perceptiva nos nervos acústicos, visto a dificuldade de entender tanto as perturbações que afetavam o acústico, quanto a mudança no conteúdo da informação até o seu destino final – a parte mais profunda do córtex cerebral. Fato é que, ao invés de trazer respostas, as pesquisas com os nervos acústicos desconstruíram as certezas postas sobre a passagem da informação perceptiva, estabelecendo um enigma ao qual Freud (2013), ao mesmo tempo que não podia desviar também não podia responder. Afinal, haveria como garantir que a informação acústica, percebida no exterior, chegasse idêntica ao córtex cerebral?

Desenvolvimento

Estando no laboratório de estudos de Theodor Meynert dentro da universidade de Viena, Freud realizava, entre os anos de 1883-1885, uma pesquisa técnica comparativa entre nervos acústicos de fetos de 6 e/ou 7 meses de maturidade e nervos acústicos de pessoas adultas. A técnica aplicada nesta pesquisa foi desenvolvida pelo Dr. Flechsig, neuropatologista,

neuroanatomista e psiquiatra, que obteve sucesso em pesquisas experimentais, utilizando uma técnica que consistia em mergulhar fibras nervosas em uma solução de cloreto de ouro, estabelecendo a origem do nervo e as conexões nervosas posteriores, que atravessariam o córtex central. Em suas pesquisas, histológicas, Freud (1886a) buscava obter o mesmo êxito alcançado pelo Dr. Flechsig, mergulhando os nervos acústicos na solução de cloreto de ouro, mesmo estando ciente do ponto negativo dessa técnica (ponto este que será trabalhado na sequência deste capítulo).

Ao seguir a técnica do dr. Flechsig, Freud (1886a) verificava os feixes nervosos dos fetos, investigando se o curso e as conexões ligadas a esse nervo acústico imaturo já estariam mielinizadas, ou seja, se, mesmo em idade inicial de formação, os nervos acústicos já seriam capazes de transportar suficientemente a informação perceptiva acústica do meio externo para as áreas mais profundas do córtex. Entretanto, Freud (1886a) sabia da possibilidade de seu trabalho não trazer novidades para as pesquisas dos tecidos nervosos da época, visto que o vienense não seria o primeiro a realizar estudos sobre a passagem de informação perceptiva externa às partes mais profundas dos nervos.

Theodor Meynert havia demonstrado, nos anos 70 e 80 do século XIX, uma extensa pesquisa sobre como o sistema nervoso funcionaria de acordo com um mecanismo reflexo, segundo Freud (2013). De acordo com Caropreso (2003), para Meynert, esse mecanismo reflexo garantia que, a partir de uma excitação periférica aferente, houvesse a transmissão da passagem informativa para a periferia eferente sem modificações no conteúdo informativo. A dúvida se o mecanismo reflexo seria capaz de garantir um transporte idêntico dos conteúdos percebidos à parte mais profunda do córtex era o fantasma que acompanhava Freud. Nestes termos, em *Sobre a origem do nervo acústico*, o vienense retomou os resultados de Meynert antes de apresentar os seus.

No meio do percurso da passagem da informação perceptiva, segundo Freud (2013), as pesquisas de Meynert destacavam a travessia da informação perceptiva por fibras associativas que estavam conectadas às diversas partes do córtex. Sobre isso, Caropreso (2003, p. 20) destaca que, para Meynert, "o córtex seria o órgão principal do cérebro, e todas as suas outras partes seus auxiliares". Assim, o fato das fibras associativas manterem a identidade da informação mesmo após atravessar áreas do córtex, garantiria o sucesso da teoria da identidade da fibra de Meynert. Mas Freud (1886a) não estava convencido que a travessia seria tão simples e foi neste cenário que realizou os estudos nos nervos acústicos entre os anos de 1883-1885.

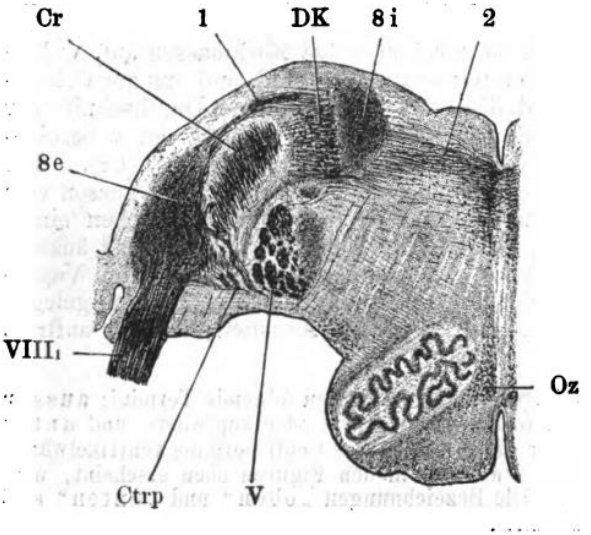
Realizando os estudos histológicos nos nervos acústicos, Freud (1886a, p. 246) apresenta os pros e os contras da técnica escolhida. Embora se tratasse de um método seguro e confiável para traçar um rastreamento direto do caminho percorrido pela fibra nervosa, haveria a limitação de não trabalhar com o todo, mas sim com a parte, no caso, apenas o nervo acústico. O fato de isolar uma parte sem relacioná-la ao todo não incomodava apenas a Freud. Dr. Flechsig, segundo Freud (1886), também tinha essa situação como desconfortável, embora considerasse que apenas um ponto negativo não anulava os benefícios da técnica. Nas palavras de Freud (1886a, p. 247), a natureza dos objetos desse tipo de experimento aponta para "informações incompletas sobre a formação das fibras".

Neste ponto, abrimos um parênteses para algo curioso. Apenas em 1891, Freud não veria mais possibilidades de encontrar respostas no que envolvesse apenas as partes do sistema. Em *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, ele defenderia o fato de qualquer perturbação afetar o sistema como um todo, excluindo qualquer possibilidade de, futuramente seus estudos voltarem a afirmar uma afecção de um ponto do sistema.

Porém, fechando o parênteses, em 1886, Freud se apropriou de bom grado dos métodos disponíveis de mergulho dos nervos acústicos no cloreto de ouro e, ao descrever cientificamente o método de trabalho que utilizaria em sua pesquisa, ele destaca:

> O método de Flechsig se baseia nas seguintes sentenças: 1. As massas fibrosas do sistema central recebem sua marca (não ao mesmo tempo, mas numa ordem legalmente determinada). 2. As fibras são caracterizadas por igual. 3. As áreas da fibra que ficavam na periferia progrediam no desenvolvimento da marca, enquanto a parte central só tinham a marca mais tarde. 4. Em algum momento, pode surgir uma alteração – mas a marca está em todo comprimento da fibra. (FREUD, 1886a, p. 246)

A partir disso, para a realização da pesquisa, Freud (1886a, p. 249) dividiu o nervo acústico em 3 partes: uma parte interna (feixes internos da raiz acústica), uma parte mediana (planos profundos) e outra externa (núcleo acústico externo). A intenção desta pesquisa histológica era acompanhar a passagem da substância nesses três níveis do nervo acústico e analisar qualquer alteração que ela provocaria nas partes do nervo. Neste ponto do artigo, Freud (1886a) não está preocupado com a concomitância entre físico e psíquico e, por isso, ele não necessita recorrer ao viés especulativo a respeito do transporte da informação perceptiva. Por isso, notamos, como fica claro a partir da observação do desenho abaixo, que no primeiro artigo de 1886, o vienense utilizava-se de técnicas de fotografia do nervo.



(FREUDa 1886, p. 248).

Então, as primeiras relevâncias das pesquisas de Freud (1886a, p. 250), surgem a partir de dois fatos. Primeiramente, ele havia encontrado que as fibras dos fetos de 6/7 meses de maturidade já estariam mielinizadas, como destacado anteriormente neste capítulo. Isso significaria que mesmo os nervos acústicos mais imaturos teriam condições anatômicas e biológicas para transportar a informação para o interior do córtex. E, em segundo plano, ele se deparou com o fato das fibras acústicas reagirem ao contato com a substância do cloreto e ouro de uma forma diferente de outras fibras do córtex, adquirindo uma "cor e uma forma diferentes das originais" (FREUD 1886a, p. 251). Esta era a condição para a passagem a informação acústica, uma alteração significativa de conteúdo.

A originalidade de Freud (1886a), neste texto, provinha da comprovação de que a massa cinzenta desafiava o princípio da identidade da fibra proposto por Meynert 70 e 80 do século XIX, visto que, a partir desta técnica de coloração pelo cloreto de ouro, os folhetos de fibras não teriam condições para atravessar o núcleo da massa cinzenta sem nenhuma

alteração, atacando de frente a suposição de uma fibra estável, defendida por Meynert até então.

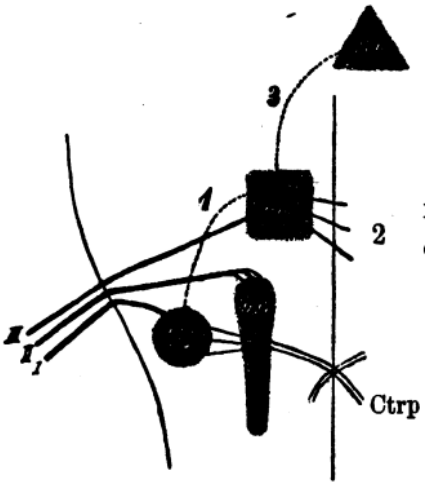
Para além disso, no segundo artigo de *Sobre a origem do nervo acústico*, publicado em setembro daquele ano, Freud (1886b, p. 278-279) destacou resultados ainda mais enfáticos sobre a passagem da informação perceptiva, pois, não bastava que houvessem mudanças no desenvolvimento da marca e aparência externa da fibra, estava também descartada a hipótese de uma possível interrupção da informação na passagem do nervo. Desde esse ponto, o mecanismo reflexo também foi posto por terra pois, definitivamente, não havia como garantir que a informação perceptiva recepcionada no mundo externo chegasse idêntica às partes mais profundas do córtex.

Como não havia de ser diferente, tais dados acarretaram no distanciamento teórico entre S. Freud e T. Meynert. Entretanto, Freud tinha ciência da falta de embasamento teórico na sua posição científica após essas descobertas, pois, ao mesmo tempo que seus estudos comprovaram o fim da certeza meynertiana, não entregavam ao público científico nada nesse lugar. Ao fim do artigo 2 de 1886, notamos Freud especulando a respeito de questões que não poderia afirmar claramente sobre a mudança conteúdo na passagem da informação perceptiva para as partes mais profundas do córtex.

Fato é que o vienense havia respondido a seguinte questão: haveria como garantir que a informação acústica, percebida no exterior, chegasse idêntica ao córtex cerebral? E a resposta era clara, não haveria como garantir tal fato. Porém, a partir dessa reposta, outra questão tomou conta de suas especulações Freudianas: “Se os nervos acústicos já estão mielinizados desde muito jovens e se a informação se modifica para adentrar ao córtex, porque há casos em que, ainda assim, essa informação acústica não faz efeito?”.

Sem resposta para essa questão e, ao mesmo tempo, sem poder mais defender os entendimentos de Meynert sobre a recepção perceptiva e sua consequente passagem enquanto informação para o interior do córtex, notamos (ao fim do artigo II de *Sobre a origem do nervo acústico*) que os estudos anatômicos continuavam sendo a base das afirmações de Freud, entretanto, eles não poderiam mais responder ao todo. Mas Freud (1886b) não poderia responder mais nada além disso.

Porém, encontramos as primeiras especulações de Freud sobre a concomitância entre orgânico e no último desenho produzido em *Sobre a origem do nervo acústico* (1886b). Desta vez, o autor desenhava de próprio punho o possível trajeto da informação perceptiva, uma suposição, composta por formas geométricas (triângulo, quadrado, círculo e linhas). A ferramenta metapsicológica da suposição começava um casamento duradouro não apenas com Freud, mas também com seus comentadores posteriores e isso ficou escancarado a partir da ruptura com as fotografias da orelha.



(FREUD 1886b, p. 281)

Segundo Gamwell e Solms (2008, p.97), "este foi o último trabalho de pesquisa anatômica primária de Freud. Deste ponto em diante, seus escritos anatômicos se tornaram cada vez mais abstratos e teóricos." Porém, para responder à questão que o assombrava desde *Sobre a origem do nervo acústico*, seria necessário o defronte com a hipótese de uma falha funcional no sistema. Esse defronte ocorreu em 1891, quando o autor publicou uma tese para explicitar porquê o significado de uma fibra não teria condições de ser estável após uma passagem informativa, fato este que, finalmente, respondia a duas perguntas: o porquê ocorre uma alteração da informação durante seus atravessamento pelo córtex e o porquê uma excitação externa parecia não causar efeitos mesmo quando os órgãos estavam em perfeito estado.

A partir disso, até a técnica do dr. Flechsig - que antes apresentava apenas um ponto negativo - se tornava insustentável. Este era o cenário ao qual estava envolvido Freud (2013) quando publicou *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Nesta tese, o autor destacava um aparelho específico de linguagem que se reordenava a partir da informação perceptiva, criticando diretamente as principais concepções neurológicas de sua época escritas, até então, por autores como Karl Wernicke, Hubert Von Grashey e Theodor Meynert.

Desta vez, o tema da afasia ocupava o lugar central das críticas freudianas a uma teoria da localização [*lokalisationslehre*], ou, dito de outra forma, *Sobre a concepção das afasias* (2013) se posicionava contra uma teoria que afirmava a supremacia da localização anatômica da lesão. A partir disso, o localizacionismo afirmava que lesões localizadas em partes específicas do cérebro poderiam colaborar diretamente na formação dos distúrbios de linguagem (afasias). Para Freud (2013), essa teoria não encontrava fundamento se pensada no campo da significação, pois não seria

possível circunscrever as "(...) funções do sistema nervoso às regiões anatomicamente determináveis do mesmo", segundo Freud (2013, p. 18).

Destacamos que um dos maiores defensores da teoria do localizacionismo era Karl Wernicke, médico, anatomista, psiquiatra e neuropatologista alemão. A hipótese de Wernicke afirmava, segundo Freud (2013, p.17), haver uma distinção entre um tipo de afasia provocada por destruição de centros corticais (centro sensório ou centro motor) e outro tipo de afasia referente a uma destruição das vias de condução que uniam esses centros. A partir disso, os distúrbios da linguagem estavam destinados ao adoecimento local de uma parte do cérebro, como um reflexo. Nas palavras de Garcia-Roza (1991, p. 2), essas hipóteses "(...) implicam na redução das funções do sistema nervoso a regiões anatomicamente determinadas(...)". (GARCIA-ROZA, 1991, p. 2)

> Wernicke deu apenas o primeiro passo para a solução dessa tarefa, contudo, ao explicar o distúrbio patológico da linguagem através do adoecimento localizado do cérebro, ele encontrou o caminho para a compreensão do processo fisiológico da linguagem – como um reflexo cerebral. (FREUD, 2013, p.19)

Para Wernicke, segundo Freud (2013), haveria três formas possíveis de afasia: afasia motora (presente nos casos de um centro motor lesionado), afasia sensória (uma consequência de um centro sensorial lesionado) e afasia de condução (identificada pela consequência de uma não comunicação associativa de fibras entre os centros motor e sensório). Nestes termos, nenhuma dessas afasias encontrava fundamento teórico na teoria Freudiana sobre o aparelho de linguagem.

Por este motivo, Freud (2013, p. 130) rejeita a ideia de uma distinção entre afasias de centro e condução, apostando em aspectos "tópicos e funcionais" para desvendar o tema da afasia. Nas palavras do autor: "(...) dentro desse campo da linguagem, reconhecemos somente afasias de

condução – afasias provocadas por interrupções de associação – e, não concedemos à lesão subcortical nenhum propriedade de causar afasias (...)". (FREUD, 2013, p. 131) As afasias de condução, propostas por Freud (2013), não eram idênticas às afasias de condução propostas por Wernicke, pois o vienense apostava nas condução entre representações e não entre fibras.

Portanto, ao rejeitar a ideia de que haveria uma distinção entre afasias que poderiam ser provocadas pela lesão localizada de um dos centros (motor ou sensório) e de lesão nas fibras responsáveis pelas associações entre esses centros, Freud (2013, p. 130) apontava para algo que extrapolava o orgânico, mas não o desconsiderava completamente, destacando o aparelho de linguagem como um todo. O ocorrido, nos casos das afasias, segundo Freud (2013), seria uma falha funcional na associação de representações, provocadas por interrupções de associações linguísticas e não por lesões subcorticais, por isso, em alguns casos, o estimulo externo não causaria efeitos de significação.

Em resumo, para Freud (2013), a teoria do localizacionismo se equivocava ao afirmar que cada aprendizado estaria abrigado em uma área distinta do cérebro e, quando se perdesse uma função, as outras permaneceriam em perfeito estado. Ou seja, se há uma falha funcional impossibilitando que uma rede de representações se rearranje a partir de um estímulo espontâneo, o aparelho todo sente as consequências e era justamente isso que acometia os afásicos, aos olhos de Freud (2013).

A partir disso, Freud (2013) passa a se distanciar ainda mais da afirmação de uma informação perceptiva acústica capaz de alcançar o córtex de forma idêntica e, neste sentido, suas ideias sobre a representação de um som não poderiam se diminuir a uma simples projeção direta da percepção obtida nos órgãos perceptivos. Em *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, notamos que a percepção acústica seria um processo. A partir

deste ponto, o vienense já poderia responder à questão que o assombrou em 1886: Se os nervos acústicos já estão mielinizados e se a informação se modifica para adentrar ao córtex, por que há casos em que ainda assim essa informação não faz efeito?

Na construção de um modelo fisiopsicológico (quando fisiólogo e psíquico coexistem em uma mesma teoria), Freud (2013) destacou o fato da representação acústica não poder ser tomada como uma simples cópia do estímulo externo enquanto um processo posterior, pois, para a formação de um aparelho de linguagem também seria necessário o aparato orgânico. Segundo Caropreso (2010, p. 51), este fato ficaria evidenciado pela união entre inato e adquirido, pois, "(...) a informação sensorial externa seria reordenada de acordo com princípios funcionais do sistema nervoso; portanto, nesse sentido, pode-se dizer que as representações seriam constituídas por um funcionamento inato a partir de um conteúdo adquirido."

O distanciamento entre percepção e representação se tornava cada vez mais atraente para Freud, e, a partir disso, um objeto percebido no mundo externo seria representado não mais com base apenas nos estímulos perceptivos, mas também, com base nas associações psíquicas que os estímulos acústicos poderiam provocar, deixando rastros por todo aparelho de linguagem. Porém, as teorias de Freud continuavam assombradas por lacunas importantes e uma delas era a noção de realidade apresentada em 1891. Nesta época, Freud (2013) ainda não levava em consideração o fato de que os processos de alucinação da primeira infância poderiam influenciar a representação psíquica (o que só ficaria claro em *Projeto para uma psicologia cientifica,* de ano 1895), um desfalque importante para o entendimento de psiquismo da época, entretanto, não é objeto deste capitulo adentrar nessa causa.

A questão é que Freud (2013) apresentou o seu aparelho de linguagem a partir do seguinte esquema: haveria uma ligação entre o complexo

de representação de palavra (*Wortvorstellung*) e representação de objeto (*Objektvorstellung)*. Comporiam o complexo de representação de palavra a imagem de escrita, a imagem de som e a imagem de movimento, enquanto o complexo de representação de objeto estaria formado por imagens acústicas, táteis e visuais.

> A palavra é, então, uma representação complexa que consiste nas imagens mencionadas, ou, dito de outra forma, à palavra corresponde a um intricado processo associativo [*assoziationsvorgang*] para o qual concorrem os referidos elementos de origem visual, acústica e cinestésica. Todavia, a palavra conquista seu significado por meio da conexão com a representação de objeto [*objektovorstellung*], ao menos se limitarmos nossa consideração aos substantivos. A representação de objeto é, por sua vez, um complexo associativo composto pelas mais diversas representações visuais, acústicas, táteis, sinestésicas... a representação de palavra está unida em sua extremidade sensível (por intermédio das imagens de som) à representação de objeto. (FREUD, 2013, p. 102-103)

O conceito de representação (*Vorstellung*), também não atravessou ileso às mudanças nas concepções freudianas, isto é, a partir de 1891, as representações passariam a designar uma questão psíquica (funcional) e não orgânica. Talvez, a partir deste ponto, seja redundante tratarmos de uma representação enquanto "representação psíquica". Nas palavras de Hanns (1996, p. 390), o termo *Vorstellung* é utilizado para designar as representações, em um sentido psíquico, que "estão no lugar de algo", no caso, no lugar de um estímulo sonoro – imagem de som [*klangbild*].

Assim, segundo Freud (2013) a união entre os dois complexos garantiria (se não houvesse afasia) uma relação simbólica, sendo possível uma nova reorganização – ou rearranjo - do aparelho de linguagem a partir de estímulos externos acústicos, de modo a formar uma estrutura tão organizada que, em certo momento, a lógica seria invertida. Isso aponta para

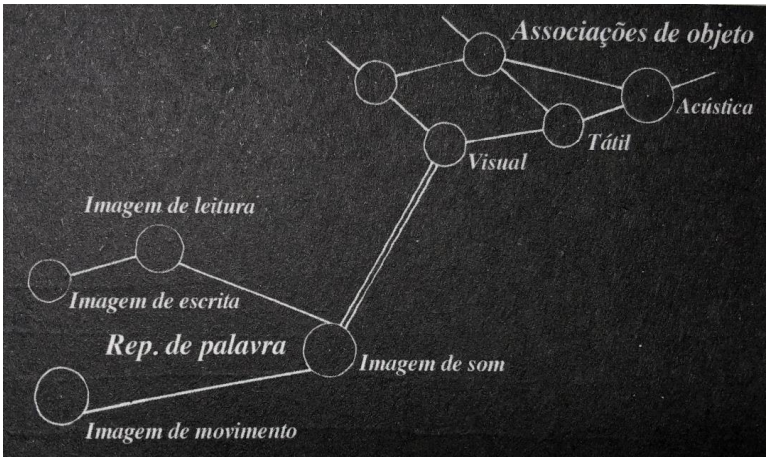
a realidade psíquica, apontada por Freud (2019) apenas em *Interpretação dos sonhos,* de 1900. Ou seja, se antes era o aparelho que se organizava a partir de estímulos externos, agora seria o mundo externo que deveria se organizar de acordo com a formatação do aparelho, inclusive os estímulos externos acústicos.

Retornando a 1891, a imagem acústica, segundo Freud (2013), seria a primeira a se formar e se associaria a uma outra imagem – a imagem motora da fala – ponta pé para o início da aquisição da linguagem. A partir disso, a repetição do dito é escutado pelo próprio falante formando, assim, outras imagens acústicas posteriores. Nestes termos, o trabalho do aprendiz da fala se encontra no esforço de aproximar ao máximo a imagem acústica escutada no mundo externo, da imagem acústica reproduzida pelo aparelho de linguagem. Por isso, após a constituição do aparelho de linguagem, o autor propõe que a função da linguagem é sonora.

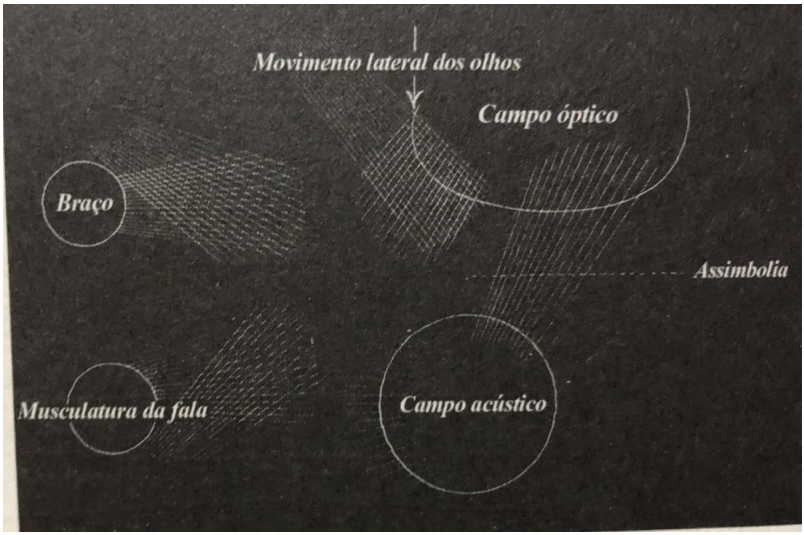
Neste sentido, segundo o texto das afasias, uma representação seria formada a partir de uma de vivência sensitiva (por exemplo, escutar a mesma coisa mais de uma vez), ou dito de outra forma, essas vivências sensitivas formariam uma imagem de lembrança psíquica, para Freud (2013). Neste ponto, outra lacuna assombrou as teorias de Freud – a falta de uma explicação econômica, pois, futuramente, em *Projeto para uma psicologia científica*, Freud (1974) teria embasamento para afirmar que as experiências de escuta repetidas possibilitariam ao psiquismo um investimento econômico (a fim de formar uma representação única).

Mas, neste ponto, convivendo com essa lacuna, Freud (2013, p. 116) concebe à função acústica um papel primordial para a aquisição de linguagem, ao afirmar que a "atividade associativa do elemento acústico encontra-se no ponto nodal de toda a função de linguagem", ou seja, o trabalho primordial exercido pelo elemento acústico seria provocar a associação de representações. Para fazer tal colocação, o autor destacou à

imagem acústica um lugar privilegiado na articulação dos dois complexos presentes no aparelho de linguagem (complexo de representação de palavra e complexo de representação de objeto) como podemos acompanhar nas imagens abaixo.



(FREUD 2013, p 102).



(FREUD 2013, p 106)

Nas imagens acima, notamos Freud (2013, p. 102) recorrendo novamente às figuras geométricas para especular a respeito do que ultrapassava o campo anatômico. Na imagem "Diagrama psicológico da palavra", encontramos a primeira marca exclusivamente psicológica nos textos de Freud (2013) e na imagem "Diagrama anatômico do campo de associação da linguagem", o autor utiliza figuras geométricas (círculos e traços) para ilustrar tanto a musculatura, quanto os possíveis caminhos associativos (nas redes de representações) da linguagem.

A partir desta teoria, os chamados "campos corticais" são atravessados e percorridos pelas associações linguísticas e, é tanto nas associações possíveis entre os dois complexos (representação de palavra e representação de objeto), quanto nos componentes de cada um dos complexos, que o autor destaca a existência das afasias. Por fim, os feixes nervosos, seus cursos e suas conexões, que na primeira parte do texto *Sobre a origem do nervo acústico,* eram fotografados, agora necessitam novamente do viés especulativo para encontrar um lugar no aparelho de linguagem.

Conclusão

Neste capítulo, notamos a noção de percepção acústica se movimentando nos textos de Freud (entre 1886 e 1891) para se articular às mudanças das concepções teóricas de percepção e representação. Em 1886, ao discordar do princípio da identidade da fibra (proposto por Theodor Meynert nos anos 70 e 80 do século XIX), Freud permitia à noção de percepção acústica estar desatrelada da obrigação de se manter idêntica, enquanto uma projeção do estímulo externo, na passagem à parte mais profunda do córtex.

Neste sentido, o distanciamento das teorias de Meynert sobre a projeção da informação perceptiva e sobre as teorias do reflexo foram inevitáveis e, a partir das pesquisas laboratoriais, acompanhamos Freud

(1886) tanto descobrindo uma mudança na forma e na cor dos nervos acústicos banhados em cloreto de ouro, quanto esbarrando em uma questão ainda mais complicada: se não havia interrupção, mas sim, mudança na forma e na cor, porque ainda assim haviam casos em que a percepção acústica não causaria efeitos?

Freud teria de aguardar até 1891 para finalmente divulgar algo que pudesse responder a essa questão, a partir da concomitância entre o psíquico e o orgânico, ou, dito de outra forma, entre as representações e os estímulos acústicos externos. Também nos defrontamos com a hipótese que afirmava haver uma falha funcional nas afasias, apresentada em 1891, abrindo novos caminhos para que a representação se desatrelasse, ao menos em partes, do estímulo externo, mesma liberdade concedida ao cloreto de ouro – deformar os nervos acústicos. Também destacamos como a especulação acompanhou a concepção de percepção acústica nestes anos, uma ferramenta metapsicológica do projeto de Freud.

Fato é: em nenhum momento, Freud (2013) desconsiderou a importância dos elementos orgânicos. Partindo, assim, de um modelo fisiopsicológico, o autor afirmava haver associações linguísticas reordenadas a partir dos estímulos externos e da percepção acústica. Acompanhamos igualmente a representação acústica adquirindo um papel central no aparelho de linguagem freudiano de 1891. Então, no enlace entre os estímulos sonoros do mundo externo e a imagem de som, o conhecimento estaria mediado pela representação e, consequentemente, pela significação. A partir disso, a informação perceptiva passou a compor e reordenar cadeias associativas de representações desde 1891.

Referências

CAROPRESO, Fatima. O conceito Freudiano de representação em “Sobre a concepção das afasias”. Ribeirão Preto: **Paidéia**, v. 13, n. 25, p. 13-26, 2003.

_____. Fátima. **Freud e a natureza do psíquico**. São Paulo: Annablume, 2010.

FREUD, Sigmund. 1886a. Ueber den Ursprung des N. acusticus – part.1, **Monatsschrift für Ohrenheilkunde**, Jahrgang 20, N° 8, August 1886, Berlin, Expedition der Allgem. Medicinischen Central-Zeitung (J. J. Sachs' Erben), 1886, pp. 245-251. (Sobre a origem do nervo acústico – parte 1) Disponível em <https://archive.org/details/monatsschriftfurohrenheilkundesowiefurkehlkopfnasenrachenkrankheiten20.1886michigan/page/n251/mode/2up?q=freud+>. Acessado em março de 2021.

_____. 1886B**.** Ueber den Ursprung des N. acusticus – part.2, **Monatsschrift für Ohrenheilkunde**, Jahrgang 20, N° 9, september 1886, Berlin, Expedition der Allgem. Medicinischen Central-Zeitung (J. J. Sachs' Erben), 1886, [Wien, Juli 1886], pp. 277-282. (Sobre a origem do nervo acústico – parte 2) Disponível em <https://archive.org/details/monatsschriftfurohrenheilkundesowiefurkehlkopfnasenrachenkrankheiten20.1886michigan/page/n251/mode/2up?q=freud+>. Acessado em março de 2021.

_____. (1891) **Sobre a concepção das afasias**: um estudo crítico. V. I, Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2013.

_____. **Proyecto de una psicologia para neurologos y otros escritos**. (1895). Madrid: Alianza Editorial, 1974.

_____. **A interpretação dos sonhos**. (1900). V. 4, São Paulo: Companhia das letras, 2019.

GAMWELL, Lynn. SOLMS, Mark. Na neurologia à psicanálise. Desenhos neurológicos e diagramas de mente por Sigmund Freud. São Paulo: **Iluminuras**, 2008.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Introdução à metapsicologia freudiana: sobre as afasias (1891) - O Projeto de 1895**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

11

A paixão segundo G.H. de Clarice Lispector: uma leitura a partir do divã

Antônio de Pádua Santos Rodrigues [1]

> O que é que uma pessoa diz à outra? Fora "como vai"? Se desse a loucura da franqueza, que diriam as pessoas às outras? E o pior é que se diria uma pessoa a si mesma, mas seria a salvação, embora a franqueza seja determinada no nível consciente e o terror da franqueza vem da parte que tem no vastíssimo inconsciente que me liga ao mundo e à criadora inconsciência do mundo.
> Clarice Lispector[2]

Introdução

Sigmund Freud, em *O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen*, texto de 1907, faz análise de um texto literário, em que se restringe aos elementos conhecidos do personagem, o dr. Norbert Hanold, professor de arqueologia alemão, que descobriu "numa coleção de antiguidades, em Roma, um baixo-relevo que o atraiu" e o prendeu, de modo que "ele se regozijou ao conseguir uma excelente cópia de gesso da peça", que por sua vez foi pendurada "em seu gabinete numa cidade universitária alemã" (FREUD, 2015, p. 18). Daí, o psicanalista vienense, segue a análise daquilo que diz se tratar dos sonhos e dos delírios de Hanold[3] e diz a respeito dos escritores:

---

[1] Mestrando de filosofia, na linha de pesquisa de filosofia da psicanálise da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR

[2] LISPECTOR, Clarice. Tempestade de almas. In: Todos os contos, Clarice Lispector. Rio de Janeiro: Rocco, 2016, p.520-521.

[3] O trabalho sobre o livro de Jensen foi o primeiro estudo sistemático de uma obra literária completa publicado por Freud, e, nele, o autor dá visibilidade e concretude ao objeto teórico construído por suas pesquisas. Sem que se torne

Quando fazem sonhar as personagens que sua fantasia criou, obedecem à experiência cotidiana de que os pensamentos e afetos dos indivíduos prosseguem durante o sono, e buscam restaurar os estados de alma de seus heróis mediante os sonhos que eles têm" (FREUD, 2015, p. 16)

No ano seguinte, 1908, ainda em consideração sobre o trabalho do escritor, no texto *O poeta e o fantasiar*, Freud traz a importância da ocupação literária, que serve como amparo no entendimento das neuroses e na constituição psíquica humana. Faz um paralelo entre a brincadeira infantil e a lida do poeta, trazendo que este "faz algo semelhante à criança que brinca, ele cria um mundo de fantasia que leva a sério" e afirma que é "a linguagem" que preserva a "afinidade entre a brincadeira infantil e a criação poética" (FREUD, 2015, p. 54)

Também, em outras ocasiões, Freud se debruça sobre textos da literatura, como no caso de *O infamiliar (Das Unheimliche)*[4], de 1919, onde usa referências literárias (de modo particular o conto *O homem da areia*, de E.T.A. Hoffmann) para fazer uma identificação desse *Unheimliche*[5] presentes em tais textos. E, em 1928, com o ensaio *Dostoiévski e o parricídio*[6],

---

uma leitura redutora, o estudo freudiano demonstra de que modo esse romance pode ser lido como um caso clínico, contendo o desenrolar de um problema e sua cura (LOBO, 2000, p. 100)

[4] Considerações sobre este trabalho de Freud, no que se refere à tradução do termo alemão *Unheimliche* podem ser encontradas no artigo de COVIELLO (2019). No entanto, no presente trabalho utiliza-se a tradução de *Unheimliche* como *infamiliar*, adotada por Ernani Chaves e Pedro Heliodoro Tavares, tradutores da obra, aqui consultada.

Uma reflexão sobre o termo alemão *Unheimliche* com relação à escrita de Lispector, encontra-se na obra de Evando NASCIMENTO (2012, p. 20-27), *Clarice Lispector, uma literatura pensante*, em que fala do "estranho familiar" no texto clariciano.

[5] Freud traz que "o *infamiliar* da vivência existe quando complexos infantis recalcados são revividos por meio de uma impressão ou quando crenças primitivas *superadas* parecem novamente confirmadas" se distingue do "*infamiliar* da ficção – da fantasia, da criação literária [...] é, sobretudo, muito mais rico do que o *infamiliar* das vivências. Ele não só abrange sua totalidade, como é também aquele que não aparece sob condições do vivido. O antagonismo entre recalcado e superado não pode ser transposto para o *infamiliar* da criação literária sem uma profunda modificação, uma vez que o reino da fantasia tem como pressuposto de sua legitimação o fato de que o conteúdo foi dispensado da prova de realidade. O resultado paradoxal que ressoa aqui é que *na criação literária não é infamiliar muito daquilo que o seria se ocorresse na vida e que na criação literária existem muitas possibilidades de atingir efeitos do infamiliar que não se aplicam à vida.* (FREUD, 2020, p. 105 e 107)

[6] Edson Luiz André de Souza, em posfácio de livro *Arte, literatura e os artistas*, coletânea de textos de FREUD (2015, p. 324), traz que "Em "Dostoiévski e o parricídio" (1928) Freud se debruça particularmente sobre o romance *Os irmãos Karamazov* mostrando o quanto este reduplica, de alguma forma, a conflitiva psíquica do seu autor. Este ensaio é dividido em duas partes. Na primeira, discorre sobre o universo psíquico de Dostoiévski indicando o quanto

faz uma análise do próprio autor russo, apontando características de sua personalidade refletidas em sua obra.

O presente trabalho não traz como pretensão uma análise de um texto literário, exatamente nos moldes freudianos e, da mesma forma, não visa a sistematização dos trabalhos do pai da psicanálise apontados acima. Aspira, no entanto, buscar a sinalização da leitura de um texto literário brasileiro com uma abordagem aproximada à realizada por Freud. Trata-se do romance de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*, de 1964.

Da mesma forma, este trabalho não se configura em uma análise literária, em que são apontadas referências qualificatórias de seu pertencimento a um ou outro gênero específico, de acordo com um cânone. Como aspiração tem o ensejo delimitado em apresentar uma possível leitura do romance de Lispector com alguns dos elementos próprios aos vivenciados em um processo psicanalítico. Sendo este discurso elaborado a partir do divã, ou seja, do sujeito analisando que vivencia, não passivamente, tal processo.

Narrativa da procura

Ao se falar de um livro, pensa-se em seu teor e vê-se a necessidade de expor, ou melhor, de apresentar o mesmo, para melhor situar aquele a quem se fala. No entanto, nessa obra de Lispector, não raro surge um impasse, diante da necessidade de fazer uso da palavra para a apresentar àqueles que ainda não a leram, pois não se trata de uma trama objetiva, apesar de conter uma linearidade, o que o torna localizável em um tempo, pelo menos na superficialidade dessa localização[7]. O romance de Lispector,

podemos encontrar no romance os traços de masoquismo, sentimento de culpa e toda a conflitiva edípica ali presente com o assassinato do pai. Na segunda parte, se detém particularmente sobre a questão do jogo, que como sabemos era um dos vícios de Dostoiévski e o que o levou muitas vezes à ruína."

[7] Em texto para edição crítica de *A paixão segundo G.H.* (1997, p. 217), Olga de Sá traz que "*A Paixão Segundo G.H.* leva ao limite sua indagação sobre as possibilidades ontológicas da linguagem. A personagem narradora reduz-se a

A paixão segundo G.H.[8], trata-se de um livro que já foi qualificado por ser uma "confissão de uma experiência tormentosa, motivada por um acontecimento banal" (NUNES, 1995 p. 58) o que o torna totalmente qualificável por ser submetido a esse tipo de leitura psicanalítica.

Como prelúdio, Lispector escreve uma forma de advertência àqueles que serão seus "possíveis leitores", onde diz que se daria por feliz se seu livro fosse lido "apenas por pessoas de alma já formada" (LISPECTOR, 2020, p. 5), dando ao leitor a uma pergunta: que seria isso, ter a alma já formada? Pode-se considerar, nesta leitura proposta da obra, que o leitor é levado ao extremo de pensar sobre a questão psíquica relacionada ao que seria estado de alma. Suporta, desta forma, que o vocábulo *alma*, evidenciado por Lispector, acena como uma ligação ao termo alemão *Seele*, usado por Freud e que, "conforme o contexto" traria a acepção de "espírito", "psique" ou "mente", de acordo com HANNS (1996), em seu *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Deste modo, "Freud considerava que a palavra *Seele* era boa tradução germânica para o termo grego *Psyché* (*Psyche* na grafia alemã)". Deste modo, pode-se indagar ao que realmente se refere Lispector quando fala em alma. Neste caso, tem-se a intensão de se ater à referência de que:

um G.H., num quarto como espaço, num dia como tempo cronológico, amparada pela mão de um interlocutor imaginário"

[8] Ao dar uma noção de um enredo que possa ser capturado rapidamente, o livro se trata de um relato, feito em primeira pessoa pela personagem-narradora, que se conhece por *G.H.*, suas iniciais. Esta, por sua vez, sabe-se que é uma bem-sucedida artista plástica, uma escultora, que mora sozinha em sua cobertura e que passa por uma experiência ao estar sozinha em seu apartamento, pois sua empregada doméstica foi embora, ou foi despedida. Toda a narrativa se dá em torno da descrição de algo que se passou com ela, no dia anterior ao fato narrado, quando na intenção de fazer uma faxina decide começar a partir da parte dos fundos, ou seja, do quarto de empregada. Ali se depara com cenários que lhe causam surpresa. Primeiro uma ordem jamais imaginada, deixada pela sua antiga "inquilina"; depois um desenho na parede do quarto que a levam a uma série de considerações que culminam com seu encontro com uma barata, ao abrir a porta do guarda-roupa. É, talvez, até aqui, que se consiga fazer uma descrição de fatos, pois a partir deste momento se sucede uma série de acontecimentos que se dão em uma mistura de realidades. A aventura vivenciada por G.H. diz respeito à uma experiência subjetiva ou individual, mas em uma ressonância humana que envolve a todos.

> A alma – para usar um termo presente em Freud desde o início e depois com frequência sempre maior – é tanto irredutível ao corpo como inextricavelmente conexa com ele. Essa dupla determinação (um seja... seja..., que é também um nem... nem..., o que implica que a alma não seja nem redutível ao corpo nem totalmente separável dele) constitui talvez o peculiar indicador da posição freudiana, também nos desenvolvimentos seguintes. (VANZAGO, 2012, p. 155)

Assim, alma no sentido clariciano está ligado a um processo de desenvolvimento psíquico contínuo. Mesmo que seja paradoxal falar em uma "alma já formada", mas tendo em perspectiva que este "já formada" não corresponde a um estado final, mas ao estado de reconhecimento de seu próprio movimento. Alma e corpo são partes de uma mesma estrutura, em movimento.

Estar em movimento é o que determina a escrita do romance, propriamente falando. Romance, com escrita iniciada com seis travessões, o que remete o leitor à ideia de que algo (anterior ao momento considerado inicial) já estava acontecendo. Como se, só a partir daquele momento há a percepção de que algo estava próximo e, só então, é que chama a atenção à sua presença. Na continuidade desse algo, principiado anteriormente, se dá, se revela, em forma de busca por um entendimento, um conhecimento considerado presente, porém, inusitado, que ainda está em elaboração:

> – – – – – – estou procurando, estou procurando. Estou tentando entender. Tentando dar a alguém o que vivi e não sei a quem, mas não quero ficar com o que vivi. Não sei fazer do que vivi, tenho medo dessa desorganização profunda. Não confio no que me acontece. (LISPECTOR, 2020, p. 9)

O mesmo recurso dos travessões é utilizado no final, dando não só uma ideia de repetição, quanto também, de um discurso que se mantém

aberto. Sendo que esta ideia de repetição se desenvolve em todo o romance, estruturalmente falando[9]. Desta feita:

> esse mecanismo se revela no próprio discurso da narradora G.H., que tece sua trama com um vocabulário que vai se apresentando ao leitor por meio de uma constante retomada de palavras ou expressões, aparecendo, geralmente, duas vezes seguidas dentro de uma mesma construção frasal (PINHEIRO, 2016, p. 133)

Repetição, termo que vai ao encontro do pensamento freudiano, pois se desenvolve para além da situação estrutural do texto, marca o sentido do próprio discurso da personagem narradora G.H. Tal como em um processo de análise psicanalítica, a personagem se guia por suas repetições, que pouco a pouco a levam a uma forma de entendimento[10]. Sente-se estranhamente *infamiliar* a si mesma, até chegar ao ponto de se reelaborar enquanto pessoa.

Nesse intercurso relatado por G.H., Lispector, aproxima o leitor, que porventura passa a vivenciar seu próprio processo de análise, em

---

[9] Tem-se que no romance *A paixão segundo G.H.* "o mecanismo de "repetição" se apresentará de modo pleno, manifestando-se nos diversos aspectos formais que compõem o texto, inferindo diretamente na construção de possíveis sentidos da obra. Encontramos, em *A paixão*, um texto dividido em 33 capítulos/fragmentos, sendo a primeira frase de cada um deles uma retomada ou, antes, uma repetição da última frase do anterior. Assim, a frase final do fragmento 1 é também a frase de abertura do segundo, o qual, por sua vez, encerra com a mesma frase que abrirá o terceiro fragmento, e, assim, sucessivamente. E, dentro desse movimento circular, o desfecho do romance, com seus seis hífenes ("E então adoro. ------") repete sua abertura, em que parece o mesmo sinal de pontuação ("------ estou procurando, estou procurando.") – aliás, o próprio conjunto de hífenes já em si mesmo uma manifestação de "repetição"". (PINHEIRO, 2016, p. 132)

Com Benedito NUNES (1995, p. 76): "O romance começa quando a personagem está retornando da alienação prolongada que nos descreverá em seguida – quando, portando, se desfez a ruptura que a separou do mundo e que vai ser narrada. Veja-se, no próprio texto, a indicação material dessa ruptura (os seis pontos precedendo a primeira fase, cujo início desarticulado se perdeu) que a origem da narração ultrapassou."

E, ainda com Berta WALDMAN (1992, p.70): "O romance começa e termina com seis travessões. Entre eles, a narrativa que aponta para uma busca (as palavras iniciais são: "estou procurando, estou procurando"), mas que se dobra para o retorno, se bem que o ponto de chegada não se cole propriamente ao ponto de partida. O texto inicia quando a personagem está retornando do distanciamento prolongado que a tinha isolado de sua vida anterior, quando já se tinha desfeito a ruptura que a tinha separado do mundo e que vai ser narrado."

[10] Repetições no sentido de aproximação para com algo do campo da repressão. Nesse caso a repetição surge como uma forma de recordação, para enfim ser possível uma elaboração desse material, conforme FREUD, em seu texto, de 1914, *Recordar, repetir e elaborar* (2010).

companhia de sua personagem. Aproximando ambos, por algo similar em uma pessoa que vivencia um processo analítico. Do divã[11], surge um desconhecimento de algo que pulsa e se aproxima do analisando. A realidade se torna nebulosa a partir do momento em que não se consegue verbalizar algo que se deu (e que, ainda, se repete), em um campo de obscuridade absoluta. Palavras são esquadrinhadas nesse rastreio e tenta-se dar uma interpretação linguística àquilo que se passou em instâncias psíquicas, para uma imediata compreensão. Mas, ao mesmo tempo, sabe-se ou pressente-se esse saber, que não será capaz de uma nomeação final. Considera-se, assim, norteadora a colocação de Maurice Blanchot (2013), ao reputar que fazer isto seria realizar "a violência que afasta o que é nomeado, para o ter sob a forma cômoda de um nome" (BLANCHORT, 2013, p. 45).

Realidade

Com Sigmund Freud, surge uma noção que nos é sugerida como bastante condizente ao pensamento dessa forma de escrita em Clarice Lispector. Trata-se da distinção entre duas realidades. Sendo a primeira externa e imediata, compartilhada e autenticada pelo mundo que cerca o ser humano; enquanto a outra, interna ou psíquica, encontrada a partir de ações e reações partindo do psiquismo. Desta última, temos as imagens e sensações que emergem do inconsciente, em sonhos e em forma de expressão artística, como na escrita, no caso em estudo.

É necessário entender como ou onde se localiza o inconsciente, frente à realidade externa, por meio da seguinte questão: pode-se afirmar, de forma contundente, que o inconsciente pode ser elaborado como uma

[11] Aqui se considera trazer que esse processo de análise é vivenciado pelo analisando, de diversas maneiras, tendo a imagem do divã, como apenas um significante diante de outras possibilidades psicanalíticas. Como coloca Rivera (2020): "nem sempre os pacientes são colocados no divã, para aceitar como típica a cena do consultório como cômodo bem delimitado e vedado que contém este móvel e, atrás dele uma poltrona" principalmente, hoje em dia, em que a partir da pandemia de COVID-19, ter obrigado "[...] analistas e analisandos à ampla realização de sessões não-presenciais, expandindo a prática que muitos já conheciam".

realidade? Tal ideia parte da própria investigação freudiana, que aponta que sim:

> o inconsciente é a verdadeira realidade psíquica, tão desconhecido para nós, em sua natureza íntima, quanto a realidade do mundo externo, e nos é apresentado de modo tão incompleto pelos dados da consciência quanto o mundo externo pelas indicações de nossos sentidos. (Freud, 2019, p. 666)

Disso, entende-se que a realidade psíquica opera não apenas no estado de sono, quando as imagens representadas neste estado estão muito ou inteiramente ligadas ao inconsciente. Porém, em estado de vigília admite-se que as intervenções desta realidade psíquica também operam, dado que "algumas atividades, cujo desempenho no sonho causava espanto, agora já não devem ser atribuídas aos sonhos, mas ao pensamento inconsciente que opera também durante o dia" (FREUD, 2019). O que traz uma ampla abrangência do inconsciente:

> O inconsciente é o círculo maior que encerra em si mesmo o círculo menor do consciente; tudo consciente tem uma fase preliminar inconsciente, enquanto o inconsciente pode permanecer nessa fase e, contudo, reivindicar o valor pleno de uma atividade psíquica. (FREUD, 2019, p. 666).

Assim, por meio do pensamento freudiano, essa instância inconsciente psíquica tem um "âmbito maior" com todas as referências a ela ligadas, como no caso do reprimido. E, nem tudo o que está inscrito no campo do inconsciente chega a ser exteriorizado. As formas que são apontadas com traços de um conteúdo próprio da referida instância inconsciente foram identificadas por Freud, por meio das imagens oníricas, assim como pelos atos falhos, nos mais variados modos, por esquecimento, por troca de nomes, que, assim como nos sonhos sofrem

uma espécie de deslocamento, de condensação do objeto que passa a ser representado ou capturado pela memória.

A narração, de *A paixão segundo G.H.*, coloca o leitor diante de uma perda da "montagem humana". Essas marcações parecem ainda mais relevantes nos períodos em que a G.H. traz as comparações para com a perda de uma terceira perna que a impediam de caminhar, mas que a faziam reconhecível, estável, localizável, assim como a comparação de estar em posse de uma moeda que é usada em um país outro ao de sua origem, onde o valor desta é desconhecido (LISPECTOR, 2020, p. 9-10). Algo da ordem de uma ultrapassagem para além de uma censura usual, determinando limites de movimento.

Todo o início do texto se remete ao processo de perda daquilo era tido como humano nela[12], que a narradora volta e meia traz à baila. Daí a noção de desilusão toma o sentido literal e positivo da palavra, pois é a perda da ilusão. Sendo esta, no sentido de algo irreal, não autêntico. Com isso vem o reconhecimento do medo que todo esse processo proporciona, visto agora como "medo de não pertencer a um sistema" e a necessidade de caminhar, apenas com as "[...] duas pernas". Necessidade, que requer viver, enquanto adulta, a coragem infantil de "[...] perder-se" (LISPECTOR, 2020, p. 11).

Perdas que se fazem necessárias, para uma reelaboração de valor. Valor do que vem a ser a verdade, por exemplo. O que leva ao questionamento nietzschiano:

> O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias:

[12] Aqui essa consideração do humano se passa em uma relação direta com a busca de um padrão, de uma norma estabelecida, de um conceito que dá realidade à uma ficção.

> as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas. (NIETZSCHE, 2008, p. 36)

O filósofo alemão faz pensar que, se há uma verdade deve haver, também, uma construção desta. Constructos que são amparados por uma formação individual, em determinado meio. Poder-se-ia, nessa mesma lógica, levar em conta aquilo que se passa na administração daquilo que se sucede no campo de um real externo, comum a todos. Pois, da mesma forma, quando se fala em realidade, geralmente tem como ponto de referência algo de um campo que se mostra ordinário, a muitas pessoas. Partindo do senso comum, pode-se dizer mesmo que se trata daquilo que é inegável à nossa percepção e sentidos.

Reconhecer, desconfiar e negar verdades, passa a ser a possibilidade pela qual G.H. se confirma, agora ao ver a latente impotência e indeterminação por uma palavra adequada. Aqui, ainda, se torna incontornável a questão do valor das palavras, que sofrem ação de credibilidade ou depreciação, de acordo com o campo em que são proferidas, inseridas. Mais, além disso, se requer ser ousada, pois diz a narradora que é "preciso coragem para fazer o que vou fazer: dizer. E me arriscar à enorme surpresa que sentirei com a pobreza da coisa dita. Mal direi, e terei que acrescentar: não é isso, não é isso!". Em seguida acrescenta que "é preciso também não ter medo do ridículo, eu sempre preferi o menos ao mais por medo também do ridículo: é que há também o dilaceramento do pudor. Adio a hora de me falar. Por medo?" Sim, mas não apenas por medo, porque conclui aqui sua ideia dizendo que também seria "porque não tenho uma palavra a dizer" (LISPECTOR, 2020, p. 17-18).

Seria oportuno trazer que essa ausência de palavra, colocada por G.H., está relacionada com a dificuldade da verbalização de uma palavra

certa (no sentido de trazer um significado exato), ou da inexistência de um vocábulo que poderia qualificar a narrativa de sua experiência. Nesse impasse a narradora relata que, mesmo não tendo uma palavra a dizer não poderá se calar, caso contrário "a mudez me engolfará para sempre em ondas". Por esse motivo ao mesmo tempo, está à mercê da "palavra e da forma" que "serão a tábua onde boiarei sobre vagalhões de mudez". Assim como não existem palavras, dadas de antemão, há a ausência de um guia que poderia direcionar sua viagem pessoal, o que faz a narrativa ser levado "por um jogo de linguagem, como metáfora", como nos aponta Rivera (2020). E assim, G.H. diz que no "relato de outros viajantes poucos fatos me oferecem a respeito da viagem: todas as informações são terrivelmente incompletas" (LISPECTOR, 2020, p. 18). Se o romance começa com uma procura, o encontro que se dá ao longo da obra faz parte de um fluxo que nunca se finda.

Considerações finais

De forma conclusiva, tem-se ainda, que a escrita pode servir, a partir dos literatos, como importante ferramenta nos mais diversos processos de conhecimento da psique humana[13]. Por conseguinte, proporciona vivências expressas nas formas de vida, a partir de universos íntimos, o que serve como precedente para pesquisas, tanto no que concerne à filosofia, quanto em análises de fundo psicanalítico. Nesse sentido, há uma provocação especialmente para com a estreita relação entre palavra e silêncio. Por este prisma, distingue-se que há uma recorrência na produção de Clarice Lispector no sentido de uma constante procura que extrapola o próprio texto, que se revela em uma tentativa de "fazer palavra" em um campo antes constituído pelo silêncio (HOMEM, 2012, p. 77).

[13] Retomando Freud, ao dizer que "os escritores são aliados valiosos e seu testemunho deve ser altamente considerado, pois sabem coisas do céu e da terra, com as quais nem sonha a nossa filosofia" (FREUD, 2015, p. 16)

Não se trata de uma limitação linguística na expressividade literária, pois, parece haver, na escrita de Lispector, uma compreensão de que é possível sim, uma aproximação daquilo que anseia por ser dito; daquilo que provêm. É com isso que se supõe, uma relação inconsciente que se elabora por intermédio de suas experiências. Tal aproximação se expressa justamente no percurso que leva à acolhida do silêncio como o desconhecido, o inaudito que, por fim, traz à tona uma possibilidade de elaboração discursiva de um conteúdo oculto.

No romance, *A paixão segundo G.H,* por haver uma "inequívoca regressão ao neutro, ao pré-humano, ao ponto minimal" ocorre "uma desfiguração da personagem e do próprio romance" o que tornaria a obra uma "antiodisseia" (ROSENBAUM, 2006). Entretanto, pode-se questionar essa posição, visto que traz uma ideia de retorno, e de um retorno sendo em si outro, estranho a maioria dos olhos que já tinham conhecimento daquele que regressa. Talvez o verdadeiro processo de humanização se realiza, justamente nesse afastamento de uma concepção humana imediatamente localizável. Sem mais as referências visíveis e reconhecíveis, o retorno às antigas estruturas se dá por um novo prisma, por afetos que perduram, mas agora se configuram em um novo panorama. Afinal, antes de tudo, seria necessário dar uma forma estanque àquilo que define o que é o humano.

Na *Odisseia*, de Homero, vemos uma fusão de animalesco, de humano e divino, tal qual em *A paixão segundo G.H.* em que as distâncias entre estas instâncias existem, mas se fundem ao mesmo tempo. Se G.H. se permite tocar "no impuro, no inumano da matéria virginal" fundindo-se com o objeto o que a faz negar seu papel de sujeito distinto, há ao mesmo tempo uma abertura para uma transformação enquanto tal. E, isso não deveria ser levado, de imediato, à "anulação da pessoa subjetiva em nome da pura concretude". Se há uma liberdade gramatical e sintática, é

porque esta se mostra como uma possibilidade de existir, sem, no entanto, ocorrer uma privação de sentidos.

O estar sozinha, de G.H. em sua odisseia, se apresenta na solidão do espaço, em que estava naquele momento, pois, como coloca, ao voltar-se "de chofre para o interior do quarto que, na sua ardência, pelo menos não era povoado". Disso vem sua constatação de que "não tivera enlouquecida ou fora de mim" pois, tudo aquilo advinha como fruto "apenas de uma meditação visual". Visão de algo, de uma forma anterior e descompromissada para com a palavra, porque no "perigo de meditar" que "é o de querer a começar a pensar, e pensar já não é meditar, pensar guia para um objetivo". Em contrapartida, "O menos perigoso é, na meditação, 'ver', o que prescinde de palavras de pensamento". Pois, não se pode chamar de alucinatória a visão ampliada, como pelo dispositivo de um microscópio "mesmo que não se reconheça mais o pequeno objeto que ele monstruosamente engrandeceu" (LISPECTOR, 2020, p. 111).

Ao trazer o romance de Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*, com uma leitura que a aproxima do processo psicanalítico, vivenciado pelo analisando, se torna impossível dizer que tal analisando é inteiramente alheio a uma certa capacidade conceitual freudiana, ou pelo menos, um grau mínimo de um pensar com tais conceitos. Porém, não se deve procurar uma qualificação para um olhar técnico, ou clínico, em sua leitura. Pelo contrário, o que se pretende é dar voz àquele que se submete ao processo psicanalítico, por uma construção de entendimento que não desqualifica a do profissional, mas que pode agregar novos valores.

Desta forma, não se pode trazer aqui aquela visão própria de um analista limitando estados iniciais, resistências ou progressos, pois tudo isso se é percebido o é pela própria pessoa-personagem-analisando, como um objeto que fala, sente e se expressa.

G.H. vivencia em sua caminhada algo próprio de um processo analítico, pois, desde o início anda a procura de uma verbalização adequada, mesmo que de forma insubmissa. Sua narrativa se passa em dar liberdade a delírios, que não a diminuem em sua procura de aproximação de uma linguagem coerente. Mas, como verbalizar coerentemente as incoerências internas de seu ser? Tudo o que consegue é se desnudar, até mesmo de sua máscara de humanidade para encontrar-se primária, anterior à uma qualificação de humana, ou de mulher. O mesmo, se passa no processo psicanalítico, quando se está emaranhado ou pregado a um conjunto de definições sociais, sexuais, religiosas e familiares. O mundo apresentado por G.H. pode ser dito como a imagem de um universo feminino, mas pode muito bem se estender à feminilidade de uma humanidade anterior e interior, própria do humano.

A repetição de palavras e de sensações são amalgamadas, umas às outras, como verdadeira condensação[14], no sentido freudiano. Além dos sonhos, e através de seus delírios, que são ferramentas para se dispor de uma aproximação real de si, sem mais a fixação de uma terceira perna, muito embora isso seja motivo de questionamento. Até onde G.H. consegue dar seus passos de humana? Para isso se arrasta como inseto, como barata para ter movimento, mesmo que por meio de uma metempsicose que parece bizarra. Mas, ela sabe que bizarro é o humano conceitual, aquele que precisa ser explicado por toda uma genealogia. Por baixo de escombros encontra-se não apenas G.H. mas, a verdadeira humanidade soterrada, transformada em fóssil.

[14] De acordo com Freud, em *Interpretação dos sonhos*, fala em uma "extensa condensação de material psicológico" (2019, p. 320) em relação à formação dos sonhos. Da mesma forma, é possível notar o mesmo processo se realizando na narração elaborada por G.H. de sua experiência que faz por meio de pensamentos em "curtos-circuitos, viabilizados pela existência de outras vias de ligações mais profundas" (2019, p. 321)

Referências

BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. Tradução Leyla Perrone-Moisés. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção do pensamento moderno).

COVIELLO, João. **Freud leitor: o inquietante e a realidade psíquica**. In SOUZA, Nei Ricardo de, DURAN, Luiz Fernando (orgs.). **Filosofia, psicanálise & contemporaneidade** [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019 (p. 97-120). Disponível em: https://3c290742-53df-4d6f-b12f-6b135a606bc7.filesusr.com/ugd/48d206_0395c9171e6c48638d4cd770fd585804.pdf. Acesso em 30 de ago. 2021.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar (1914). In:_____. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia: ("O caso Schreber"): artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. O delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen (1907). In:_____. **Obras completas, volume 8**: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2015.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 4**: A interpretação dos sonhos (1900). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. **O infamiliar e outros escritos**. Tradução de Ernani Chaves. 1. ed.; 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2020. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 8)

HANNS, Luiz Alberto. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996

HOMEM, Maria Lucia. **No limiar do silêncio e da letra**: traços da autoria em Clarice Lispector. São Paulo: Boitempo: Edusp, 2012.

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H**. Edición crítica, Benedito Nunes coordenador. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; San José de Costa Rica; Santiago de Chile: ALLCA XX, 1997. (Colección Archivos: 1ª reimp.; 13)

LISPECTOR, Clarice. **A paixão segundo G.H**. Rio de Janeiro: Rocco. 2020.

LOBO, Suely Maria de Paula e Silva. **Espaço e tempo: relações simbolizantes na Gradiva de Jensen**. In Itinerários – Revista de Literatura, n 15/16, 2000. Disponível em: https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/3403/3150. Acesso em 30 de ago. 2021.

NUNES, Benedito. **O drama da linguagem**: uma leitura de Clarice Lispector. São Paulo: Ática, 1995.

NIETZCHE, Friedrich. **Sobre Verdade e Mentira**. Organização e tradução Fernando de Morais Barros. São Paulo: Hedra. 2008.

PINHEIRO, Carlos Eduardo Brefore. **A tragédia do tédio e da repetição em Clarice Lispector**. – 1ª ed. – Curitiba: Appris, 2016.

RIVERA, Tania. **Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte)**. Porto Alegre: Artes & Ecos, 2020.

ROSENBAUM, Yudith. **Metamorfoses do mal: uma leitura de Clarice Lispector**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2006. (Ensaios de Cultura; 17).

VANZAGO, Luca. **Breve história da alma**. Tradução: Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WALDMAN, Berta. **Clarice Lispector**: a paixão segundo C.L. 2. ed. São Paulo: Editora Escuta, 1992.

12

Ernst Haeckel e o raciocínio psicanalítico

Vinícius Armiliato [1]

Nos últimos anos temos nos dedicado a compreender como a ideia de expressão patológica se vincula a um modelo de natureza humana dado. Ou seja, notamos que à ideia de natural vincula-se, consequentemente, o não-natural. Ao se tecer a partir de campos de saber como a filosofia, a psicologia, a medicina, a natureza das coisas - natureza que é entendida no dicionário como "10 *fil* o que compõe a substância do ser; essência" ou ainda como a "6 combinações específicas das qualidades originais, constitucionais ou nativas de um indivíduo, animal ou coisa; caráter inato" -, os desvios à tal natureza tendem a ser lidos, nas ciências do espírito como a psicologia, enquanto aquilo que deve ser evitado. Na psicanálise este debate ganha diferentes contornos, uma vez que as concepções de quadro patológico, de doença, bem como de cura, se fragilizam dentro do dispositivo clínico psicanalítico. A psicanálise faz vislumbrar uma natureza psíquica que tende ao desconforto, à não completude, ao mal-estar e, especialmente, um psiquismo que tende ao retorno a estágios anteriores de seu desenvolvimento. Com relação a este último ponto, a ideia de retorno ao inorgânico, mais conhecida no trabalho de Freud da década de 1920, *Além do princípio do prazer*, aparece muito antes, embora de forma distinta, no *Projeto para uma psicologia*, de 1895, conforme Monzani (1989) explicitou em seu trabalho *Freud: o movimento de um pensamento*. É com

[1] Psicanalista, professor dos cursos de Psicologia da PUCPR e da Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE) *campus* São Bento do Sul - SC; Pós-Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR. Email: vinicius.arm@gmail.com

relação a este ponto, o retorno a estágios anteriores do desenvolvimento, que dedicaremos este capítulo. Sobretudo na concepção de natureza biológica à qual Freud se fiou, proposta nos trabalhos do naturalista alemão Ernst Haeckel.

No que diz respeito à psicanálise freudiana, a ideia de natureza biológica do ser humano é amplamente influenciada pelo evolucionismo darwinista da segunda metade do século XIX. Mostraremos que embora Freud se considere um herdeiro de Darwin, é pela perspectiva de Haeckel, naturalista que se tornou célebre por popularizar as ideias de Darwin na língua alemã, que ele nutre os desenvolvimentos de sua psicanálise. O que mostraremos é que Haeckel apresenta uma expectativa para o curso da história ontogenética e filogenética que, de algum modo, fomenta o entendimento das expressões desviantes enquanto patológicas, uma vez que estas seriam lidas como retornos a fases superadas do desenvolvimento biológico.

***

Situar as apropriações que um campo do saber como a psicanálise faz das ciências da vida, pode ser útil para compreendermos melhor como se dá o processo de construção daquilo que se entende por patológico. A partir da filosofia de Georges Canguilhem e dos trabalhos de Charles Darwin, teve-se a possibilidade de visualizar o comportamento desviante como uma oportunidade tanto para questionar a forma como acreditamos que a vida se organiza, como para propor novas modalidades de existência. Ou seja, olhar o desvio não como patológico. Canguilhem, a partir do conceito de normatividade vital, Darwin, na ideia de variação aleatória na descendência das espécies, a qual pode ser notada como oportunidade de adaptação para o surgimento de uma nova organização natural (espécie).

Vejamos agora como o modelo evolucionário o qual Freud seguiu, não tem relação o conceito *princeps* de Darwin, que é a variação aleatória da descendência e sua seleção natural. Por questões de delimitação, não apresentaremos a leitura que que Freud fez dele e as consequentes implicações desses usos[2], mas sim apresentaremos o modelo de Haeckel para a compreensão do curso da história humana, notadamente através da teoria da recapitulação.

Pressupostos para este capítulo

Trabalhamos aqui com o pressuposto de que é a ideia de natureza humana aquilo que fomenta a construção da noção de patológico. Canguilhem tem uma fala presente em *O normal e o patológico* que nos inspira:

> não há, em tese e *a priori*, diferença ontológica entre uma forma viva perfeita e uma forma viva malograda. Aliás, seria lícito falar de formas malogradas? Que falha pode-se detectar em um ser vivo, *enquanto não se tiver fixado a natureza de suas obrigações como ser vivo?* (CANGUILHEM, 2014, p 4-5. *Grifo nosso*)

A rigidez, portanto, de uma noção de natureza, usualmente estabelecida através de um discurso das ciências, abre campo para a patologia aparecer. O problema não está no patológico a ser corrigido, mas sim na concepção do que seria natural. Se Freud não subscreve a noção darwinista de variação e de desvio às formas anteriores como um processo de produção de singularidade, é ao modelo de Haeckel que ele parece se amparar: uma biologia evolutiva que não valoriza a diferença e que tende a ver o desvio como um retorno a um estágio anterior do desenvolvimento.

[2] Para isso, remetemos o/a leitor/a para nosso trabalho *Um "além" que vem do passado: o evolucionismo e o caráter regressivo e patológico das pulsões* (ARMILIATO; BOCCA, 2020)

Mas antes de analisarmos essa questão em detalhe, gostaríamos de frisar a presença no trabalho de Freud de dois eixos: o clínico e o teórico. Enquanto a clínica psicanalítica talvez seja uma das mais importantes contribuições de Freud para acolher a singularidade das existências e reconhecer a possibilidade das mais diversas produções humanas, produções criativas a partir de associações livres, sínteses psíquicas, arranjos afetivos, etc., sua teoria, enquanto formalização da experiência, demanda certa generalização - logo, o oposto do que sua clínica se pretende. Uma lei, ou um princípio teórico, tem que ser passível de ser aplicado a um grupo de indivíduos e, desse modo, Freud acaba por estabelecer uma teoria do particular, uma teoria capaz de reconhecer a singularidade dos fenômenos clínicos (psíquicos) e culturais. O eixo que analisaremos aqui diz respeito à teoria evolucionista que impactou em suas elaborações teóricas e não clínicas. Serão três os pressupostos que orientarão nossa leitura:

1) A biologia evolutiva à qual Freud se fidelizou exerceu uma influência em sua teoria muito maior do que se costuma atribuir[3];

2) Essa influência condicionou um entendimento estrutural específico de natureza humana: uma natureza que tende a repetir sua história filogenética em coexistências e emergências do passado no presente, as quais se explicitam especialmente nos quadros patológicos e na organização da cultura[4];

3) Apesar da clínica psicanalítica favorecer a expressão da singularidade dos indivíduos, elementos normativos e universalizantes baseados no modelo de natureza humana de Freud, irrompem na apresentação de casos clínicos devido a pressupostos fornecidos pelo evolucionismo ao qual

[3] Sobre esse ponto, nos baseamos no trabalho de Ferretti (2014)

[4] Aqui, Gould (1977) e Winograd (2013)

Freud se fidelizou: a biologia evolutiva justificou pressuposições morais de Freud quanto às manifestações humanas de toda ordem[5].

O lugar do evolucionismo em Freud

Iniciemos abordando a filogênese. Esta refere-se à história evolutiva da espécie humana, todo o passado acumulado de nossos ancestrais, que de alguma forma condicionou a forma como nos apresentamos no presente. Nossa existência, nossos hábitos, nossos vícios, nossas tendências, são herdeiras de existências, hábitos, vícios, tendências, daqueles que vieram antes de nós.

Lembremos que a fragilização da noção de espécie e variedade que Darwin propôs em *A origem das espécies*, mostrando a dificuldade em definir o que é uma espécie animal, foi fundamental para entender a variedade das formas vivas. A história da transformação dos seres, intuída a partir do presente, se deu, segundo Balan, fora da perspectivação idealista das formas animais. Para o Bernard Balan, Darwin propôs um sistema que "se engajou desde muito tempo na construção de um edifício científico que conduziu à percepção do reino animal como produto de um devir" (BALAN, 1978, p. 12).

Ocorreu a partir de Darwin a inserção de uma perspectiva histórica para o entendimento do organismo biológico, a qual permitiu compreender que para além da existência ontogenética, acontecimentos ocorridos em um tempo anterior ao nascimento do ser, de alguma maneira condicionam sua existência no presente. Efeitos dessa história seriam vistos nos órgãos rudimentares ou sem utilidade[6], nas semelhanças e divergências

[5] Sobre esse ponto, publicamos no primeiro volume dessa coletânea um capítulo com uma análise do *Caso Dora* (ARMILIATO, 2019).

[6] Darwin considerou que "um órgão rudimentar, em indivíduos adultos, permanece no estado embrionário" (2010, p. 512). Em seguida, apontou que "Os órgãos rudimentares podem ser comparados com as letras mortas conservadas na grafia de algumas palavras e que não são pronunciadas na fala, servindo apenas como uma chave para o descobrimento de sua origem" (DARWIN, 2010, p. 514).

que os animais têm entre si (o que dificultou a distinção entre espécies e variedades), nos comportamentos instintuais que os animais partilham.

Enrst Mayr indicou que os resultados dos desenvolvimentos da biologia a partir de Darwin fazem estabelecer pesquisas filogenéticas, dado que "todo organismo, seja ele um indivíduo ou uma espécie é o produto de uma longa história, história que remonta a mais de três mil milhões de anos" (MAYR, 1998, p. 89). Outro autor, Goudge, indicou que a partir de Darwin as ciências da vida começaram a construir explicações históricas, as quais "têm sua fundamentação no fato de que os organismos são literalmente criaturas históricas. A história é construída neles" (GOUDGE, 1961, p. 62).

No entanto, na literatura de comentário da psicanálise, nota-se desconforto por parte dos autores quando se referem à biologia evolutiva de Freud. Por quê? Porque Freud praticamente ignora a seleção natural, a variação, a ideia de luta pela existência propagada na época, e acredita muito mais na herança de caracteres adquiridos e na teoria da recapitulação, segundo a qual, a ontogênese recapitula de forma abreviada a filogênese.

Ernst Jones, o biógrafo autorizado por Freud, relatou ver nos escritos evolucionistas de Freud "[...] um desconcertante problema no estudo do desenvolvimento das ideias de Freud, e, também, no da sua personalidade" (1987, p. 442). Existem mais duas passagens de Jones que ilustram esse desconforto:

> Descobri até que ponto era inamovível essa questão durante uma conversa que tive com ele, no último ano de sua vida, sobre uma frase que eu desejava que alterasse no livro sobre Moisés, na qual ele expressava a concepção lamarckiana em termos universais. Eu lhe disse que, naturalmente, ele tinha o direito de sustentar qualquer opinião que quisesse em seu próprio campo da psicologia, mesmo que fosse contra todos os princípios biológicos, mas lhe pedi que

> omitisse a passagem onde a aplicava a todo o campo da evolução biológica, já que nenhum biólogo responsável a considerava mais defensável. Tudo o que ele disse é que estavam todos errados e que a passagem devia ficar. (JONES, 1989, 311-2)

Em outro trecho, Jones, demonstrando certa estupefação, apresentou que as principais teses do autor de *A origem das espécies*, notadamente os princípios de seleção natural e a consequente importância da variação, não eram frequentados por Freud. Conforme escreveu:

> Eu procurei em seus escritos, em sua correspondência e em minhas notas relativas às nossas conversas, alusões ao darwinismo, mas sem grande sucesso, se bem que elas poderiam tranquilamente encontrar lugar nos escritos relativos ao desenvolvimento mais remoto do homem; eu me refiro naturalmente à doutrina da evolução através da seleção natural. Um estrangeiro poderia quase crer que Freud não conhecia essa doutrina, o que está certamente fora de questão. (JONES, 1988, v.3, p. 352)

Em contrapartida, uma das falas mais famosas de Freud em relação à psicanálise e o evolucionismo se refere à revolução que o pensamento darwiniano causou na história da humanidade:

> No curso dos séculos a ciência chocou a autoestima da humanidade ao menos três vezes. A primeira com Copérnico, quando mostrou que a Terra não está no centro do universo e, a segunda, foi infligida à Humanidade pela investigação biológica, a qual reduziu à mais mínima expressão as pretensões do homem a um posto privilegiado na ordem da criação, estabelecendo sua ascendência zoológica e demonstrando a indestrutibilidade de sua natureza zoológica. Essa última transmutação de valores foi levada a cabo em nossos dias sob a influência dos trabalhos de Charles Darwin, Wallace e seus predecessores, e apesar da feroz oposição da opinião contemporânea. (FREUD, 1916-7, p. 2300)

A psicanálise viria em seguida, aportando "uma terceira e mais grave mortificação quando o propósito da pesquisa psicológica moderna consiste em demonstrar ao *eu* que este nem sequer é senhor de sua própria casa" (FREUD, 1916-7, p. 2300). Esse tipo de comparação, como mostrou Assoun (1981), tratava-se de uma prática impulsionada pela efervescente biologia evolucionária da segunda metade do século XIX. Com a associação do nome de Darwin à ideia de revolução na concepção de mundo e consequentemente no meio científico, a sequência Copérnico-Darwin tornou-se comum, e foi apresentada em diferentes trabalhos, por exemplo, nos de Ernst Haeckel. Segundo Assoun, elas aparecem em História da criação dos seres organizados a partir das leis naturais, de 1868, Monismo, profissão de fé de um naturalista, publicada a partir de um discurso proferido em 1892 e em 1899 em Enigmas do universo:

> [...] dois erros fundamentais estão contidos nessa hipótese. Primeiramente, o erro geocêntrico, que faz da Terra o centro do mundo entorno da qual gira o sol, a lua e as estrelas; na sequência o erro antropocêntrico, que considera o homem o objetivo supremo e desejado da Criação terrestre, o ser para quem todo o resto da natureza foi criada. Esses dois erros foram aniquilados, o primeiro pela teoria copernicana do sistema solar, no começo do século XVI; o segundo pela teoria genealógica de Lamarck, no começo do século XIX. (HAECKEL, 1877, p. 36)

Tal apropriação de Darwin por Freud parece se assemelhar mais a uma divulgação, uma propaganda, do que à interferência conceitual do evolucionismo no conjunto de operações conceituais e, sobretudo, no modo de circunscrição de fenômenos clínicos. Lembremos que estamos falando da nosografia como um modo de circunscrição de fenômenos. Os corpos que não se comportam como o esperado são enquadrados em um esquema taxonômico como o da botânica. Freud não chega a fazer uma taxonomia tão elaborada como na psiquiatria contemporânea. Freud

acaba por reconhecer estruturas psíquicas que respondem de maneiras diferentes a determinadas restrições do meio. Mas, a interferência da biologia evolutiva está na escala valorativa dessas estruturas, que responderão a uma expectativa de evolução, de caminho evolutivo, de percurso da filogênese interferindo na ontogênese.

Segundo Benhäim (2007), Freud considerou do evolucionismo seu valor heurístico para o trabalho clínico:

> Nós podemos concebê-la [a biologia evolutiva em Freud] como ficção ou metáfora que nos ajuda a pensar as ligações do sujeito com seus ancestrais, pensar o que, destes últimos, sobrevive em nós e pesa sobre nossa vida, o que deles não se chega a elaborar mas que deles nos foi transmitido; é isso com o que seguidamente nós nos debatemos, o ser vivo como alguma coisa estranha ou estrangeira que nos assombra, mas que nós não chegamos a compreender e ainda menos, a elaborar. (BENHAÏM, 2007, p. 21-2)

Para o autor, Freud visualizou na história, via ótica evolucionista, uma confirmação daquilo que cotidianamente vivenciava na clínica das neuroses, aplicando o arcabouço conceitual evolucionário enquanto uma heurística. Disso podemos entender que as hipóteses do parricídio, da horda primitiva, assim como dos princípios da recapitulação, poderiam ser utilizadas por Freud como ferramentas conceituais que permitiriam o avanço de sua pesquisa[7].

Freud pôde visualizar no evolucionismo um amálgama profícuo para o desenvolvimento de suas ideias, cujo modelo poderia ser entendido como

7 Como Loparic (2003) e Fulgêncio (2006) mostraram, a heurística na psicanálise de Freud trata-se de um princípio metodológico que partiu de Kant e foi representado, no final do século XIX por Ernest Mach, o qual parece ter influenciado o modelo teórico de Freud (FULGÊNCIO, 2006, p. 205). Segundo o autor, as analogias "[...] servem tanto como uma maneira de fornecer conteúdos intuitivos (sensíveis) para melhor aprender determinado processo, fenômeno e dinâmica entre fenômenos, quanto como um esquema para descobrir relações ou elementos até então não conhecidos; um guia para procurar ambos os aspectos considerando que o homem, no que se refere à sua psicologia, deve ser tomado como um objeto tal como qualquer outro objeto da natureza" (FULGÊNCIO, 2006, p. 205).

uma condição de possibilidade para seus desenvolvimentos teóricos. Poderia assim apoiar-se no princípio de uma linha de continuidade entre o passado e o presente, próprio das noções evolucionárias de então, e consequentemente estabelecer uma relação causal entre algumas manifestações observadas na clínica, na cultura e na vida cotidiana, com o pretérito da espécie humana. Vejamos agora a ideia de recapitulação mais detalhadamente

A recapitulação haeckeliana

Em 5 de novembro de 1897, Freud escreveu a Fliess sua constatação do crescente interesse científico pela psicologia da criança, relatando que acabara de receber um livro desta vaga, de James Mark Baldwin (FREUD, 1950, p. 3587). O livro em questão era *Mental Development in the Child and the Race*[8], publicado em 1895 e traduzido para o alemão em 1898. Conforme a nota do editor da correspondência de Freud a Fliess, este trabalho está de acordo com Freud em múltiplos aspectos, notadamente quanto à relação entre ontogenia e filogenia.

De fato, na obra em questão é notável como Baldwin indica a necessidade de se incorporar os achados e modelos recentes das teorias biológicas evolucionistas. Baldwin as utiliza para observar o processo de desenvolvimento da criança, reiterando que a observação desta permite verificar elementos que nos adultos já não estão presentes, embora os tenham constituído. Para ele, a noção de desenvolvimento trata-se de

> Um processo de involução bem como de evolução, e elementos vêm a se ocultar sob formas desenvolvidas de complexidade. Existem princípios na consciência do adulto os quais não aparecem na consciência da criança, logo, a consciência do adulto deve, na medida do possível, ser interpretada pelos princípios presentes na consciência da criança. (BALDWIN, 1906, p. 3)

8 Desenvolvimento mental na criança e na raça, em tradução livre.

Baldwin destaca as séries ontogenética e filogenética observadas na biologia. Por exemplo, "Enquanto embrião o indivíduo passa através de estágios que representam morfologicamente, até certo ponto, os estágios efetivamente encontrados na série ancestral animal". Para ele, tal série é também correspondente ao desenvolvimento humano: "nós encontramos esse crescimento paralelo em características importantes do desenvolvimento mental do infante humano" (BALDWIN, 1906, p. 15)[9].

Recorremos à obra de Baldwin para ilustrar que elementos semelhantes são visíveis nos textos de Freud atinentes às aproximações entre os tempos ontogenético e filogenético ou, quando a ontogênese expressa elementos relativos a etapas da história da espécie, a filogênese. No entanto, a origem dessas ideias no pensamento de Freud vem especialmente pela via da obra de Haeckel.

Nos escritos freudianos, as expressões patológicas, por exemplo, são seguidamente notadas em um trânsito entre esses dois tempos, exprimindo-se em movimentos regressivos, em interrupções e superações de etapas ou mesmo em concomitâncias entre estas. O trânsito entre esses dois tempos também aparece relacionado ao desenvolvimento cultural. Por exemplo, na relação entre organizações psíquicas de distintos grupos humanos e idades da vida, especialmente quando Freud subscreve similaridades indicadas pela literatura evolucionista entre a criança, o selvagem e o neurótico. Trata-se de um postulado fundamental para os argumentos de *Totem e tabu*, onde Freud considerou que "[...] a vida psíquica destes povos [selvagens] adquire para nós um interesse particular quando vemos nela uma fase anterior, bem conservada, de nosso próprio desenvolvimento" (FREUD, 1913a, p. 1747). Em seguida, estende este pressuposto

9 Baldwin dedica um capítulo de seu livro para abordar a teoria da recapitulação, sua importância para abordar o desenvolvimento da infância, assim como suas limitações. (BALDWIN, 1906, pp. 19-33).

evolucionista ao temor ao incesto, o qual caracteriza traços do psiquismo infantil encontrados no neurótico, especialmente por este "[...] não ter conseguido libertar-se das condições infantis da psicossexualidade, ou seja, por ter voltado a elas (detenção do desenvolvimento ou regressão)" (FREUD, 1913a, p. 1758). Em outra obra da mesma época, quando abordou *O interesse da psicanálise para a história evolutiva*, enunciou que "A psicanálise se viu obrigada a deduzir a vida anímica do adulto a partir da criança, dando assim razão à afirmação de que a criança é o pai do homem" (FREUD, 1913b, p. 1862). Um último exemplo, quando explorou essa relação em *Uma dificuldade em psicanálise*. Se "No curso de sua evolução cultural, o homem se considerou soberano de todos os seres que povoavam a Terra", rompendo suas ligações com o mundo animal, podemos ver a resiliência de tal exaltação de si próprio. Pelo fato de que:

> Ainda permaneça distante da criança pequena, como do primitivo e do homem primordial [...] No estágio do totemismo, o primitivo não considerava depreciador compreender sua estirpe como descendente de um antepassado animal. O mito, que integra os resíduos daquela antiga maneira de pensar, adota para os deuses figura de animais, e a arte primitiva cria deuses com cabeça de animal. A criança não sente diferença alguma entre seu próprio ser e o do animal. (FREUD, 1917, p. 2434)

Semelhantemente, em análises voltadas à cultura vemos como os movimentos de massa podem igualmente ser entendidos como a atualização de um ato ocorrido na história pretérita da humanidade. Em *Psicologia das massas e análise do eu*, por exemplo, Freud afirmou que:

> A massa se apresenta a nós, pois, como uma ressurreição da horda primitiva. Assim como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, também toda massa humana pode reconstruir a horda primitiva. Teremos, assim, que deduzir, que a psicologia coletiva é a psicologia humana mais antiga. (FREUD, 1921, p. 2596)

Contudo, em que campo e de que forma a biologia evolucionária endossou esses pressupostos?

Origens da recapitulação

A ideia de que a ontogenia é uma recapitulação abreviada da filogenia tem suas bases estabelecidas por um debate que começara a se apresentar na metade do século XVIII[10]. Como veremos agora, estas relações que Freud estabeleceu foram gestadas a partir da embriologia e vinculadas por Haeckel às teorias transformistas. Vejamos seus pressupostos.

Conforme Jacob indicou, o avanço tecnológico das ferramentas de observação permitiu mudanças na perspectiva sobre os organismos, estabelecendo novos modos de olhar para o fenômeno da vida. Nesse sentido, desde o século XVIII, o interesse em correlações entre as formas embrionárias e seus respectivos indivíduos adultos emergia a partir de observações realizadas no recém-criado microscópio, da semelhança entre embriões de distintas espécies (JACOB, 1970, p. 78).

Para Canguilhem, alguns textos de Caspar Fridrich Wolf (1734-1794) publicados a partir de 1759 foram o berço das "condições lógicas de elaboração de conceitos darwinianos e pós-darwinianos de descendência, ou seja, de transformismo e de evolução, ou seja, de néo-formação sucessiva na ordem da ontogênese e da filogênese" (CANGUILHEM, 1985, p. 6). Wolff teria sido o primeiro que, ao observar no microscópio o desenvolvimento do embrião da galinha e verificar a formação sucessiva do sistema nervoso, dos vasos sanguíneos, das primeiras formações dos órgãos, indicou uma alternativa às teorias preformacionistas de então.

10 Embora ainda não se possa considerar enquanto recapitulação, o paralelo entre a história das espécies e a história do indivíduo não surgiu primeiramente no século XIX. Segundo Gould, "Aristóteles defendeu uma relação análoga entre o desenvolvimento do ser humano e a história orgânica. A noção de um paralelo entre estágios da ontogenia e sequências de adultos [...] foi ubíqua na teoria biológica" (1977, p. 7), concluiu.

Estas pressupunham o embrião enquanto uma miniatura do indivíduo adulto, de modo que durante seu crescimento gradualmente se tornariam visíveis as estruturas que já estariam presentes no ovo[11]. A partir dos trabalhos de Wolf, foi possível verificar que a estrutura primeira de um ser vivo "pouco a pouco se organiza a partir de uma série de dobras, inchaços, edemas, por toda uma sequência, no tempo e no espaço, de operações mecânicas" (JACOB, 1970, p. 78). Ou seja, seu trabalho mostrava evidências contrárias às teorias preformacionistas. Para Wolff, a formação de um indivíduo adulto não é o resultado do crescimento de um ser pré-formado, uma vez que suas pesquisas demonstraram que "o desenvolvimento se opera pela *substituição* de um elemento B por um elemento A. Ocorre que B não poderia estar lá desde o início, pois A ocupava seu lugar que para o ocupar, era preciso que esse último desaparecesse" (CANGUILHEM, 1985, p. 7. *Grifo do autor*).

Já os trabalhos de J.-F. Meckel (1781-1833)[12], começaram, segundo Canguilhem, a chamar à atenção uma unidade no plano de composição dos embriões de diferentes espécies, insistindo "sobre a existência de um tipo de correspondência bem observável entre a *série animal* e o desenvolvimento embrionário" (CANGUILHEM, 1985, p. 11. *Grifo nosso*). "Série animal" é uma palavra importante aqui. Para Canguilhem, ao se colocar o homem no topo da série animal, "o desenvolvimento do embrião humano,

11 Segundo Christiane Frémont, Charles Bonnet (1720-1793) pode ser considerado um dos mais importantes preformacionistas. Esse teria sugerido a pré-formação dos indivíduos na determinação de uma continuidade evolutiva ascendente rumo à perfeição, de modo que já estariam estabelecidas em seu gérmen. Segundo a autora, "ao longo de sucessivas gerações, a espécie se reproduz aperfeiçoando-se: há a evolução das espécies vegetais e animais [...] não no sentido darwiniano de uma transformação progressiva a partir de um tronco comum, mas no interior de cada espécie" (2003, p. 448-9).

12 Meckel foi um anatomista germânico que abriu o campo para o desenvolvimento da teoria da recapitulação a partir de seus estudos em teratologia, notadamente a partir do estudo de embriões. Segundo Clark, "Meckel documentou o desenvolvimento embriológico dos mamíferos através de uma sequência ordenada de formas remanescentes de espécies inferiores na escala filogenética. Malformações, ele considerou, resultam invariavelmente de derivações da sequência do desenvolvimento normal, em algum momento no processo de procriação e desenvolvimento. O desvio pode ocorrer antes, durante, ou depois da concepção e pode afetar todo o organismo ou alguma parte dele" (CLARK, 1969, pp. 316-7).

até sua maturidade perfeita, reencontra sucessivamente a totalidade das espécies animais acabadas, das mais baixas às mais elevadas" (1985, p. 11). Em seu *Traité d'anatomie comparative*[13], Meckel declarou que "o animal superior em sua indiferente evolução, percorreu essencialmente os graus orgânicos permanentes que são inferiores a ele" (MECKEL, apud CANGUILHEM, 1985, p. 11)[14].

Canguilhem (1985, p. 12) conclui também que a embriologia teria favorecido a ideia de que os animais superiores, como os seres humanos, de algum modo superaram o que seriam formas adultas de outras espécies. É nesse âmbito que o campo de estudo das monstruosidades aberto por Meckel contribuiu para revelar que estas estão ligadas ao estado acabado de algumas espécies animais. Um ser anormal, portanto, seria "um ser que não impulsionou seu desenvolvimento até seu termo. Sua evolução embrionária parou no caminho por uma série de obstáculos que a 'força formadora' encontrou (CANGUILHEM 1985, p. 12). Nesse âmbito, segundo Canguilhem, a embriologia permitiu considerar que um ser anormal seria um ser normal atrasado.

Ora, ao fornecer critérios qualificativos para as conformações malogradas dos seres vivos, os estudos da embriologia permitiriam, por extensão, estabelecer uma norma da vida e assim fortalecer um entendimento específico de natureza humana. Os estudos evolucionários,

13 *Tratado de anatomia comparada*, em tradução livre.

14 Este entendimento oriundo da embriologia também serviu como *a priori* para as leis dos três estados da humanidade de Auguste Comte. Canguilhem considerou que a história da humanidade em Comte é entendida como o resultado de disposições naturais do homem "*pela sua própria natureza* que o espírito humano emprega sucessivamente três maneiras de filosofar" (CANGUILHEM, 1985, p. 23. *Grifo do autor*). Bocca (2016) observa como a lei dos três estados de Comte, enquanto fio condutor evolutivo do indivíduo e da espécie se assemelha com o recurso evolucionista utilizado por Freud nas relações filogênese-ontogênese. O autor lembra como no capítulo *Animismo, magia e onipotência do pensamento*, de *Totem e tabu*, Freud aplicou as teses de Comte à sua perspectiva filogenética "particularmente com o propósito de indicar a relação que pleiteava entre o desenvolvimento libidinal dos homens e as sucessivas concepções de mundo por eles elaboradas em sua evolução. Com esse propósito, por exemplo, digamos sumariamente, associou o animismo ao nacisismo, a fase teológica à escolha objetal e a científica à escolha de objetos na realidade exterior" (BOCCA, 2016). Adiante, no capítulo 4, dedicaremos maior tempo a esses aspectos de *Totem e tabu*, na relação com a perspectiva evolucionista de Freud.

entendidos como revolucionários, lançaram mão de tais argumentos da embriologia para também fundamentar o princípio de uma origem comum dos indivíduos, bem como das modificações que estes sofreram ao longo das eras, cujas etapas podem ser acompanhadas na análise dos embriões[15].

Ao ser o primeiro, segundo Mayr (1998, p. 91), a insistir que a biologia se trata de uma ciência histórica, Haeckel assertou que a variabilidade de espécies animais só foi possível graças à ação de leis de especialização e de *aperfeiçoamento* inerentes aos seres vivos. Graças a um tempo de dimensões escalares, tais leis fizeram resultar as espécies animais nas formas como se conhece hoje. Vejamos especificamente o papel que Haeckel exerceu na divulgação dessas teses.

Ernst Haeckel

Cumpre notar que Haeckel ocupou, na avaliação de Freud, um lugar bastante importante enquanto representante do evolucionismo. Em uma carta de 20 de dezembro de 1874, com então 18 anos, Freud demandou ao amigo Eduard Silberstein quais seriam seus interesses científicos para que assim pudesse enviar a ele um livro como presente de ano novo. Nessa carta o questiona: "Mas qual livro? Confesso que se você se interessa pela *darwiniana*, eu te enviaria o livro de Haeckel" (BOEHLICH; FREUD, 1990, p. 118). Ao mesmo amigo a referência a Haeckel apareceu 22 anos depois,

[15] Darwin viu nos estudos da embriologia uma significativa importância para a confirmação de sua teoria. Conforme indicou no capítulo 14 de *A origem das espécies*: "O embrião é o animal em sua condição menos modificada; assim, é nesse estágio que melhor se revela a estrutura dos antepassados. [...] A similaridade na estrutura embrionária nos mostra a descendência comum, e isso por mais que a estrutura do adulto tenha se modificado, dificultando tal constatação [...] Como o estágio embrionário de cada espécie e de cada grupo de espécies nos mostra parcialmente a estrutura de seus ancestrais mais antigos e menos modificados, percebemos por que as formas de vida antigas e extintas assemelham-se com os embriões de seus descendentes, isto é, nossas espécies atuais [...] A embriologia aumenta muito de interesse quando vemos o embrião como sendo um retrato um pouco apagado de um ascendente comum de todos os representantes de cada grande classe de animais". (2010, p. 508). Todavia, apesar de ter indicado a embriologia como um apoio para seu argumento de que as espécies descendem de antepassados comuns, variando ao longo do tempo, lamentou em sua *Autobiografia* como ela não foi, como gostaria, suficientemente considerada por seus leitores.

em 07 de maio de 1895, referente a uma conferência que assistiu sobre as "três idades da mente humana". Nela, o conferencista teria culminado, relatou Freud, "em uma glorificação das modernas ciências naturais e de nossos santos contemporâneos, como Darwin, Haeckel, etc." (CAPARRÓS, 1997, p. 185).

Já a outro amigo de juventude, Emil Fluss, Freud foi mais enfático quanto ao lugar que Haeckel ocupava entre os naturalistas. Em uma carta do dia 6 de março de 1874, contou como Carl Brühl, professor de anatomia que proferia conferências de divulgação científica[16], havia, no último ano, mudado de opinião quanto a aspectos do evolucionismo:

> Ele diz do darwinismo, que defendeu no ano passado em uma série de conferências, que ele não faz o naturalista progredir em sua compreensão da natureza (!), o que nem mesmo qualquer adversário feroz do darwinismo jamais declarou. (BOEHLICH; FREUD, 1990, p. 246)

Freud se revoltou com o fato de Brühl mostrar Haeckel como um darwinista loquaz da universidade de Iena. Pelo contrário, pensava Freud, "Haeckel, pesquisador mais jovem, mais feliz e mais entusiasta, repugna essencialmente esse professor mais velho, que se manteve pouco famoso e cético" (BOEHLICH; FREUD, 1990, p. 246).

A "santidade" de Haeckel à qual Freud se referiu na carta a Silberstein ou seu "entusiasmo" conforme relatou a Fluss, nos parecem de fato justificados, dado que sua atuação na divulgação do darwinismo em língua alemã era reconhecida nos círculos do próprio Darwin. Em uma correspondência enviada a este último, Thomas Huxley, colaborador de Darwin, transcreveu um trecho da carta que recebeu de Haeckel, quem considerara

16 Lembremos que em sua *Autobiografia*, Freud relata que foram as conferências de Carl Brühl que o inspiraram na escolha pela medicina (FREUD, 1925/1981, p. 2762).

"um dos mais habilidosos zoólogos jovens da Alemanha" (HUXLEY, 1865). Nela Haeckel afirmava que:

> A teoria darwiniana da criação e do desenvolvimento, a qual é o objeto de meus trabalhos científicos, imensamente ganhou terreno na Alemanha (onde inicialmente era tão mal-entendida) durante os últimos dois anos - e eu considero sem dúvida, que em pouco tempo será vitoriosa em toda a parte. (HAECKEL apud HUXLEY, 1865)

Nosso interesse por Haeckel, nesse momento, reside notadamente em mostrar seu papel na proposição dos termos ontogenia e filogenia, a fim de separar dois campos distintos no estudo da história do desenvolvimento dos seres vivos, e também por suas ideias aparecerem amplamente no texto de Freud, embora não o tenha citado em suas publicações.

Quando Freud entrou na faculdade de medicina, em 1873, as conferências científicas de Haeckel intituladas *História natural da criação ou doutrina científica da evolução*, estavam em sua quarta edição. Nela vemos como Haeckel propõe dividir o estudo da história dos seres vivos entre ontogenia e filogenia. Para ele, dever-se-ia atribuir um campo de estudos dedicado à história do indivíduo, a ontogenia, e outro à história de sua espécie, a filogenia, dado que o termo em alemão, *entwicklungsgeschichte*, era indiferente a esses dois aspectos temporais da história do desenvolvimento dos seres. Com a proposição de uma separação entre o estudo da história do indivíduo e o estudo da história da espécie, Haeckel estabeleceu a lei biogenética fundamental, da qual provém a máxima "a ontogenia é uma recapitulação abreviada da filogenia".

Ao se abordar a história da evolução de modo indiferenciado, apenas uma parte do que se pode entender pela evolução dos indivíduos organizados vem à tona, a qual, segundo ele, é a ontogenia. Para além desta, haveria a história da evolução das espécies, a filogenia, que faz ver como

os grupos animais passaram por etapas sucessivas de transformações morfológicas ao longo dos tempos:

> O grupo dos vertebrados, por exemplo, passou pela classe dos peixes, pela dos anfíbios, dos répteis, pela classe dos pássaros e dos mamíferos, e cada uma dessas classes passou também por uma série de espécies variadas. Não obstante, tal história da evolução paleontológica dos organismos, que podemos chamar história das famílias orgânicas, ou filogenia, se liga de modo mais importante e mais remarcável com outra aba da história da evolução orgânica, a que se ocupa do indivíduo, a ontogenia. A última é estritamente paralela à primeira. Em resumo, a história da evolução individual, ou a ontogenia, é uma repetição abreviada, rápida, uma recapitulação da história evolutiva, paleontológica, ou da filogenia, conforme às leis da hereditariedade e da adaptação ao meio. (HAECKEL, 1877, p. 10)

Vemos nessa passagem como Haeckel recusou a história dos seres como contingentes. No entanto, apoiando-se em Darwin, evidenciou aspectos específicos de suas próprias concepções evolutivas. Ou seja, a teoria da recapitulação, ou "lei biogenética fundamental" figura em Haeckel como uma prova de uma espécie de progresso dos seres em direção às formas mais organizadas e complexas. Para Gayon (1993), ao abordar o tempo filogenético implicado na ontogenia:

> A intenção de Haeckel era, além disso, convencer que a teoria darwiniana da modificação das espécies era uma teoria da "evolução" (ou "desenvolvimento") individual. [...] se o conceito de recapitulação se revelou crucial para "a teoria darwiniana da evolução", esta asserção não tem todo o rigor e sentido que não para a versão dada por Haeckel. (GAYON, 1993, p. 80)

Segundo Gayon, a palavra recapitulação não aparece em nenhuma passagem de *A origem das espécies*, enquanto que o termo filogenia (e não ontogenia) aparece nas últimas duas edições dela, com referência direta a

Haeckel. O mesmo pode se dizer do termo “evolução”. Ele aparece em um remanejamento da conclusão da última edição da *A origem das espécies*. (GAYON, 1993, p. 79).

Desta forma, em Haeckel encontramos uma leitura bastante particular do evolucionismo de Darwin. Ao popularizar as ideias deste último, inseriu suas próprias perspectivas evolucionárias as quais apresentam como fundamental o postulado da recapitulação. Além disso, na popularização que fez de Darwin, percebe-se a tentativa de demonstrar que a evolução está orientada para a perfeição, complexidade e superioridade da espécie humana.

É possível, desse modo, visualizar como Haeckel utilizou os pressupostos de Darwin para justificar certo progresso na história dos seres: "esta lei do progresso, visível em toda a parte, na história dos povos, bem como na dos animais e plantas, é também iluminada em suas origens pela doutrina genealógica (HAECKEL, 1877, p. 25). Refutando em seguida a ideia de um criador, atribuiu o progresso às próprias leis da natureza: "vocês não verão mais na natureza a obra artificial e premeditada de um criador realizando um plano, mas o efeito fatal de causas eficientes, residente na constituição química da matéria e em suas propriedades físicas" (HAECKEL, 1877, p. 25)[17].

17 Haeckel, mais adiante, demonstrou estar convencido das "leis do aperfeiçoamento e da diferenciação dependendo unicamente de causas mecânicas" (1877, p. 251). Além disso, argumentou que a existência de órgãos rudimentares como prova do fenômeno evolutivo, assinalando a existência desses órgãos como "testemunha bastante fortemente a favor da concepção de mundo monista ou mecânica" (1877, p. 258). Esta posição se fortaleceu nos anos seguintes, no entanto, Haeckel passou a propor a criação de uma religião monista. Em *Monismo, Profissão de fé de um naturalista,* argumentou que "Seria fortemente desejável que as preciosas tentativas de aproximação entre a consideração positiva da natureza e a especulação, entre o realismo e o idealismo, fossem melhor apreciadas e mais encorajadas, pois é somente pela sua união natural que nós poderemos nos aproximar do objetivo supremo de nossa atividade intelectual, a fusão da religião e da ciência no Monismo" (HAECKEL, 1897, p. 10). As perspectivas de uma linha evolutiva, conforme os três estágios de Comte, pode ser reconhecida no texto, cujo fim evolutivo seria o monismo: "*cada grande progresso na profunda consciência comporta um distanciamento do dualismo tradicional, ou do pluralismo, e uma aproximçaão do monismo*" (HAECKEL, 1897, p. 15. *Grifo Haeckel*). Ainda, ao final, Haeckel disse observar o Deus do monismo na seguinte profissão de fé: "Queira Deus, espírito do Bem, do Belo e da Verdade!" (HAECKEL, 1897, p. 37).

Assim, diferentemente de outros animais, o homem tem uma capacidade de transformação sem limites, biologicamente determinada:

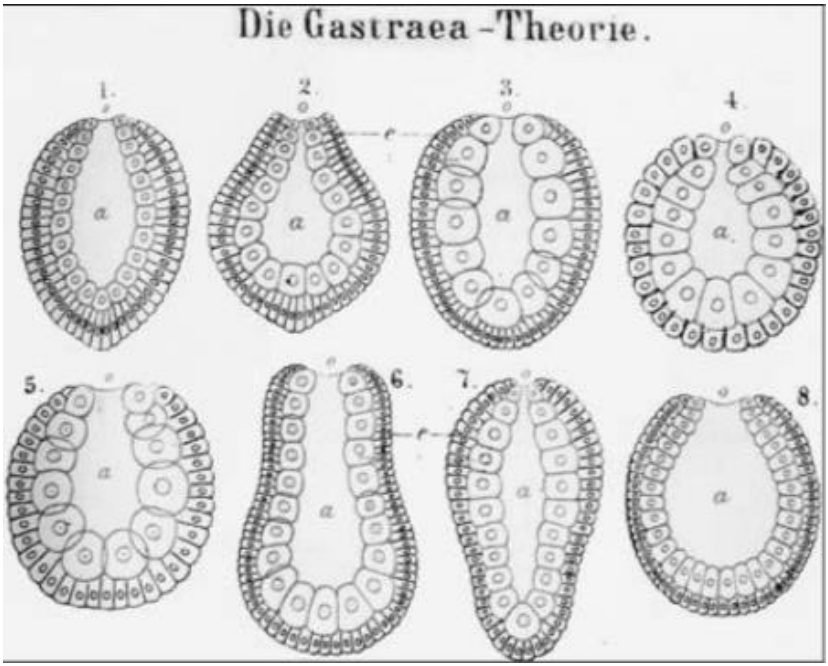
> É absolutamente impossível fixar ao saber humano um limite, que o homem não possa chegar a atingir no curso de seu desenvolvimento intelectual. Uma perspectiva indefinida de adaptação se abre então ao aperfeiçoamento futuro do espírito humano. (HAECKEL, 1877, p. 222)

Em sua obra, a teoria evolucionista confirma um aperfeiçoamento da espécie humana, notadamente no campo intelectual. A premissa de progresso rumo à perfeição foi por ele fundamentada a partir de sua teoria da gástrula, segundo a qual todos os animais do globo são derivados de um mesmo ancestral, desenvolvendo-se e exprimindo-se nas diferentes formas animais. A espécie humana seria a mais elevada. Para sustentar a teoria da gástrula, Haeckel utilizou o argumento de Darwin. Logo nas primeiras páginas reconheceu que a teoria de Darwin:

> Pretende que a totalidade dos tão diversos organismos, todas as espécies animais, todas as espécies vegetais, que viveram outrora e que vivem ainda sobre a terra, são derivadas de uma só forma ancestral ou de um número significativamente pequeno de formas ancestrais exclusivamente simples e que, deste ponto de partida, evoluíram por uma gradual metamorfose. (HAECKEL, 1877, p. 4)

Esta consideração permitiu-lhe inserir na teoria da gástrula, intuindo a existência de uma primeira forma animal, um ancestral já extinto, raiz da qual saíram todos as variedades animais da natureza. Haeckel estendeu a todos os seres vivos a forma gastrular que observou na embriogênese de esponjas calcárias, combinando elementos empíricos da embriologia com os princípios teóricos da biologia evolutiva.

Figura 1 - Quadro comparativo do estágio gastrular de diferentes animais[18]



FONTE: HAECKEL, 1877, P. 279 apud SANTOS, 2010, p. 24

A gástrula seria o primeiro animal hipotético do qual derivaram todos os demais e por conta dessa ancestralidade comum é que teríamos similaridades nas formas vivas. Inicialmente, conforme indicou Sulloway, a gástrula evoluiria de um **estômago primitivo para uma boca e, em seguida, um ânus** (SULLOWAY, 1992, p. 261). Santos observou que, segundo Haeckel:

> A gastrea é o organismo que na história da evolução orgânica apresentou pela primeira vez a forma animal e, por isso, apresentou-a na sua maior simplicidade [...]. [A] gastrea é a forma "raiz" ou ramo principal da forma a partir da

[18] Conforme Santos, "As imagens de um a oito mostram os estágios de gástrula em uma esponja (1), um coral (2), um verme acelomado (3), um tunicado (4), um molusco (5), uma estrela-do-mar (6), um crustáceo (7) e um vertebrado (8). Além da evidente semelhança de estrutura e configuração geral das oito gástrulas, Haeckel indica especificamente a homologia entre as suas partes. Com a letra 'a' indica-se a cavidade digestiva primordial (progaster), com a letra 'o' a boca primordial (prostoma). Nas quatro gástrulas centrais, indica-se com a letra 'e' a camada externa, ectoderme e com a letra 'i' a camada externa, endoderme" (SANTOS, 2010, p. 24).

> qual depois surgiram evolutivamente todas as demais formas animais. (SANTOS, 2010, p. 44-5)

A origem gastrular que os organismos partilham é dedutível a partir da observação dos estágios de desenvolvimento embrionário. Além disso, para Haeckel, mesmo que partilhem uma história ancestral comum, os indivíduos deixam à sua posteridade não somente o que herdaram, "[...] mas também as propriedades individuais que adquiriram durante suas vidas" (1877, p. 183). Aliada a essa transmissão do adquirido, a história do desenvolvimento do indivíduo passa a ser:

> [...] recapitulação curta, rápida, conforme às leis da hereditariedade e da adaptação, da *filogenia*, ou seja, da evolução paleontológica de toda a tribo orgânica do *phylum*, ao qual pertence o indivíduo examinado. Siga o desenvolvimento individual do homem, do macaco, de um mamífero superior qualquer no útero maternal: vocês encontrarão que o germe incluso no ovo, depois embrião, percorrem uma série de formas bastante diversas. (HAECKEL, 1877, p. 189)

Para Haeckel, tais formas reproduzem de maneira geral "a série de formas ofertadas pela série ancestral histórica dos mamíferos superiores" (1877, p. 189-190)[19].

19 Para o autor, o motor que faz mover essa série histórica é a ação combinada das leis da hereditariedade com a tendência à adaptação dos organismos. Goethe já teria, com outras palavras, entendido essa ação enquanto duas forças que agem de forma combinada: as forças conservadoras e as forças modificadores ou progressivas e, segundo Haeckel "Essas duas forças correspondem perfeitamente a duas funções, de hereditariedade e de adaptação" (1877, p. 225). Tanto na seleção natural quanto na artificial, o que se vê é a operação dessas duas forças, uma visando a conservação dos traços da espécie e outra visando seu aperfeiçoamento. Enquanto que na seleção natural as variedades são conduzidas pela "luta pela existência", na seleção artificial é a razão do homem que conduz as variações.

Figura 2 - Comparação de estados embrionários de distintos animais[20]

FONTE: HAECKEL, 1877, P. 242

Haeckel também extrapolou suas constatações sobre o desenvolvimento embrionário e a filogenia para a análise da organização das sociedades humanas. Partiu assim do princípio de que as leis de

[20] "Esta analogia é ainda mais perfeita quando a evolução de um e de outro está em estágio menos avançado; ela persiste ainda mais quando os animais comparados são vizinhos, o que está em acordo com 'a lei da conexão ontogenética das formas taxonomicamente vizinhas'" (HAECKEL, 1877, p. 223).

desenvolvimento da humanidade têm por base um direcionamento para a especialização e o aperfeiçoamento comparando todos os fatos humanos no mundo com os fenômenos animais, uma vez que são as mesmas leis que os governam. Para ele, vê-se facilmente na história dos povos uma crescente variedade da atividade humana "tão bem quanto na vida do indivíduo, das famílias e das nações" (1877, p. 250). Essa variedade se deu devido ao progresso incessante da divisão do trabalho na espécie. Assim:

> O que nos surpreende, quando nós consideramos os esboços mais antigos e mais imperfeitos da civilização humana, é uma grosseria, uma simplicidade - quase em toda parte uniformes; ao contrário, nos períodos históricos que seguiram, nós observamos uma grande variedade de costumes, de usos, de instituições nas diversas nações. (HAECKEL, 1877, p. 250)

A evidência desse fato é exemplificada por Haeckel através da fisionomia humana:

> Nas raças humanas mais inferiores, os indivíduos se parecem incrivelmente, em sua maior parte, que frequentemente viajantes europeus não chegam a distingui-los uns dos outros. [...] já nos povos bastante civilizados, a disparidade de fisionomia, nos indivíduos pertencentes à mesma raça, é tal que bem raramente nós somos expostos a confundir dois rostos, um com o outro. (HAECKEL, 1877, p. 250)[21]

Não só esse fenômeno da diferenciação ou especialização vista no desenvolvimento embrionário das células foi estendido às sociedades como

21 Haeckel foi criticado por seus contemporâneos quanto às extrapolações de seus achados biológicos para o campo da sociologia. Conforme Jules Guesde, político francês, escreveu a partir da leitura de *História natural da criação*: "O estudo da morfologia, na qual ele se tornou mestre, impediu o Sr. Haeckel de estudar as ciências morais e políticas. Ele mesmo confessa isso. O que não é, por certo, um caso condenável, mas ele continua um morfologista" (GUESDE, 1879). O papel de Haeckel na construção de ideias eugenistas foi indicado por Daniel Gasman (1971). Com uma perspectiva contrária, Robert Richards (2007) indicou que Haeckel não pode ser considerado um antisemita. Darwin, em *A descendência do homem*, critica, sem se referir a Haeckel, conclusões como essa: "[...] a uniformidade de selvagens foi frequentemente exagerada, e em alguns casos dificilmente pode-se dizer que existe" (DARWIN, 1871, p. 111).

também o fenômeno do desenvolvimento progressivo. Apesar de se observar nas sociedades alguns movimentos retrógrados ou de percursos por vias oblíquas que a afastam de seu aperfeiçoamento, "no conjunto, o movimento evolutivo da humanidade inteira se mantém progressivo, na medida em que o homem se afasta mais e mais de seus ancestrais pitecóides e se aproxima ao mesmo tempo do objetivo ideal ao qual ele tende"[22] (HAECKEL, 1877, p. 251), concluiu.

Os fenômenos de progresso podem ser vistos no desenvolvimento e na evolução da vida de um organismo. "O desenvolvimento individual progressivo, ou a ontogênese de cada organismo individual, a partir do ovo até a forma perfeita, consiste simplesmente em um movimento de crescimento, de diferenciação e de progresso" (1877, p. 259). A ontogenia segue o mesmo processo em todas as espécies animais: cada animal tem como ponto de partida uma simples célula, um óvulo que se multiplica e gradualmente as células semelhantes se especializam e se aperfeiçoam para formar "o organismo perfeito cuja estrutura nós admiramos" (1877, p. 260)[23].

Usou também como exemplo para a recapitulação o caso dos arcos branquiais dos peixes que aparecem na imagem do embrião humano (1877, p. 272), assim como com uma cauda que neste se apresenta durante seus primeiros estágios (1877, p. 273). Se compararmos as duas séries

22 No que concerne à interpretação das sociedades a partir da teoria da recapitulação, Labarrière mostrou como tal modelo foi aplicado por Arnold Toynbee (1889-1975) na análise de distintas sociedades, e nas analogias do mundo presente com do passado, que construiu a partir delas. "De onde a ideia de que devem existir entre as 'civilizações' formas de 'contemporaneidade' nas distâncias; cada uma dessas unidades é demandada a responder, no seu nascimento, no seu desenvolvimento, no seu declínio, a critérios comparáveis ou idênticos [...] Ele se esforça, levando a elas uma série de leis, por encontrar entre elas as 'constantes' que permitem discernir em cada uma delas os processos evolutivos exatamente análogos. A civilização greco-romana permaneceu para ele o paradigma de todas as outras" (LABARRIÈRE, 1993, p. 34). Pode-se ver nessa leitura uma tentativa de convocar "as imagens do passado e, graças à recapitulação que fazem no presente, fornecer a todos ao menos hipóteses para uma inteligência do atual e para um pensamento sobre a evolução de nossa própria história" (LABARRIÈRE, 1993, p. 34).

23 Nesse ponto, Haeckel ironizou grupos da sociedade que se assombrariam se soubessem que "durante os dois primeiros meses de vida embrionária, todos os embriões humanos, nobres, burgueses, se distinguem pouco dos embriões urodelos do cachorro e de outros mamíferos" (1877, p. 262).

evolutivas, a ontogênese e a filogênese, veríamos uma metamorfose idêntica. No entanto, enquanto na filogenia a metamorfose se opera depois de milhões de anos, na ontogenia isso se daria depois de alguns meses (1877, p. 274). Vejamos o enunciado de Haeckel, dito novamente, mas de outra forma:

> A ontogênese, ou a evolução individual, é uma curta e rápida recapitulação da filogênese, ou do desenvolvimento do grupo correspondente, ou seja, da cadeia ancestral do indivíduo, e esta ontogênese se efetua em conformidade às leis da hereditariedade e da adaptação. Esta proposição fundamental é a lei geral mais capital da evolução orgânica; é a lei biogenética fundamental. (HAECKEL, 1877, p. 274-5)

Em seguida, lembra que quanto maior o tempo através do qual o mundo orgânico se desenvolveu por períodos geológicos, mais divergente resultou a diferença entre os grupos inferiores conservadores de estruturas arcaicas e os grupos superiores que teriam progredido conforme a lei do aperfeiçoamento. Haeckel extrapolou, mais uma vez, suas conclusões embriológicas para a sociabilidade humana: "O mesmo se dá, conforme cada um sabe, na história dos povos" (HAECKEL, 1877, p. 277). Enfim, encontrou justificativa para a extrapolação de achados embriológicos para outros domínios nas análises que fez de características de diferentes sociedades enquanto simulacros do desenvolvimento embriológico.

No domínio dos estudos biológicos Haeckel considerou muito significativa sua formulação da recapitulação uma vez que a ontogenia conjugada com a filogenia e a anatomia comparada contribuem para suprimir certas lacunas nos achados geológicos[24]. Para ele, é sobretudo pelos registros

24 Especialmente as lacunas que Darwin reconheceu no capítulo X de *A Origem das espécies*, dedicado à *Imperfeição dos registros geológicos*. (2010, p. 355-386). Indicou, por exemplo, achados geológicos que revelam as formas intermediárias entre as espécies extintas e as atuais, assim como a forma súbita que parecem surgir espécies, reconhecendo, no entanto, que tais evidências não eram ainda numerosas.

fósseis não serem suficientes para mostrar as formas intermediárias entre os animais extintos e os do presente, "*que a ontogenia é de um inapreciável valor*" (1877, p. 359. *Grifo do autor*). Para ele "a ontogenia nos ajuda a preencher as lacunas bastante grande e numerosas da paleontologia" (1877, p. 360), permitindo assim compreender a semelhança morfológica entre diferentes espécies assim como sua proximidade a uma origem comum.

Considerações finais

Para finalizar, sublinhemos alguns elementos que apresentamos até aqui, os quais reencontraremos na obra de Freud sem muita dificuldade. Para além da exaltação à Haeckel que vimos em seu epistolário, da consideração que Freud parecia manter por suas ideias, é o princípio da recapitulação que vigora nos escritos freudianos. Isso porque ele implica dois tipos de abordagens para a história do indivíduo: um voltado para o conjunto de vivências individuais e outro para a história de vivências da espécie. Freud aplicou tais perspectivas temporais de um modo bastante particular, conforme mostrou Winograd (2013). Paralelamente, sublinhemos a presença de outros aspectos em Haeckel que adiante veremos em Freud: a ideia de uma forma inicial hipotética, a gastrea, a partir da qual se desenvolveram todos os indivíduos mais complexos; a noção de progresso, de evolução da espécie e dos povos rumo a certa racionalidade; a crescente complexificação de aspectos biológicos e culturais. Disso destacamos a própria extrapolação das conclusões biológicas para a cultura; o desenvolvimento progressivo, mesmo que existam movimentos retrógrados e, enfim, o fato da teoria da recapitulação, conjugada com a anatomia e embriologia comparada permitir preencher lacunas e elucidar aspectos da história da espécie humana. Cumpre verificar na obra de Freud como ele se baseou em tal modelo como suporte para seus entendimentos sobre

o patológico. Trabalho já iniciado por colegas como Ferretti (2014), Winograd (2007, 2013) e igualmente explorado por nós (ARMILIATO; BOCCA, 2020, ARMILIATO, 2019). A importância do aprofundamento dessa investigação é justamente poder observar quais elementos da psicanálise freudiana tendem a visualizar o patológico como uma regressão ou mesmo como uma involução. Como vimos sob a pena de Haeckel, trata-se de um recurso que tende a comparar e julgar determinados povos e agrupamentos humanos como inferiores ou superiores uns aos outros. Os problemas dessa lógica nas mais diversas elaborações teóricas e terapêuticas são bem conhecidos, levaram a genocídios e deram falsos fundamentos para a subjugação de povos e indivíduos. A nós cabe o trabalho de explicitá-las para evitar que sejam ingenuamente[25] subscritas por psicanalistas, filósofos e psicólogos desinformados.

Referências

ARMILIATO, Vinícius. De como Freud utilizou a biologia evolutiva para naturalizar um estupro: histeria e norma sexual no Caso Dora. In: SOUZA, N. R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.). **Filosofia, Psicanálise e Contemporaneirade**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

ARMILIATO, Vinícius; BOCCA, Francisco Verardi. Um além que vem do passado: o evolucionismo e o caráter regressivo e patogênico das pulsões. **Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, v. 11, p. 175-194, 2020.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Introduction à l'épistémologie freudienne**. Paris: Payot, 1981.

BALAN, Bernard. **L'ordre et le temps**. Paris: J. Vrin, 1979

BALDWIN, James Mark. **Mental development in the child and the race**. 3. ed. New York: The Macmillan Company, 1906.

[25] Sobre esse ponto, remetemos ao capítulo de Jeferson da Costa Vaz presente neste volume, *Libertinus: um conceito em movimento.*

BENHAÏM, David. La phylogenèse et la question du transgénérationnel. **Le divan familial**. N. 18, pp. 11-25, 2007.

BOCCA, Francisco Verardi. Comte com Freud - possibilidades de pensar a história. In: FONSECA, E. R.; BOCCA, F. V.; ALMEIDA, R. M.; LOPARIC, Z. (orgs.) **Pluralismo na Psicanálise**. Curitiba: PUCPress, 2016.

BOEHLICH, Walter; FREUD, Ernst. **Lettres de jeunesse**. Paris: Gallimard, 1990.

CANGUILHEM, Georges. **Du développement à l'évolution au XIXème siècle**. 2. ed. Presses Universitaires de France, 1985.

_____. **O normal e o patológico**. 6. ed. Revisada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

CAPARRÓS, Nicolás. **Correspondencia de Freud:** edicion critica establecida por orden cronologico. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

CLARK, Owen E. The contributions of J. F. Meckel. the Younger, to the science of teratology. **Journal of the History of Medicine**. July, 1969

DARWIN, Charles. **The descent of Man and selection in relation to sex**. London: John Murray, 1871.

_____. **A origem das espécies**. 2. Ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

FERRETTI, Marcelo Galletti. **Ontogênese e filogênese em freud:** uma visão de conjunto. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2014.

FRÉMONT, Christiane. La métaphysique et la théologie dans les sciences naturelles. Bonnet et Leibniz. **Corpus: Revue de Philosophie:** La connaissance du physique et du moral (XVIIe-XVIIIe siècles). n. 43, 2003.

FREUD, Sigmund. (1913a) Tótem y Tabú. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1913b) Multiple interes del psicoanalisis. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1916-7) Psicoanálisis. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1917) Una dificultad del psicoanálisis. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1921) Psicología de las masas y análisis del yo. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1925) Autobiografía. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

_____. (1950) Los orígenes del psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fliess, manuscritos y notas de los açnos 1887 a 1902. In: **Obras Completas**. 4. Ed. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981.

FULGÊNCIO, Leopoldo. O método analógico em Freud. **Estilos da Clínica.** Vol. XI, n. 21, p. 204-223, p. 2006.

GASMAN, Daniel. **The Scientific Origins of National Socialism:** Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League. New York: Science History Publications, 1971.

GAYON, Jean. Le concept de récapitulation à l'épreuve de la théorie darwinienne de l'evolution. In: MENGAL, Paul (org.) **Histoire du concept de récapitulation:** ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines. Paris: Masson, 1993

GOUDGE, T. A. **The ascent of life:** A philosophical Study of the Theory of Evolution. London: George Allen & Unwin Ltd, 1961.

GOULD, Stephen Jay. **Ontogeny and phylogeny**. Cambridge (Mass., Estados Unidos): Belknap Press of Harvard University Press, 1977.

GUESDE, Jules. **Transformisme et socialisme.** Réponse à Haeckel. La Révolution Française, maio, 1879. Disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/Transformisme_et_socialisme.

HAECKEL, Ernst. **Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles:** conférences scientifiques sur la doctrine de l'évolution en général et celle de Darwin, Goethe et Lamarck en particulier. 2. ed. Paris: C. Reinwald et Cie . Libraires-Éditeurs, 1877.

_____. **Le monisme, lien entre la religion et la science:** profission de foi d'un naturaliste. Paris: Schleicher Frères, 1897.

HUXLEY, T. Letter no. 4838. In: **Darwin Correspondence Project**, 1865. Disponível em: http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-4838. Acesso em 10 Out 2016.

JACOB, François. **La logique du vivant** : une histoire de l'heredité. Paris : Gallimard, 1970.

_____. **La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud**: II Les années de maturité (1901- 1919). 4. ed. PUF: Paris, 1988.

JONES, Ernest. **Life and Work of Sigmund Freud.** Auckland: Penguin Books, 1987. _____. **A vida e a obra de Sigmund Freud**: Última fase (1919-1939), vol.3. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1989.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean. « Une galerie d'images » « Les degrés de culture de l'esprit universel » In: MENGAL, Paul (org.) **Histoire du concept de récapitulation:** ontogenèse et phylogenèse en biologie et sciences humaines. Paris: Masson, 1993.

LOPARIC, Zeljko. De Kant a Freud: um roteiro. **Natureza Humana.** N.5, v. 1, pp. 231-45, jan-jun, 2003.

MAYR, Ernst. **O desenvolvimento do pensamento biológico**: diversidade, evolução e herança. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

MONZANI, L. R.**Freud:** o movimento de um pensamento.Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

SANTOS, Guilherme Francisco. **A teoria da Gastrea de Ernst Haeckel**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2011.

SULLOWAY, Frank. **Freud:** biologist of the mind. 2. ed. Harvard University Press, 1992.

WINOGRAD, Monah. Freud e a filogenia anímica. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**. V. 19, n. 1, p. 69-82, jan-jun, 2007.

_____. **Freud e a fábrica da alma:** sobre a relação corpo-psiquismo em Psicanálise. Curitiba: Appris, 2013.

13

Libertinus: um conceito em movimento

Jeferson da Costa Vaz [1]

O presente ensaio tem o objetivo de discutir algumas das diversas maneiras que a palavra *libertin* foi conceituada desde a sua origem etimológica até o contexto da França no século XVII. Propomos esta discussão para estimar em que medida o sentido originário da palavra se conservou nos mais diversos usos durante a passagem dos séculos. A acepção originária desta palavra remonta o período do Império Romano em que *libertinus* indicava uma pessoa alforriada, ou seja, libertada das correntes que a vinculavam com outra pessoa que assumia uma condição patronal. Partimos da hipótese de que este sentido libertário de emancipação se conservou, ao menos no interior dos contextos que abordaremos no escopo deste ensaio.

Esta investigação se justifica no interior desta coletânea a partir do pressuposto de que o movimento libertino dos séculos XVI e XVII foi um acontecimento histórico que contribuiu e contribui para pensarmos a filosofia da psicanálise nos tempos hodiernos[2]. Isto procede assim pelo motivo de que no interior dessas manifestações literárias e filosóficas, percebemos uma atualização do conceito de prazer, que não o descarta, mas o compreende como algo imprescindível para se refletir sobre a natureza humana.

Entretanto, o prazer resgatado por autores libertinos nem sempre esteve relacionado com uma ideia segundo a qual ele seria uma sensação

[1] Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná com bolsa do Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

[2] Acerca desta relação, ver: BOCCA, Francisco Verardi. Prazer, Psicanálise. **Natureza humana,** São Paulo, vol. 11, n. 1, jun.2009, p. 101-128.

marcada pelo desequilíbrio, pelo excesso. Houve algumas propostas que, a princípio, compreenderam o prazer meramente como o alívio da dor, um escoamento do desconforto. Um exemplo explícito disso é modo em que Pierre Gassendi (1592-1655) compreendeu o prazer – conforme veremos. Trata-se de algo com um grau de diferença, uma vez que esta atualização moderna do conceito de prazer se aproxima muito da compreensão epicurista clássica de *hedoné*, ou seja, como um alívio da dor ou um alijamento[3]. Este aspecto da libertinagem, que muito se difere do que em geral se reconhece como característica de personalidade libertinas, já nos convida a fazer uma reflexão acerca de como tal movimento passou a ser assimilado com uma noção de prazer tão distinta desta – o que intentamos fazer em outra oportunidade. Na intenção de cumprir com a nossa intenção no presente ensaio, nos limitaremos em discutir algumas acepções e alguns usos da palavra *libertin* desde sua "origem" até o século XVII.

Para cumprir com este objetivo, julgamos oportuno tratar disso em três momentos. No primeiro deles, com o propósito de efetuar uma sensibilização, pretendemos situar o problema, indicando como existe uma dificuldade em qualificar determinada manifestação de costume ou comportamento como libertina, exatamente pelo motivo de que os usos da palavra são diversos. Para isso, consultaremos historiadores da libertinagem como Didier Foucault, Péter Nagy e René Pintard. No segundo momento, o nosso objetivo é o de debater como que, numa perspectiva cronológica, a palavra *libertin* foi utilizada, para identificar quais elementos acompanharam este conceito desde sua origem etimológica até o seu sentido corrente no século XVII. Por fim, identificaremos, numa

[3] Em linhas gerais, a filosofia de Epicuro propunha a busca pela felicidade por meio do prazer. Porém, o prazer em questão, como ele bem asseverou, não se tratava dos "[...] prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos [...]", mas, complementa o filósofo, "[...] o prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma" (EPICURO, 2002, p. 43), sendo este entendido como *ataraxia*, e aquele enquanto *aponia*. É com base nisso que acreditamos que ele sugeriu uma noção de prazer caracterizada pelo alijamento, ou seja, o afastamento da condição de desconforto.

abordagem breve, como Gassendi, um eminente representante da libertinagem erudita, atualizou o conceito de prazer no contexto da França do século XVII.

A partir dessa discussão compreendemos que o conceito *libertin* não se restringe à valorização do prazer, embora isso seja muito característico deste movimento de pensamento. Este conceito é dotado dum sentido mais amplo, se tratando de uma manifestação intelectual contrária às propostas de normalização oriundas de dispositivos reguladores tanto do pensamento, como dos costumes (*mœurs*). Ser libertino/a, neste sentido, é se colocar na contramão de um discurso ingênuo que defende uma ideia de natureza fechada, estagnada e, porque não o dizer, eugenista. Tais seriam as considerações preliminares antes de avançarmos ao texto. Tendo expressado estas palavras introdutórias, convém, como nos parece forçoso, orientar a nossa reflexão ao conceito, o que faremos na seção abaixo.

Libertinus: um conceito em inspeção

Na esteira de especialistas que se prontificaram a abordar este assunto, reconhecemos: o desafio de investigar o tema da libertinagem é enorme. Tal desafio se coloca no interior daquela dificuldade geral em refletir sobre conceitos e em paralelo com aquela de examinar o sentido estrito de palavras oriundas duma língua morta. Por isso pretendemos apenas situar este problema, deixando que os autores falem, na busca de pontos de convergência, extraindo ilações somente em ocasiões em que nos for permitido, sem se alienar das contribuições mais especializadas. Propomos essa maneira de proceder por inspiração no método de Monzani (2011) em *Desejo e prazer na idade moderna*, malgrado a adaptação para o interesse particular deste ensaio e suas referências. Julgamos que assim podemos situar este problema.

Contudo, por que podemos afirmar que existe um problema inerente à palavra *libertinus*? Por qual motivo nos deparamos com esta dificuldade em conceituar este termo? Diante destas inquietações, sugerimos que o problema existe porque no contexto da modernidade tal palavra foi utilizada por uma gama diversa de personalidades vinculadas a instituições religiosas, no intuito de qualificar pejorativamente outras personalidades com as quais divergiam na maneira de pensar.

É válido lembrar que a Igreja Católica se encontrava muito fragmentada no contexto dos séculos XVI e XVII. Havia uma diversidade de ordens religiosas que, em decorrência do fato de estarem alicerçadas em bases distintas, promoviam uma significativa desordem religiosa, se observarmos isso de um ponto de vista geral, pois muitos conflitos ocorreram por conta de diferentes pontos de vista. No intuito de apenas indicar as implicações destes conflitos, convém reportar ao comentário de Pintard (2000, p. 05):

> Porque os doutores, que se diziam cristãos, confrontaram sem resultado suas afirmações sobre a verdade religiosa, somos levados a duvidar se havia uma verdade religiosa. Porque sob o pretexto de defender suas religiões, os cristãos mataram uns aos outros, somos levados a pensar que as religiões poderiam ser nefastas.

Considerando essas implicações de sentido prático, podemos conjecturar como isso se deu no plano das ideias. É bem possível que em correspondências epistolares, comentários críticos e outras produções literárias, alguns intelectuais tenham se referido aos seus antagonistas como libertinos. Levando isso em conta, nos parece cabível dizer que, no centro destes debates, "libertino é, antes, um rótulo aplicado pelo adversário sobre coisas muito diferentes." (NAGY, 1975, p. 18). É nisso que

reside a dificuldade de indicar uma definição apropriada de *libertinus*, pois para muitos religiosos os seus antagonistas o eram, e vice-versa.

Assim, há uma acentuada dificuldade em se definir com precisão o que vem a ser uma personalidade libertina. Como examinaram Péter Nagy em livro intitulado *Libertinage et Révolution* (1975) e Didier Foulcault em sua *Histoire du Libertinage* (2007), a palavra *libertin* é dotada de uma inegável polissemia. Entre a definição original presente no contexto do Império Romano, que evoca um sentido jurídico segundo o qual *libertinus* faz referência ao escravizado que foi libertado – o que trataremos na próxima seção - e a acepção mais difundida no século XVIII, que indica um comportamento de licenciosidade sexual; podemos conjecturar a existência de diversos usos da palavra que não faziam uma referência direta a estas circunstâncias. Por isso, o primeiro desafio que se coloca é o de indicar o que entendemos por libertinagem e quais são os pressupostos que permitem a qualificação de determinada manifestação de pensamento como libertina.

Esta restrição, porém, nos indica outro problema. Se levarmos em conta apenas as expressões de pensamento, deixamos de lado a expressão libertina que se deu no âmbito dos costumes. Foucault (2007) constatou este problema, observando que dentre os estudos sobre a libertinagem existem aqueles que se dedicam em avaliar as produções literárias que enfatizam a libertinagem nos costumes, e aqueles que a pensam na sua relação com a filosofia, ressaltando sua relação com as ideias. Em torno disso, ele observa:

> Geralmente os especialistas de um desses domínios – filósofos e historiadores das ideias de um lado, de outro historiadores da literatura e dos costumes – escolheram se interessar somente por um único aspecto da questão [...] (FOUCAULT, 2007, p. 08).

Ao se colocar diante deste prognóstico, o historiador propõe uma atitude prontificada a mudar a vista do ponto, se esquivando do inegável aspecto diferenciador e orientando o foco para aquilo que podemos identificar como sendo um *point commun*, entre as acepções. Com este propósito ele reflete:

> Portanto basta buscar não isso que distingue as duas acepções do termo, mas o que constitui seu ponto em comum. [...] A palavra aparece nas sociedades que tentam normalizar os comportamentos e os pensamentos de todos os seus membros. Esta empresa é, assim, conduzida principalmente pelas Igrejas cristãs que, apesar da luta sem piedade entre protestantes e católicos (e sem dúvidas, em grande parte, por causa dela), perseguem, sobre esse terreno, um fim análogo. Considerada nesta perspectiva, a libertinagem, seja ela das ideias ou dos costumes, designa antes de tudo as formas de resistência à esta normalização. (FOUCAULT, 2007, p. 08-09)

É com base nisso que podemos sugerir que uma manifestação engajada em promover resistência à normalização pode ser qualificada como libertina. Propondo isto, Foucault concebe uma noção que, longe de dissociar a compreensão de especialistas no viés prático e literário daqueles que se dedicaram à vertente filosófica da libertinagem, abrange uma diversidade de conceitualizações advindas dos mais variados contextos. Havendo um dispositivo intentado a normalizar seres humanos, seja na expressão de suas ideias, seja nos seus costumes, há uma circunstância que se coloca como pano de fundo para que a libertinagem entre em cena. Tal pano de fundo contra o qual existe a manifestação duma oposição, seria o *point commun* entre as variadas expressões libertinas.

Realizada esta reflexão, convém sublinhar que a mera expressão de divergência em relação à norma não indica de um só golpe uma manifestação libertina. A libertinagem não se trata, sendo assim, de um mero desacordo em relação às normas, pois tal divergência pode ser

compreendida como uma mera ação herege, que se distingue da resistência às normas. Com o intendo de sinalizar a diferença entre a atitude libertina e a herege, comenta Foucault (2007, p. 09):

> É qualificável o "libertino" todo ato ou toda ideia que transgrida as proibições morais ou ideológicas do cristianismo, sem a intenção de corrigir quaisquer supostos desvios delas. São os "hereges" que têm essa pretensão. Eles querem restaurar a "verdadeira" religião. Preocupação estranha à libertinagem. Libertinagem e heresia são, portanto, as dissidências de natureza radicalmente diferente.

Portanto, *libertinus* é um adjetivo empregado para aquelas práticas de resistência que não apenas desacordam acidentalmente com normas, mas que desacordam, por assim dizer, essencialmente com tais dispositivos reguladores e, por isso, não se deixam dobrar ao julgamento de determinadas autoridades. Compreendendo isso, vem a calhar ter em vista o que Monzani comentou a respeito de filósofos libertinos do período histórico compreendido como modernidade. Vejamos:

> Os denominados escritores libertinos dos dois séculos anteriores – respeitadas suas diferenças, que não são poucas – caracterizam-se basicamente por serem livres-pensadores. [...] Sua característica marcante é a liberdade de pensar. Entenda-se: tratar as matérias sem se curvar aos dogmas e preceitos da religião e da moral vigentes. (MONZANI, 1996, p. 193)

Tal compreensão se encontra em preciso acordo com a conclusão de Foucault, quando este diz:

> A resistência à religião – quer seja ela global ou não levando em conta apenas um de seus aspectos – é moralmente ou intelectualmente assumida. Ela é o feito de um « *esprit fort* », e não de uma alma atormentada, como o pecador pegado em erro. Aquele que se sente culpado por maus pensamentos ou de desvios de conduta não é um libertino; ele permanece no contexto cristão, que

> valoriza o arrependimento, o perdão dos pecados e a penitência. Para o religioso, esse tipo de pecador é uma benção: ele é uma prova edificante do triunfo do bem sobre o mal. O libertino, ao contrário, assume ao menos no segredo de sua consciência, suas ideias e sua conduta; e se ele dá garantias públicas de fidelidade à religião, é por preocupação com sua segurança. Sua submissão é uma máscara, pois o poder religioso está pronto para fazer apelo ao braço secular para castigar os "teimosos" [*opiniâtres*]. (FOUCAULT, 2007, p. 09)

Esta característica de manter a postura discordante, seria um aspecto limitador que dissocia a libertinagem de outros desacordos. Por isso que "[...] é 'libertino' tudo o que marca *excesso* de 'liberdade' em matéria de moral e de religião, em relação ao que dogmas, tradições, convenções e poder político definem ou preconizam." (PINTARD, 1980, p. 132). Este excesso se encontra na persistência em não se deixar dobrar às normas institucionais, na manutenção da resistência em relação a isso. *Libertinus* parece ser um conceito em aberto que, tal como a prática libertina, busca resistir às delimitações, aos esquadrinhamentos. Isso exprime a dificuldade em dizer que, por agir de tal ou tal maneira, tal personalidade é libertina. Trata-se de um conceito vasto que contempla tanto o comportamento caracterizado pela excessiva licenciosidade sexual, potencializando o prazer, o escoamento do desconforto; como uma filosofia tal qual a de Pierre Gassendi, que recomenda a temperança em relação aos prazeres, embora reconhecendo este conceito como central da filosofia. Talvez seja por isso que, ao comentar sobre as propostas de definições precisas, Pintard chega a dizer que a libertinagem, com enfoque na sua vertente erudita, prescinde disso, tal como a vida. Vejamos esta reflexão:

> Para delimitar aquilo que aqui tentamos descrever, não precisávamos nos referir a estas distinções sempre um pouco arbitrárias, que os críticos se esforçam em traçar entre a libertinagem dos costumes e a libertinagem das ideias, entre a libertinagem propriamente dita e o livre pensamento.

> Tampouco fomos obrigados a recorrer às categorias que os apologistas da época empregavam quando eles falavam de ateísmo, de deísmo, de epicurismo, de ceticismo – abstrações cômodas, mas que, menos orientada a definir as realidades concretas do que isolar pela analise os venenos dos quais buscava o antídoto, se aplicam mediocremente aos livros e menos ainda aos seus autores. A vida em si mesma, nos parece, poderia nos dispensar de tais classificações. É por ela, com efeito, que tem sido, por assim dizer, colocada a parte do resto da sociedade francesa, durante toda a primeira metade do século XVII, uma sociedade erudita (*savant*) fortemente constituída, muito numerosa, mas de acesso difícil, que impôs a todos os seus membros as tradições intelectuais e morais de humanismo e que aproximou estreitamente uns dos outros. É por ela que todos aqueles, ou quase todos, que no seio desta sociedade erudita têm sido ou podem ser reconhecidos como independentes em relação aos teólogos aceitos, se são encontrados unidos pelos laços de comunicações familiares e às vezes intensas amizades. (PINTARD, 2000, p. XIII)

As observações expressas nesta passagem estão relacionadas especificamente com a libertinagem erudita. Porém, julgamos apropriado ampliar o alcance de tal sugestão, considerando que a palavra *libertinus*, tal qual a libertinagem como um todo, foge destas qualificações categóricas, se colocando sempre como abertura para uma possibilidade de expressão de resistência à dispositivos prontificados a fazer normalizações.

Isso não vai na contramão, segundo acreditamos, daquilo que é proposto por Foucault. Muito pelo contrário: vai ao seu encontro, pois, ao requisitar uma mudança de procedimento acerca de como levantar a questão acerca da libertinagem, o historiador sugere que se mude a vista do ponto dissociativo, para que a orientemos para aquilo que há de comum, a saber: os dispositivos que confeccionam normas. Isto está de acordo com o que sugeriu Pintard, levando em conta que tal sugestão contempla uma diversidade de contextos que se colocaram, se colocam e podem vir a se colocar como proscênio duma manifestação libertina. Longe de ser, sendo

assim, uma conceitualização estagnante, se trata duma concepção que respeita a libertinagem como um movimento, seja ele já efetuado, seja ele com uma possibilidade ainda não realizada.

Mesmo com esta polissemia, existe algo que é conservado na acepção da palavra desde a sua origem até seu uso mais corrente no século XVIII, a saber: a "libertação do espírito e do corpo, conforme a etimologia da palavra *libertin*." (NAGY, 1975, p. 19). Esta acepção contempla tanto costumes libertinos como ideias libertinas. Diante disso, também é oportuno reiterar a proposta de Foucault que parte do reconhecimento do *point commun* entre as duas acepções, a saber: "A palavra aparece nas sociedades que tentam normalizar os comportamentos e os pensamentos de todos os seus membros." (FOUCAULT, 2007, p. 08). Ou seja, é num contexto no qual se busca restringir os limites do pensamento e dos costumes em um único padrão que a palavra *libertinus* ganha destaque. Assim, sua proposta é que "[...] a libertinagem, seja ela das ideias ou dos costumes, designa antes de tudo as formas de resistência à esta normalização." (FOUCAULT, 2007, p. 09).

Ao que tudo indica, tal concepção também contempla a proposta de Nagy, no sentido de se tratar de um procedimento intencionado para a libertação. No entanto, falta ainda avaliar em que medida isto apresenta um acordo com a etimologia da palavra, para além das contribuições valiosas dos comentaristas com os quais dialogamos. Percebendo esta necessidade, cumpre uma melhor compreensão deste sentido etimológico e de como tal sentido acompanhou a palavra em seus diversos usos. Tal é o nosso esforço na próxima seção.

***Libertinus*: o antagônico do *ingenuus*?**

Considerando a origem etimológica da palavra *libertin*, percebemos que no contexto do Império Romano ela expressava um sentido

meramente jurídico. Tratava-se, pois, de uma palavra utilizada para fazer referência às pessoas que obtinham uma liberdade concedida, antecedida por um período no qual tinham sido escravizadas. De maneira suscinta, *libertinus* era a pessoa ex-escravizada numa condição de alforriada. Tal é o sentido etimológico ao qual se refere Nagy (1975) e também Foucault, em outra parte, ao dizer que "Libertino, na linguagem jurídica, sempre traduz *libertinus* (adjetivo substantivado na Idade Média), quando reporta a um escravo ou a um servo liberto." (FOUCAULT, 2007, p. 201). Tais contribuições são muito valiosas para a compreensão de como esta palavra pressupõe um ato de libertação desde sua origem. Contudo, julgamos oportuno ampliar o entendimento acerca do contexto no qual tal palavra surgiu, uma vez que isso em muito contribui para refletirmos as motivações de alguns usos posteriores das variantes desta palavra, tanto na Idade Média, como na Modernidade.

É válido observar o fato de que *libertinus* designava o/a ex-escravizado/a na condição de alforriado/a após um período de servidão. Para avançarmos além dessa definição convém levantar a seguinte questão: o que justificava servidão? Ou melhor: com base em que pressuposto que alguma pessoa tinha sido escravizada antes de assumir a condição de *libertinus*? Para estas questões, elucidamos com a resposta de que a condição de escravidão a qual o/a *libertinus* tinha sido sujeitado/a se justificava no fato de tal pessoa ter nascido, segundo concepção do Direito Romano, para ter sido escravizada. Ou seja, se o/a ex-escravizado/a foi escravizado/a um dia, ele/a o foi pelo motivo de que, para o Direito Romano, ele/a tinha nascido para a servidão.

Luís Antônio Vieira da Silva (1828-1889) se dedicou a um estudo específico sobre isso. Na obra *História Interna do Direito Romano*, ele nos forneceu um exame da palavra *libertinus* que proporciona um entendimento mais amplo sobre isso. Disse ele: "É HOMEM LIVRE todo aquele

que não é escravo. Se for livre por nascimento, denomina-se *ingenuus*, se por manumissão, *libertus s. libertinus*." (SILVA, 2008, p. 79). Ou seja, de um lado temos a pessoa do *ingenuus*, que por boa nascença seria indiscutivelmente livre naquele contexto histórico. Do outro lado temos o *libertinus* que também se encontra em liberdade, mas após a experiência de ter sido escravizada. Aprofundando esta diferenciação, acrescentou Silva (2008, p. 79):

> Com a manumissão não desapareciam para o manumitido todas as conseqüências (sic) e recordações da escravidão: daí provinha essa diferença entre os livres; denominavam-se ingênuos aqueles que tinham já nascido livres e, para diferença deles, aos que tinham sido escravos chamavam-se libertinos. Não tinham estes até o tempo do imperador Justiniano completa independência, estando sujeitos como estavam ao patronato, poder que foi todos os dias diminuindo de importância até que por fim, salvos ainda raríssimos casos, como que desapareceu.

É com base nisso que afirmamos acima que a libertinagem pode ser compreendida como um movimento contrário à eugenia, pois já na origem a palavra *libertinus* indica aquele sujeito que antagoniza com o/a *ingenuus*, considerado/a "bem-nascido/a". Ao observar a forma em que o/a *libertinus* estava para o/a ingênuo, notamos sem muito esforço que, em origem, a palavra fazia referência aos seres humanos compreendidos como uma camada da sociedade que oferecia resistência aos paradigmas inerentes à nobreza, justificados numa pretensa boa nascença. Há nisso uma relação antagônica que dissocia o *libertinus* daquele que era considerado *ingenuus* por conta de sua herança genética.

Apreendendo a palavra desse modo, ampliamos o horizonte de sentido da deste termo, pois a característica não é apenas libertária porque evoca uma liberação concedida, mas porque indica aquelas pessoas que, atingindo esse *status*, se colocavam em oposição à ingenuidade – em

stricto sensu. Porém, se observarmos os contextos nos quais a palavra foi posteriormente usada, seja na Idade Média, seja na Modernidade, percebemos que a nossa concepção, segundo a qual existe no *libertinus* uma postura opoente à ingenuidade, seria aplicável também em sentido corrente.

Desde esta origem até o contexto da modernidade muitos eventos ocorreram. Possivelmente em consequência disso que a palavra *libertin* teve o seu sentido deslocado. Notamos isso a partir do *Dictionnaire Universel* de Antoine Furetière (1619-1688) que, à primeira vista, oferece significados variantes, mas que, observando com acuro, com o intento de mudar a vista do ponto buscando o *point commun*, indica a postura de resistência da qual já falamos.

De início, a primeira definição ao verbete é a seguinte: "Quem não quer se sujeitar às leis, às regras do bem viver, à disciplina do Mosteiro." (FURETIÈRE, 1960, p. 28). Tal definição, como podemos perceber facilmente, faz referência a um costume inadequado num ambiente monacal caracterizado por regras. A esquiva em relação às regras seria, nesta concepção, um ato libertino. Depois ele sugere que "Um estudante é *libertino*, quando amassa suas aulas; quando ele não quer obedecer a seu Mestre. Uma menina é *libertina*, quando ela não quer obedecer à sua mãe; uma mulher ao seu marido." (FURETIÈRE, 1960, p. 28). Temos, então, mais dois exemplos que indicam a inadequação com certas regras, condutas avessas à disciplina ou ao que se cria como expectativa no ambiente de convivência de cônjuges. Pela definição de Furtière, quem vai na contramão daquilo que se espera no ambiente escolar é libertino/a; quem vai de encontro à conduta esperada na esfera familiar, também é libertino/a.

Em seguida, Furtière propõe mais duas definições relacionadas com a vida monástica e com a religião de maneira geral, sendo que uma diz que "Os Monges *libertinos* são aqueles que saem do convento sem permissão"

(FURETIÈRE, 1960, p. 28) e a outra que "Se diz também a respeito da Religião, daqueles que não têm muita veneração por seus mistérios, ou obediência aos seus comandos" (FURETIÈRE, 1690, p. 28). Só depois de propor estas quatro propostas vemos uma definição que resgata o sentido originário, a saber: "Na História e no Direito Romano chamamos *libertin*, um escravo alforriado (*affranchy*), em relação ao seu patrão.".

A princípio, esta disposição nos inquieta, pois aquele sentido originário e, portanto, primeiro, fica por último. Contudo, suspeitamos que exista uma justificativa para isso. Os demais sentidos possuem uma relação com ele, no sentido de que expressam comportamentos de resistência às regras, ou então atitudes que expressam com nitidez a busca pela quebra das correntes que aprisionam modos de ser em cadeias de sentido que obedecem um costume ou uma convenção social. Podemos propor como reflexão que o *libertinus* representava, de certo modo, esse desatamento de nós que o aprisionavam à um *ingenuus*, isto é, à uma pessoa pertencente à um estrato social de poucos que foram eugenicamente escolhidos para serem livres. A manumissão representava, podemos complementar, o destaque em relação à ingenuidade e à lógica que operava para a manutenção dela. É neste sentido que existe uma relação entre esta libertação e as ações libertárias descritas por Furtière.

Contudo, isto ainda nos deixa uma inquietação que nos inspira a questionar: por que dentre os exemplos mencionados pelo autor do dicionário há uma certa predominância daqueles que evocam um contexto monástico ou religioso? Sugerimos, em resposta à esta questão, que Furtière não estava alheio ao episódio histórico protagonizado por clérigos conhecidos como goliardos.

Os goliardos foram, além de clérigos, poetas. Se são historicamente conhecidos, é por conta do comportamento avesso às regras que geralmente orientam a vida monástica. Didier Foucault nos diz que em meio às

suas poesias eles fizeram uso da palavra *libertinus* para fazer uma autor-referência, ou seja, para se auto adjetivar. Eles se consideravam libertinos porque faziam apologia aos prazeres advindos gula e do consumo de bebidas alcoólicas. Há quem pense, inclusive, que a classificação de tais clérigos como goliardos é fruto duma referência ao pecado capital da gula que, segundo Yahn (1976) e Foucault (2007), foi muito característico deles. Porém, há ainda outra origem possível, como explica Yahn (1976, p. 82):

> Num outro sentido, o sincrônico, podemos encontrar o nome *goliardo* associado ao do gigante *Golias*, personagem bíblico (Bíblia, I, *Reis*, *XVII*): "*pueri, discipuli Goliae*" são os jovens discípulos de *Goliath-Golias*, o adversário de Israel, aquele que quis destruir o povo de Deus, mas que foi vencido pela coragem do pequeno David. Com esta conotação foi usado, o nome *goliardo*, pela primeira vez, por Santo Agostinho e depois por São Bernardo, quando da sua famosa polêmica com Abelardo. Nesta disputa, São Bernardo dá a Abelardo a designação de "novo Golias". Compara-o a um gigante cuja força reside no poder encantatório e persuasivo, na inteligência vigorosa e indagadora.

Não sabemos ao certo as motivações para eles terem sido chamados de goliardos, pois temos um número significativo de informações que indicam diferentes possibilidades. Contudo, o certo é que a justificativa para que eles fossem considerados libertinos é nítida: eles mesmos o fizeram. Donde pode ter surgido o interesse em se autodenominar libertino, senão do fato de que tais clérigos se viam, tal como o *libertinus*, numa condição de libertação em relação às cadeias normalizadoras que enclausuravam suas existências? Poderíamos dizer que é a partir disso que o prazer começa a se relacionar com a libertinagem, pois "O hedonismo goliárdico não se opõe somente ao amor cortês, ele se afirma também, por vezes de maneira provocadora, como um contraponto da austeridade cristã que tentam impor os severos reformadores." (FOUCAULT, 2007, p. 21). O gesto ao encontro do prazer denota libertinagem, isso é inegável. Porém,

ele indica, antes, uma contrapartida às normas severas, que porventura prescreviam um ascetismo austero.

Tratando ainda desse hedonismo nos goliardos, Foucault nos oferece um panorama geral das aplicações da palavra *libertinus* por parte destes poetas:

> Eles aproveitavam a menor ocasião para viver segundo as suas inclinações e se jogar das regras do comum. À esta arte de viver, despreocupada, hedonista e transgressiva, os goliardos não deram nome. No entanto, no entorno de alguns de seus textos, eles encontraram uma palavra para aqueles que triunfaram: os *libertini*. *Libertinus* é de uso frequente na língua latina. Em Roma, ela designava os escravos alforriados. Durante a Alta Idade Média, quando a escravidão tinha progressivamente cedido lugar à servidão, ela é empregada nas cartas de libertação dos servos. Ela conserva, então, uma acepção estritamente jurídica, desprovida de qualquer outra conotação. É diferente em dois poemas goliárdicos que, a partir do século XIII, fazem derivar consideravelmente o sentido dessa palavra latina. (FOUCAULT, 2007, p. 35)

Concordando com Foucalut podemos afirmar que os goliardos modificaram a acepção da palavra *libertin*, pois o sentido originário não indica diretamente o usufruto de prazeres. Contudo, mesmo assim mantemos a convicção de que há algo em comum com o sentido originário: o intento libertário.

Porém, o papel do prazer foi o que ganhou maior enfoque no decorrer do tempo. De certa forma, os goliardos que foram responsáveis por esta noção mais corrente de libertinagem por dois motivos. O primeiro deles foi a defesa da fruição de prazeres terrenos, na contramão de regras, da austeridade. O segundo se deu, talvez involuntariamente, em decorrência do fato de que eles fizeram essa apologia de dentro de instituições religiosas, por isso que práticas desviantes em relação a dogmas cristãos também receberam o rótulo de libertinas.

Isso fica nítido se levarmos em conta a forma na qual a palavra entrou, por assim dizer, na cultura literária francesa. Segundo Nagy (1975, p. 18):

> Podemos considerar como aceito que a palavra aparece no texto francês impresso pela primeira vez em 1477, numa tradução do Novo Testamento; há a transposição do latim *libertinus*. E o termo reaparece quase um século mais tarde sob a pena de Calvino defendendo a pureza da Fé.

Tal forma de entrar em cena na França mostra o quanto as religiões cristãs, ao menos institucionalmente, exerceram um papel fundamental para o desenvolvimento e propagação da palavra *libertin* e, por que não o dizer, da libertinagem. Este episódio com Calvino está intimamente relacionado com aquilo que falamos a respeito das disputas teológicas, quando abordamos a dificuldade existente no conceito *libertin*.

Percorrendo este itinerário que, muito possivelmente, esta palavra chegou no contexto em que a vertente erudita da libertinagem se evidenciou. Seus principais representantes foram: François de La Mothe Le Vayer (1588-1672), Pierre Gassendi (1592-1655) e Gabriel Naudé (1600-1653). Seria oportuna tratar da filosofia de todos esses autores. No entanto, sob a justificativa de recorte, concentraremos nossa abordagem ao Pierre Gassendi, em decorrência do papel que ele deu ao conceito de prazer. Avancemos, pois, para essa breve e derradeira seção.

Libertinagem erudita: o prazer atualizado

O vínculo institucional de Gassendi com a Igreja Católica[4] em nada nos impede de reconhecê-lo como um dos maiores representantes da

[4] Sobre este vínculo, comentou Neserius (1931, p. 36): "Gassendi é uma figura interessante, um padre ortodoxo, mas um filósofo *libertino*. Ele é um filósofo eclético que desenvolve um modo de materialismo epicurista. Em 1647 ele publicou sua *Vie d'Épicure*. Ele é um seguidor do epicurismo de Lucrécio e acredita que cada coisa procede a partir das sensações. Ele é um oponente de Descartes, quem acreditava que cada coisa procedia da mente.".

libertinagem erudita. Porém, seu modo de ser libertino em muito se distingue daquele que foi o dos goliardos. Gassendi pertence a um contexto no qual os dispositivos de censura tinham se aprimorado (FOUCAULT, 2007), o que exigia, de certa forma, uma discrição por parte de qualquer proposta bibliográfica que se propusesse a criticar as instituições de poder.

Contudo, além da crítica ao modo em que se pensava a relação do ser humano com o mundo, Gassendi ainda sugeriu algo que, numa primeira vista, já nos dá uma breve noção do motivo pelo qual ele foi considerado um dos mais expoentes libertinos, a saber: uma harmonização entre o cristianismo e o epicurismo. Sabemos, mediante a narrativa bíblica, que existe uma controversa antiga entre essas duas doutrinas, pois, segundo Atos Apóstolos, os seguidores de Epicuro desdenharam o apóstolo Paulo na ocasião em que este esteve em Atenas prontificado a pregar o cristianismo. Consta no registro presente em Atos dos Apóstolos que:

> Enquanto os esperava em Atenas, seu espírito inflamava-se dentro dele, ao ver cheia de ídolos a cidade. Disputava, por isso, na sinagoga, com os judeus e com os adoradores de Deus; e na ágora, a qualquer hora do dia, com os que a freqüentavam (*sic*). Até mesmo alguns filósofos epicureus e estóicos o abordavam. E alguns diziam: "Que quer dizer este palrador?" E outros: "Parece um pregador de divindades estrangeiras". Isto, porque ele anunciava Jesus e a Ressurreição. (*Atos dos Apóstolos*, capítulo 17, versículos 16, 17 e 18)

A partir disso já podemos dimensionar o quão ousado foi Gassendi com este propósito. Em muito admira saber que seu nome não foi impresso no *Index Librorum Prohibitorum*. Contudo, é válido alertar que, ao falar do prazer, o filósofo buscava fazer uma atualização do conceito grego *hedoné* que significava, em Epicuro, a alívio em relação à dor. Dessa maneira, Gassendi se lançou em defesa Epicuro advertindo esta proposta sobre o prazer não abarca todos os tipos de fruição que podem ser

consideradas prazerosas, algo distinto do que se popularizou em relação ao epicurismo. Diante disso, afirma-se de maneira enfática no Abregé organizado por Bernier:

> Não há Filósofos, seja entre os Antigos, seja entre os Modernos, que não tenham feito a distinção de duas formas de *Prazer* (*Volupté*), os honesto e os outros Sujos ou desonestos. (GASSENDI, 1678, p. 47)[5]

Percebemos com isso, que Gassendi busca lembrar que Epicuro não defendia todo e qualquer tipo de prazer como finalidade da vida, mas apenas aqueles que estavam em acordo com uma condução temperada da vida. Trata-se, pois, do alijamento. Se consideramos o mito da deusa mitológica *hedoné* e seu ato heroico ao salvar sua mãe, *psiqué*, do Tártaro, podemos propor como contribuição que, em origem, *hedoné* indica a saída da *psiqué* do caos[6]. Assim existiria o prazer mesmo nas funções vitais mais

[5] A opção por traduzir *Voluptés* por *Prazer*, se justifica no fato de que Gassendi parece ter escolhido utilizar esta palavra para verter aquilo que está registrado como hdonh que transliterando forma *hedonê*, na Carta a Meneceu. Esta palavra pode significar "prazer" ou "vontade". É ela que se encontra no radical de "hedonismo". Fica notória a opção de Gassendi, na passagem da *Carta a Meneceu*, em que Epicuro adverte que o prazer é a finalidade da vida, mas não o prazer daqueles que chama de intemperados. Vejamos um paralelo entre a versão de Gassendi e a tradução brasileira de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. Iniciemos com aquele: « *Quand nous disons que la* ***Volupté*** *est la fin de la vie heureuse nous n'entendons pas les* ***Voluptés*** *des Débauches, ni même celles des autres entant qu'ils sont considérez, dans l'action même de jouir par laquelle le Sens est affecté agréablement, & doucement, comme quelques-uns qui ignorent la chose, ou qui ne sont pas de notre sentiment, ou qui nous sont mal affectionnez l'interprètent ; mais nous entendons seulement ceci, ne sentir point de douleur au Corps, & n'avoir de trouble dans l'âme.* » (EPICURO *apud* GASSENDI, 1678, p. 50-51 – grifo nosso). Vejamos, agora, a forma em que esta passagem foi traduzida no Brasil: "Quando então dizemos que o fim último é o *prazer*, não nos referimos aos *prazeres* dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma.". (EPICURO, 2002, p. 43 – grifo nosso).

[6] Mesmo cientes da dificuldade em reconstituir os mitos gregos pela via de que muitas narrativas se confundiram com adaptações romanas, partilhamos aqui uma passagem de Commelin (2018), em que se descreve a união de *Eros* (Cupido) com a Psiqué. "Cupido teve uma paixão violenta por uma simples mortal. Psiqué, princesa de uma beleza encantadora; e ele quis se tornar seu esposo. Por muito tempo Vênus fez oposição a esse casamento e submeteu Psiqué a provas difíceis e quase insuportáveis. Enfim, Cupido foi se queixar à Jupiter o defendeu. Mercúrio recebeu a ordem de elevar Psiqué ao céu que, sendo admitida na companhia dos deuses, bebeu do néctar, a ambrosia, e tornou-se imortal. A festa de casamento foi preparada. Cada Deus representou seu personagem ali; até mesmo Vênus dançou na ocasião. Mais tarde Psiqué colocou no mundo uma filha chamada Volúpia [*Hédone*]." (Verbete "*Cupudon ou l'Amour*" presente em COMMELIN, 2018). Com base nisso, notamos que não é possível afirmar categoricamente que Volúpia salvou Psiqué do Tártaro e da condição caótica desse lugar. No entanto, não podemos negar que em sentido figurado o nascimento de Volúpia pode significar o alijo de uma situação tensa, marcada pelas provas as quais Psiqué foi submetida para poder se unir em matrimônio com Eros (Cupido). Sobre o mito de Psiqué e Eros, é

básicas do organismo, ou seja, aquelas de ordem fisiológica prontificadas ao equilíbrio.

No entanto, afora desta reflexão acerca de uma possibilidade, é válido expor como Gassendi buscou fazer esta harmonização. Vejamos:

> Eis também o que lemos nas Sagradas Escrituras, No início, Deus plana um Paraíso de Prazer. Os Bem-aventurados serão enviados para a abundância da vossa Casa, e vós os regará com a torrente de vosso Prazer. Ora, não reporto todas essas passagens senão por causa daqueles que acreditam que a palavra Prazer não se pode e nem se deve tomar senão em má parte, como se quando Epicuro disse que o Prazer é o Fim da Vida, ele não poderia e nem deveria ser entendido como o Prazer sujo e defendido, e que a gente diz, ou que eles leem que houve Filósofos que chamamos Voluptuosos, voluptuary Philosophi, figuram incontinentemente Epicuro como seu Príncipe e seu Corifeu. Mas, para examinar a coisa a fundo, comecemos pela Acusação que a gente faz contra ele; e como entre aqueles que admitem outros Prazeres do que aquele do Corpo, ele tem alguns que querem que o que ele diz seja ouvido apenas das corporais, vejamos suas próprias palavras tal como estão em Laércio, já que é aqui que ele expressa seu sentimento, e onde ele declara claramente o que é este Prazer que ele acredita ser o Fim da vida, ou o soberano Bem. (GASSENDI, 1678, p. 48)

Foi dessa forma que ele defendeu Epicuro e seu conceito de prazer. Gassendi propôs uma reflexão segundo o qual até mesmo o monge mais austero deseja gozar de um prazer. É com base nisso que ele afirmou, tal como o filósofo do Jardim, que o prazer é a finalidade da vida. Foi dessa forma que, na contramão do que estava prescrito como norma naquele contexto, Gassendi propôs uma filosofia que o tornou um dos mais expoentes filósofos libertinos, entendendo a libertinagem na sua vertente erudita. Com esta iniciativa ele efetuou um gesto libertário, pois não foi

interessante ver: BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. Origem e significado do amor na mitologia greco-romana. **Estudos de Psicologia,** Campinas, vol. 22, n. 1, p. 63-75, jan-mar, 2005.

transigente para com as instituições normalizadoras, agindo como um goliardo discreto. Além disso, não se comportou em acordo com aquilo que se esperava de uma pessoa na sua condição de inegável vínculo com a igreja. Por fim, defendeu um resgate das ciências clássicas para combater certo tipo de ingenuidade. Este seria o *point commun* entre ele e as demais manifestações libertinas.

***

Libertinus é uma palavra de origem latina que indicava a condição de uma pessoa alforriada, ou seja, de alguém que trabalhou forçadamente para outra pessoa. *Libertinus* era uma categoria, sendo assim, que fazia referência às pessoas que se tornavam livres depois de terem sido escravizadas ou servilizadas por pessoas consideradas livres por nascimento. A categoria utilizada para indicar tais pessoas livres por nascimento era '*Ingenuus*'. Portanto, a categoria *libertinus* passou a definir a ação que visava metaforicamente a quebra das correntes ou a resistência às normas. Era assim que cristãos regrados definiam os desviados. Trata-se de um combate à ingenuidade, tanto em sentido lato como em sentido estrito.

Referências

ATOS DOS APÓSTOLOS (17; 16, 17, 18). In: **BÍBLIA**. Português. Bíblia de Jerusalém - Nova edição, revista e ampliada 3. imp. São Paulo: Paulus, 2004.

BOCCA, Francisco Verardi. Prazer, Psicanálise. **Natureza humana,** São Paulo, vol. 11, n. 1, jun.2009, p. 101-128.

BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. Origem e significado do amor na mitologia greco-romana. **Estudos de Psicologia,** Campinas, vol. 22, n. 1, p. 63-75, jan-mar, 2005. In: https://www.scielo.br/j/estpsi/a/t9YgFTm9ZpqRkWSWQzjqwbJ/?lang=pt

CUPIDON OU L'AMOUR. *In :* COMMELIN, Pierre. *Mythologie grecque & romaine*. Paris : Pocket, 2015.

FOUCAULT, Didier. **Histoire du Libertinage : des goliards au Marquis de Sade**. 1ª ed. Paris : Perrin, 2007.

FURETIÈRE, Antoine. **Dictionnaire Universel contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts (Tome Second)**. 1ª Ed. A la Hayne et à Rotterdam : Arnout & Reinier Leers, 1690, art. « *Libertin* ».

GASSENDI, Pierre. **De la Morale en General**. *In*: BERNIER, François (org). ***Abregé de la Philosophie de Gassendi* (Tome VIII)**. Lyon : Anisson & Posuel, 1678.

MONZANI, Luiz Roberto. **Origens do Discurso Libertino.** In: NOVAES, Adauto (org) Libertinos Libertários. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 193-216.

NAGY, Péter. **Libertinage et révolution.** (Trad. Christiane Grémillon). Paris : Gallimard, 1975.

NESERIUS, Philip George. Libertinage in France in the Seventeenth Century. **The Journal of Religion,** vol. 11, nº 1, p. 30-39, jan 1931.

PINTARD, René. **Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle.** Genève : Éditions Slatkine, 2000, p. 01-10.

SILVA, Luís Antônio Vieira da. **História Interna do Direito Romano Privado até Justiano**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008, p. 79-108.

WYNN, Thomas. ***Libertinage***. *In:* BUGWINKLE, Willian; HAMMOND, Nicholas; WILSON, Emma. **The Cambridge History of French Literature.** 1ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 412-419.

YAHN, G. Geogette Bergo. Contribuição para o conhecimento da poesia dos goliardos. **Língua e Literatura**. São Paulo, vol. 05, p. 77-103, dez., 1976.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.

www.editorafi.org
contato@editorafi.org