

Recebido em: 17/04/2021

Aprovado em: 19/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

INCONSCIENTE E PLASTICIDADE

Catherine Malabou leitora de Freud

UNCONSCIOUS AND PLASTICITY

Catherine Malabou reader of Freud

Diego Luiz Warmling¹
(diegowarmling@hotmail.com)

Resumo: Das tensões entre neurociências e psicanálise, interrogaremos a leitura de Malabou sobre Freud, feita através da *plasticidade*. Veremos que o inconsciente freudiano assinala um sujeito habitado pela consciência de seu descentramento. Apesar de Freud romper com muitos paradigmas, a leitura de Malabou indica que certos traumas podem resultar em alterações irreversíveis à subjetividade. Inserida na temporalidade, a plasticidade aponta ao problema do sofrimento psíquico, aplicável ao diagnóstico da atualidade. Reconfigurando a psicanálise à luz dos novos feridos e da crise ecológica, veremos como o humano é um acidente incontornável, e que encontra na plasticidade maneiras de receder, enformar, explodir e transformar as coisas, conferindo-lhes novas dimensões. Articulando na materialidade do cérebro modos de enfrentamento ao capitalismo, Malabou encontra na plasticidade uma nova relação com a negatividade. Redimensionando os projetos humanistas, ela ensina como é possível dizer se é o cérebro que resiste, explode, não quer ou não pode fazer mais.

Palavras-chave: Psicanálise. Inconsciente. Plasticidade. Neurociências. Malabou.

Abstract: From the tensions between neurosciences and psychoanalysis, we will question Malabou's reading about Freud, made through plasticity. We will see that the Freudian unconscious marks a subject inhabited by the awareness of his decentralization. Although Freud breaks with many paradigms, Malabou's reading indicates that certain traumas can result in irreversible changes to subjectivity. Inserted in temporality, plasticity points to the problem of psychological suffering, applicable to the diagnosis of today. Reconfiguring psychoanalysis in the light of the new wounded and the ecological crisis, we will see how the human is an unavoidable accident, and which finds in plasticity ways to recede, shape, explode and transform things, giving them new dimensions. Articulating in the materiality of the brain ways of coping with capitalism, Malabou finds in plasticity a new relationship with negativity. Resizing humanist projects, she teaches how it is possible to say whether it is the brain that resists, explodes, does not want or can't do more.

Keywords: Psychoanalysis. Unconscious. Plasticity. Neurosciences. Malabou.

1 FREUD E AS NEUROCIÊNCIAS: PENSANDO A PLASTICIDADE

1.1. O inconsciente e suas características

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3640290996876588>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4400-8170>.

Como um dos principais conceitos psicanalíticos, o inconsciente não é só um sistema diferenciado, mas qualitativo de noções como *Id*, *Eu* e *Super-eu*; topologias que fazem pensar o quanto os processos psíquicos vacilam no interior de si mesmos. Para além das teorias fisicalistas e consciencialistas, trata-se de uma instância não plenamente reconhecível ao conjunto das representações téticas ou determinações médicas. Não puramente neurológico, “nem cognitivo, nem metafísico, nem metapsíquico, nem simbólico” (ROUDINESCO, 1999, p. 20), fala-se de uma “cena outra” cujas leis de funcionamento, a consciência e o *Eu* não tem acesso.

Em Freud, esta estilização vem tensionar as tradições médicas e filosóficas segundo as quais o *cogito* racional deve domesticar as manifestações que não estão “presentes no campo a tual da consciência” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 306). Interpretável desde um ponto de vista pulsional, o inconsciente não trata nem de uma coisa na qual as intenções são distorcidas nem do “mais profundo”, do qual desponta um conteúdo psíquico misterioso. Estruturados e encadeados por uma linguagem própria (Cf. LACAN, 1988a, p. 139), seus construtos são tributários de uma sintaxe que não lhes pertence, mas que os transborda, pois apontam àquilo que a fala interdita nos desejos, obrigando-nos a entender que não há uma síntese última do indivíduo para si.

Dispondo os seus motores no inconsciente e no dinamismo pulsional, a clínica psicanalítica busca fazer-nos lidar com o “não-dito”, supondo aí uma “outra cena”, transbordante aos saberes científicos e filosóficos. Contudo, é bem verdade que Freud tampouco menosprezou a importância destas contribuições à compreensão do sofrimento psíquico. Jamais depreciando, por exemplo, os aportes da neurologia, ele – como um psiquiatra de sua época – entende que a psicanálise está aberta a recolher evidências capazes de proporcionar uma revisão dos seus conceitos e métodos, na esperança de encontrar marcadores biológicos para os seus construtos. Não obstante, é imperativo que hoje interroguemos até que ponto as topologias freudianas são realmente eficazes quando consideradas as atualizações feitas pelas neurociências. Para tanto, acreditamos que seja fundamental uma rápida explanação dos conceitos psicanalíticos relativos a esta interlocução, principalmente se nossa meta é problematizar o tema da *plasticidade* à luz da leitura de Freud feita por Catherine Malabou.

Com efeito, no capítulo VII d’*A Interpretação dos Sonhos* (1900), Freud inaugura sua primeira tópica, sugerindo que o dinamismo psíquico é formado por três instâncias antitéticas: o “*Ics* (*Ubw*), que se contrapõe a outro sistema psíquico, o *Pcs/Cs* (*Vbw/Bw*), que é em parte inconsciente (*unbewusst*), mas que não é o inconsciente (*das Unbewusste*)” (GARCIA-

ROZA, 2014b, p. 210). Tais instâncias suscitam lugares psíquicos cujas relações com o desejo se dão de distintas maneiras. Assim, se o *Pcs/Cs* é responsável pelo modo como cada um percebe a si e ao mundo e se relaciona com ele, o *Ics* surge como um sistema psíquico independente cujo *modus operandi* não se confunde com o da consciência.

Em *Das Unbewusste* (1915), Freud diz ser possível verificar certos atos que “a consciência não dá testemunho” (FREUD, 2010a, p. 101). Contra toda forma de subjetividade monolítica, o *inconsciente*, neste contexto, “não é uma franja ou margem da consciência, também não é o profundo da consciência, assim como não é o lugar do caótico e do misterioso” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 209). Trata-se de “uma outra estrutura, diferente da consciência, mas igualmente inteligível” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 173). Irredutível aos esforços de pensá-lo como um atributo de células nervosas, ele só é o que é mediante aos efeitos lacunares que produz na consciência. Inalterável e não ordenado temporalmente, seus construtos – diferentemente do que veremos em Malabou – são irredutíveis ao “conceito tradicional de tempo e sobretudo à temporalidade característica do sistema *Pcs/Cs*” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 233). Neste sentido, ativo, extratemporal e inesgotável, também não é observável enquanto tal, pois seus processos “tampouco levam em consideração a *realidade*” (FREUD, 2010a, p. 128). “Mais além” de aferições empíricas, metafísicas ou puramente neurológicas, ele só é narrável mediante aos efeitos que produz na consciência.

Todavia, se na primeira tópica o inconsciente é substantivamente pensado através da clivagem entre *Ics* e *Pcs/Cs*, é desde *Além do Princípio do Prazer* (1920) que Freud atenta às relações com o novo dualismo pulsional. Dada a persistência de *Thanatos*, ele declara, em *O Eu e o Id* (1923), que apenas uma parcela do *Eu* pertence ao *Pcs/Cs*, que o inconsciente recobre a maior parte do psiquismo e que é necessário qualificá-lo entre três novas instâncias: o *Id*, o *Eu* e o *Super-Eu*.

Em 1920, Freud concebe o novo dualismo pulsional e a *pulsão de morte*. Para além do primado do prazer, agora é *Thanatos* que surge como indício de um impulso subjacente às determinações racionais, e que nos transforma ao ponto de reconfigurar o sentido inteiro de uma vida (Cf. MALABOU, 2012a, p. 13). Similar à atualização de Malabou, Freud fala de um impulso que faz querer reviver o *reprimido*, ou melhor, daquilo que persiste disjuntiva e silenciosamente sob o psiquismo.

Ainda neste escopo, a segunda tópica leva à admissão de que boa parte da subjetividade advém do inconsciente. Indicando uma via de contato com o vazio e com o descentramento da subjetividade, fala-se de um impulso regressivo ao estado de repouso absoluto, que nos faz “querer morrer” (ASSOUN, 1978, p. 188). Tornando secundária a estabilidade promovida

pelas *pulsões de vida* (*pulsões sexuais* e *pulsões do Eu*), é aqui que Freud circunscreve um impulso ao estado de não-vida, desde o qual temos acesso ao quadro geral do psiquismo: as *pulsões de morte*.

Visto que “o objetivo de toda vida é a morte” (FREUD, 2010b, p. 204), esta é a tese de que a vida serve à realização do vazio enquanto ausência de significação e do nada em torno do qual a subjetividade é performada. Para além do princípio do prazer, eis o dualismo de *Eros* e *Thanatos*: de um lado, as *pulsões de morte* que – atuando sob os desígnios de *Thanatos* – “pretendem conduzir a vida à morte” (FREUD, 2010b, p. 214) e, do outro, as *pulsões de vida* que – reputadas a *Eros* – “buscam e efetuam a renovação da vida” (FREUD, 2010b, p. 214). Corroendo o progressismo científico e filosófico de *Eros*, a *pulsão de morte* surge, neste interim, como uma potência criadora relativa a *Thanatos*, ao inconsciente e, portanto, subversiva aos normativismos médicos, ainda que não os recuse por completo. Silenciosa, ela é a cena não-figurável contra a qual o psiquismo se constitui.

Nesta viragem, *O Eu e o Id* (1923) ratifica a ideia segundo a qual a essência do psiquismo não está mais na consciência nem na egoidade, pois o núcleo do *Eu* “é em si mesmo inconsciente” (FREUD, 2010b, p. 178). Sem requerer novos empréstimos da neurobiologia, dá-se aqui a consolidação da segunda tópica, representada pelas instâncias do *Id*, do *Eu* e do *Super-Eu*. Ora, se até então o *Eu* estivera ligado ao *Pcs/Cs*, é pela *pulsão de morte* que Freud constata o quanto o “recalcamento, e mais geralmente o conjunto dos mecanismos de defesa do eu, trabalham a serviço do inconsciente” (NÁSIO, 1999, pp. 73-74). Portanto, o *Eu* não é uma consciência translúcida. Diante de *Thanatos*, o *Ics* comporta todas as instâncias do psiquismo.

Corporal, o *Eu* abrange os sistemas da consciência e da inconsciência, sem se opor ao *Ics*. Mas é para indicar o oposto do *Eu* que Freud abre mão daquilo “que em nós é impessoal” (FREUD, 2011b, p. 59), comporta-se como o *Ics*, mas é estranho ao *Eu*. Estamos falando do *Id*, que vem enfatizar o quanto o *Eu* é atravessado por forças internas desconhecidas e não-normalizáveis. Disposto entre o mundo e o *Id*, o indivíduo é, pois, um *Isso* “psíquico, irreconhecido e inconsciente, em cuja superfície se acha o *Eu*” (FREUD, 2011b, pp. 21-22). Feito um inquilino estranho que mora no *Eu*, o *Id* é o núcleo do nosso ser. Impessoal, heterogêneo e animado pelo vazio não figurável que nos habita, o *Id* traduz “essa coisa em nós tão íntima que nos faz agir, e, paradoxalmente, tão obscura, primitiva e inapreensível” (NÁSIO, 1999, p. 75).

Contudo, Freud ainda considera que, no interior do *Eu*, persiste o “*Super-Eu*”. Desde os anos 1920, o *Super-Eu* surge como uma formação reativa que não se esgota nas demais instâncias, mas é responsável por conter os costumes que, se interiorizados no *Eu*, o

condicionam quase por inteiro. Para nós, isso confirma o quanto a subjetividade, diluída no inconsciente e marcada pela *pulsão de morte*, coloca-se a serviço do vazio que a descentra. Se o *Super-Eu* é recordação da “fraqueza e dependência do *Eu*” (FREUD, 2011b, p. 46), então é como se a identidade estivesse ameaçada por “três perigos: do mundo exterior, da libido do *Id* e do rigor do *Super-eu*” (FREUD, 2011b, p. 53). Portanto, jogada ao vazio de suas demandas, compreendemos que a subjetividade psicanalítica, assim como na *plasticidade destrutiva* de Malabou, é constantemente ameaçada pelas contingências da *morte*, entendida como uma dimensão de autonomia pulsional inalienável, irreversível e irredimível.

Entre a primeira e a segunda tópica, o inconsciente freudiano assinala o déficit dos projetos consciencialistas, pelos quais o *Eu* é cristalino para si. Esta estilização busca pensar um ponto de desfalecimento e despossessão da subjetividade, onde o *Eu* é marcado por sua falta de significação. Reivindicando uma determinação “outra” à subjetividade, Freud aponta modos de presentificação do sujeito no qual a identidade é vivificada como um contínuo estado de errância. Fundado no inconsciente, o *sujeito* psicanalítico vacila no interior de si mesmo, levando à admissão de que “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (LACAN, 1998, p. 521). Não isento de justas críticas e atualizações, Freud nos é original, pois concebe um sujeito habitado “pela *consciência de seu próprio desapossamento*” (ROUDINESCO, 1999, p. 24).

Não obstante, é imperativo que hoje nos questionemos até que ponto este *desapossamento* proposto por Freud é realmente eficaz quando se trata de considerar, por exemplo, os modos de subjetivação de pacientes com danos cerebrais. Considerando o quanto Freud reiterou a abertura da psicanálise aos demais saberes, é em função de adversidades como estas que entendemos: a leitura da psicanálise empreendida por Catherine Malabou, através do encontro da filosofia com as neurociências, não apenas vai além de pretensas antinomias, como nos coloca diante da instância fundadora da subjetividade, ao dispor o cérebro nos planos da mutação e da temporalidade. Atualizando o significado do inconsciente cerebral à luz da noção de *plasticidade*, Malabou nos leva a pensar o quão contingencial é a vida humana, sendo a lesão cerebral uma barreira nas tentativas de reconstituir um modelo totalizante do humano. A começar pelas fronteiras entre Freud e as neurociências, vejamos o que a autora tem a dizer sobre estes enigmas psicanalíticos.

1.2. A psicanálise sob a ótica das neurociências

No texto “*Psicanálise*” e “*teoria da libido*”: dois verbetes para um dicionário de *sexologia* (1923), Freud define sua disciplina da seguinte maneira:



1) de um procedimento para a investigação de processos psíquicos que, de outro modo, são dificilmente acessíveis; 2) de um método de tratamento de distúrbios neuróticos, baseado nessa investigação; 3) de uma série de conhecimentos psicológicos adquiridos dessa forma que, gradualmente, passam a constituir uma nova disciplina científica. (FREUD, 2011a, p. 245)

Definida nestas palavras, a psicanálise é uma disciplina de viés científico. Aliás, não podemos esquecer que Freud ensaiou o uso do inconsciente “na elaboração teórica dos fenômenos clínicos e não apenas deu nome a uma evidência” (PEREZ, 2017, p. 69). Contudo, diante dos métodos que fixam a atividade cerebral como causa do sofrimento psíquico, crescem as interpelações acerca da interlocução entre a psicanálise e as teorias biologicistas. Atualmente, são vários os discursos que colocam em xeque o método psicanalítico. Questiona-se, por exemplo, se as recentes descobertas da neurologia são capazes de pôr fim na disciplina inaugurada por Freud. Este embate entre o inconsciente e a cerebralização do sofrimento psíquico surge, nos anos 1960, com a biologização da psiquiatria, e é reavivado, na década de 1980, com a emergência do DSM-III, um instrumento “que, embora seja declarado como ateu, é também tomado como um dos principais fatores responsáveis pela remedicalização” (AGUIAR, 2004, p. 05).

Apontando erros, impasses e fraquezas, muitos estudos já contestam a eficácia da psicanálise pelo fato desta não focar na redução sintomática. Junto a estas contestações, tem sido grande a difusão de explicações psiquiátricas e neurocientíficas. Seja como for, a neurologia – com suas fórmulas, instrumentos e tecnologias² – vem ocupando “o lugar de uma Verdade de cunho assertivo, para não dizer de uma Verdade definitiva” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 39). Possibilitando ver o cérebro em ação, as tecnologias de imagem, por exemplo, tiveram profundos impactos no processo de materialização do mental. Facultando uma progressiva identificação das redes neurais relativas aos transtornos e condutas mentais, elas tendem a favorecer a ilusão de capturar em imagem o conjunto dos processos mentais pertinentes à subjetividade. Nas últimas décadas, isso acarretou uma considerável expansão das neurociências como espaços de produção de conhecimentos, saberes, métodos e disciplinas focados no estudo científico do cérebro.

Partindo da ideia segundo a qual a subjetividade corresponde aos processos neurofisiológicos, argumenta-se que, apesar da impressionante difusão, o método psicanalítico, além de falacioso, contava apenas com uma boa estratégia de divulgação, pela qual pôs “em

² Caso se interesse, o leitor encontrará um debate sobre as tecnologias de imagem em DUMIT, Joseph. *Picturing personhood: brain scans and biomedical identity*. Princeton: Princeton University Press. 2004.

funcionamento um sistema de defesa muito engenhoso e eficaz, mas que apresenta, para os especialistas, numerosas falhas” (RILLAER, 2011, p. 339). Tais adeptos contam com uma antinomia implícita entre experimentações teóricas e refinamento científico, colocando em jogo distintas compreensões de humano, de causalidade, de sofrimento psíquico, bem como de suas expectativas terapêuticas. Caricaturando a psicanálise como um projeto falho, repousa aqui uma concepção valorativa do labor científico, pelo qual acessaríamos um conhecimento fisicalista da natureza, do humano e da doença mental.

Em sentido análogo, há quem afirme que as terapêuticas de bases neurológicas incidem sobre o “modo de vida dos sujeitos para além da doença, e que as terapias comportamentais não passam de adestramento” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 40). Ora, se é verdade que Freud se manteve aberto aos demais saberes, então as neurociências promovem uma validação objetiva dos enigmas psicanalíticos. Ainda que o inconsciente nada tenha “a ver com a anatomia” (FREUD, 2010a, p. 112), põe-se fé na hipótese de um hiato a ser desfeito, o qual será possível observar no cérebro o que o psicanalista só acessa mediante relatos clínicos.

Em contraposição, também não falta quem atente à inadequação das tecnologias de imagem à teoria freudiana. Ocorre que, os métodos de observação de ambas as disciplinas, passam por comunidades científicas historicamente afetadas. Por mais experimentalista que Freud tenha sido, é injusto que possamos extrair de uma imagem cerebral a explicação da subjetividade. As narrativas psicanalíticas são vitais à compreensão das influências que os outros e a cultura têm sobre o sujeito. Como pedra de toque, o inconsciente se manifesta através de “sintomas sem qualquer causa física detectável. Esses sintomas se modificaram ao longo dos anos, mas sua base na vida relacional permanece” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 41).

Todavia, as práticas biomédicas têm passado por profundas transformações. A imbricação entre ciência, técnica e biomedicina vem oferecendo não apenas novos procedimentos/materiais ao diagnóstico de doenças mentais, mas definições originais da subjetividade, do sofrimento psíquico e da identidade pessoal. Na biologia, o dualismo mente-corpo tem sido ocupado pelo “entendimento monista de que mente e corpo coexistem no mundo físico” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 41). Ocorre como que uma “cerebralização da subjetividade”, na qual as afecções são entendidas como parte do espectro das capacidades humanas observáveis no cérebro.

Radicalmente materialistas, estes pesquisadores localizam no corpo os processos mentais. Eles encarnam a mente no corpo, fazendo dela o cérebro em seus processos neuro-anátomo-fisiológicos. Nele vivificadas, a atividade psíquica nada mais é que um agrupamento de células nervosas e moléculas a elas associadas (Cf. CRICK, 1994, p. 03).

Especificar os processos, circuitos e comportamentos ligados às atividades neuromoleculares, seria compreender a mente. Esta interpretação serve a uma variedade de terapêuticas que tomam o cérebro como objeto passível de intervenção extrospectiva.

Em outra vertente materialista, o cérebro é determinante, mas não suficiente para compreendermos o psiquismo. Não-reducionistas, os neuropsicanalistas tentam conjugar a psicanálise aos estudos do cérebro, afirmando que as bases neurológicas da época de Freud eram limitadas. Neste sentido, propõem unir a psicanálise e a neurociência numa base sólida, de modo não apenas a validar as teses freudianas, mas a conjugar as narrativas do sujeito, que vive o sintoma, com as do analista, que enxerga o correlato orgânico necessário ao consulente (Cf. KAPLAN-SOLMS & SOLMS, 2000). Segundo Kandel (2019, p. 85, *tradução nossa*), “a primeira forma de psicoterapia foi a psicanálise”³. Ensinando seus membros a escutarem como nunca antes os pacientes, Freud “presagió un nuevo método de investigación psicológica, un método basado en la asociación libre y la interpretación” (KANDEL, 2019, p. 86).

Sendo verdade que o *Eu* psicanalítico se vê descentrado entre instâncias determinadas desde o inconsciente, estes estudos atribuem uma natureza inconsciente aos processos psíquicos, por mais distintas que sejam suas acepções. Contudo, alegam que a psicanálise precisa reconhecer a concretude que a neurociência tem a lhe oferecer. Ela “deve comprometer-se de maneira construtiva com a nova biología da mente”⁴ (KANDEL, 2019, p. 278, *tradução nossa*). Só as neurociências viabilizariam a cientificidade necessária para levar a cabo o desenvolvimento das teses freudianas. Sem deixar de discutir questões ligadas à plasticidade cerebral, o método neuropsicanalítico reivindicaria sua eficácia na localização das zonas cerebrais correspondentes aos fenômenos inconscientes.

No entanto, as biomedicinas atuais já veem a natureza e a biologia não mais como categorias estanques, mas como passíveis de mutação, em razão das novas tecnologias e dos impactos da situação socioambiental. Assim, as questões pertinentes aos debates entre psicanálise e neurociências podem, hoje, ser redefinidas à luz do espaço ambíguo de intervenção suscitado pela noção de *plasticidade*, que põe “o cérebro em um espaço aberto à interação com o ambiente social e à influência terapêutica do dispositivo psicanalítico” (MANTILLA, 2017, p. 144). Ora, visto que o inconsciente é formado por restos de vivências que formam uma personalidade descentrada, se estes restos indicam, para as neurociências, que algumas experiências acarretam modificações nas conexões neurais, então boa parte dos

³ La primera forma de psicoterapia fue el psicoanálisis.

⁴ debe comprometerse de manera constructiva con la nueva biología de la mente.

estudos atuais supõem que a rede neuronal não é estanque, mas é modificável por múltiplos fatores.

Enquanto conceito relativo à mutação, a *plasticidade* vem promover uma articulação entre cérebro e mente que contribua à compreensão da subjetividade em termos cerebrais, mas sem deixar de abrir caminho à psicanálise. Sabendo-se hoje que as sinapses neurais mudam de forma, tamanho e quantidade conforme nossas vivências, a *plasticidade* é o que fornece espaço para nos movermos e transformamos, de modo a tornarmo-nos autores de um processo distinto do que nos foi, possivelmente, determinado. Para nós, isso indica, segundo Ansermet & Magistretti, que a “plasticidade neural é condição para uma possível plasticidade do vir a ser”⁵ (ANSERMET & MAGISTRETTI, 2007, p. 239, *tradução nossa*). Enquanto fenômeno que assume seu próprio devir, a *plasticidade* é o traço que nos faz lembrar o quanto os organismos estão abertos ao mundo, transformando o ambiente ao mesmo tempo que se transformam. Aberta aos eventos, ela não só possibilita ao analisando libertar-se de uma fantasia, mas dar nova forma ao modo como performa sua existência: “para usar a fantasia ao invés de ser usado por ela”⁶ (ANSERMET & MAGISTRETTI, 2007, p. 239, *tradução nossa*).

Quando disposta na intersecção das neurociências com a psicanálise, a *plasticidade* revela o quanto “o cérebro é a combinação de fatores genéticos e marcas deixadas por vivências” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 43). Criando e modificando vínculos conforme as experiências, ela é a evidência do quanto, mesmo em pessoas com lesões cerebrais, o cérebro – ligando e desligando seus circuitos – pode transformar-se, dadas as suas capacidades de adaptação e desenvolvimento. Modelando, modificando e reparando as conexões neurais (Cf. MALABOU, 2008, p. 05), é através dela que a suposta fixidez dos conceitos neurológicos assume uma faceta volátil, pois a arquitetura cerebral é colocada no plano da temporalidade. Trata-se de uma noção chave à interlocução das neurociências com o inconsciente, pois indica que nossas vivências podem resultar em alterações irreversíveis na expressão da subjetividade.

Facultando uma implicação entre os processos psicológicos, neurais e bioquímicos, este conceito tem gerado inúmeros de debates, na medida em que localiza o funcionamento do cérebro numa zona ambígua, pela qual nos deparamos com o problema de saber se somos ou se temos um cérebro. Considerando a ineficácia da antinomia mente-corpo, é dialogando com Freud e parte da tradição filosófica que Malabou vem destacando-se por apresentar uma dimensão crítica, dialética e emancipatória da plasticidade, aplicável ao diagnóstico de nossa época. Ela insere o tema na cultura contemporânea, considerando-o uma justificativa para

⁵ Neural plasticity is thus a condition of a possible plasticity of becoming.

⁶ To use the fantasy instead of being used by it.

pensarmos o “problema do sofrimento psíquico, que representa uma tomada original e poderosa aos problemas teóricos e políticos atuais”⁷ (PRATI, 2019, p. 42, *tradução nossa*). Reconfigurando a psicanálise à luz dos *novos feridos* e da *crise ecológica atual*, ela parte do indicativo de que o humano é um acidente irremissível. Trata-se de conceber uma via de transformação que parta do “próprio sujeito, distanciando-o do cérebro, ao mesmo tempo que o reconhece como instância fundante da subjetividade” (MANTILLA, 2017, p. 150).

2 MALABOU CRÍTICA DA PSICANÁLISE FREUDIANA

2.1. A plasticidade e o encontro da filosofia com as neurociências

Atualmente, a *plasticidade* é pensada como indicativo de que a vida humana se constitui como um acidente incontornável, na contramão das pautas domesticadoras do humano. Muito em função dos novos modelos biotecnológicos, nosso século vem alertando aos perigos de uma apropriação política e econômica da vida. Remodelando o futuro pela ação no presente, estamos vivendo novas formas de biossocialidade. A produção, o consumo e a circulação da vida partem do princípio de que o motor do capitalismo atual é o controle farmacológico da subjetividade.

Dá-se valor a todos os materiais que ajudam “na produção de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, de onipotência e de controle total”⁸ (PRECIADO, 2008, p. 37, *tradução nossa*). Os indivíduos têm suas identidades marcadas por tecnologias voltadas ao replanejamento da vitalidade. Dada a ameaça à intangibilidade da dignidade humana, é facultando novas dinâmicas de escolha e intervenção que tais fatores não apenas transvaloram antigas dicotomias (natureza-cultura, corpo-mente, real-artificial, normal-patológico etc), como apontam à confirmação da *plasticidade* humana como fator inalienável das sociedades ocidentais.

Neste contexto, as neurociências têm demonstrado que o sistema nervoso é capaz de alterar-se estruturalmente. Pela *plasticidade neural*, o cérebro é enxergado como uma “obra de arte em constante construção” (FREITAS, 2016, p. 234). Fala-se que os neurônios estão em transformação e isto ocorre tanto pelo desligamento intencional de conexões não utilizadas quanto pela alteração funcional dos neurônios em uso. Cedendo espaço a dinamismos “mais

⁷ Problema del sufrimiento psíquico, que representa un acercamiento original y potente a problemas teóricos y políticos de suma actualidad

⁸ A la producción de estados mentales y psicossomáticos de excitación, relajación y descarga, de onipotencia y de total control.

eficazes”, estas “podas neurais” são influenciadas pelo meio e afetam a vida subjetiva. Elas atestam a mutabilidade do indivíduo na sociedade, dada a necessidade de compreender o humano em todas as suas dimensões. Assim, trata-se de redimensionar o projeto humanista desde o qual somos mobilizados à dominação dos entes vivos e dos não-humanos ou inumanos. Disto, surge a urgência de uma ontologia segundo os moldes de Malabou, pela qual o fenômeno da *plasticidade* se torna central.

Diante da acidentalidade da vida, a tecnicização do humano carrega o desafio de pensar estilos de ser, capazes de pôr em xeque os processos identitários dos humanismos clássicos. Ecoando no campo das “ciências da vida”, isso faz com que os acidentes anatômicos sejam tornados vitais à compreensão da subjetividade. Nesse âmbito, Malabou tem se destacado ao retomar noções biológicas para problematizar o humano. Segundo ela, a aproximação entre filosofia e neurociências serve a esse problema. Sem deixar de tensionar as contribuições freudianas, é pensando a finitude que Malabou empreende uma *crítica da razão neurobiológica*, desde a qual mobiliza a biopolítica para além da instrumentalização da vida. De modo similar ao descentramento psicanalítico, seu trabalho enfatiza as situações em que transformamos a noção clássica de indivíduo.

Sem admitir que o real foi dominado pela tecnociência, Malabou pergunta-nos se o vivo e o não vivo estão submetidos ao mesmo grau de manipulação de suas estruturas. Ora, sendo verdade que alguns traços vitais não correspondem à ação de órgãos, morfologias ou funções prefixadas, se as singularidades dos viventes são atravessadas por técnicas que as reestruturam, então é a *dispersão*, enquanto via de indeterminação, que perfaz um horizonte de resistência à biopolítica, outorgando novas dimensões ao tratamento filosófico conferido à relação entre vida e técnica. Redimensionando a distinção *práxis-techné*, é nesse sentido que Malabou recupera a significação filosófica da noção de *plasticidade*.

De acordo com ela, a *plasticidade* coloca para as filosofias contemporâneas caminhos alternativos à biopolítica. Cristalizando certos usos e hábitos humanos, a antropotécnica atual não raramente se confunde com uma “*forma vivendi* do sujeito” (FREITAS, 2016, p. 244). Não obstante, o problema não é sua expansão às custas dos viventes, e sim que a *plasticidade* esteja relacionada às catástrofes potenciais decorrentes da aparição de uma ontologia qualquer no mundo capitalista.

Emergindo por adição ou subtração de certas qualidades de uma cultura, a antropotécnica faz indagarmo-nos se, o fato de o humano nascer errante aos coeficientes instintuais, exigiria certo agenciamento até daqueles que encontram um *modus vivendi* endossável pelos demais. Nessa direção, as investigações de Malabou podem oferecer-nos

um *experimentum*. Desde o ponto de vista da *plasticidade*, a filósofa interroga o que devemos fazer para que o espírito do capitalismo não coincida com a consciência do cérebro: “o que devemos fazer para que a consciência do cérebro não coincida pura e simplesmente com o espírito do capitalismo?”⁹ (MALABOU, 2008, p. 12, *tradução nossa*).

Com efeito, a *plasticidade* atesta, para o humano, sua qualidade distintiva de perfectibilidade, aqui entendida não como um processo de se tornar perfeito, mas como capacidade de autoaperfeiçoamento. Consideradas as nossas imperfeições, a perfectibilidade designou, ao longo da história, uma das qualidades humanas. Na construção humanismo filosófico, referia-se a um processo em adaptação, voltado aos ideais de liberdade e autonomia (Cf. GOLDSCHMIDT, 1983, pp. 288-292), o que conferiu à *plasticidade* a tarefa de “encarnar as virtualidades da natureza humana e a crença no seu aperfeiçoamento” (FREITAS, 2016, p. 246). Nesse âmbito, é em Hegel que Malabou se apoia para repensar crítica e ontologicamente a *plasticidade*.

Em *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialectica* (1996), ela a enxerga como uma “instância que forma o devir e o tempo na filosofia de Hegel”¹⁰ (MALABOU, 2013, p. 24, *tradução nossa*). Fornecendo novos horizontes para ideias como subjetividade, razão e liberdade, Malabou concebe uma leitura hegeliana das neurociências, atribuindo à *plasticidade* a responsabilidade pela singularização do sujeito diante da transformação da natureza em liberdade. Ela entende que homem, Deus e filosofia são lugares onde “a subjetividade se constitui em *instâncias plásticas*, onde os três momentos de autodeterminação – o grego, o moderno e o conhecimento absoluto – ganham a forma de momentos, ou seja, criam sua temporalidade específica”¹¹ (MALABOU, 2013, pp. 48-49, *tradução nossa*). Deslocando o conceito de “estágio” ao designativo de um *corte* na autoformação do tempo (Cf. MALABOU, 2013, p. 49), diz-se que tempo e futuro estão imbricados num processo dialógico operado pela *plasticidade*. Assinaladas as consequências relativas à implicação entre o psíquico e o físico, Malabou acredita que a articulação entre temporalidade, *plasticidade* e dialética destaca uma estrutura antecipatória interior ao *Eu*.

A composição dialética dos conceitos de devir, plasticidade e temporalidade, forma a estrutura de antecipação que opera na subjetividade tal como Hegel a concebe. Para diferenciar essa estrutura do futuro daquela comumente

⁹ What should we do so that consciousness of the brain does not purely and simply coincide with the spirit of capitalism?

¹⁰ Instância que *forma* el porvenir y el tiempo en la filosofía de Hegel.

¹¹ La subjetividade se constituye, *instancias plásticas*, donde los tres momentos de la auto-determinación – el griego, el moderno y el del saber absoluto – *se dan la forma* de momentos, es decir, crean su temporalidad específica.

entendida, vamos chamá-la, de acordo com o imperativo hegeliano, de filosofar em nossa linguagem, o “*Voir venir*” (*ver o que está vindo*). Em francês, “*Voir venir*” significa, ao mesmo tempo, esperar com prudência, observando a evolução dos acontecimentos, mas também adivinhar as intenções de uma pessoa e penetrar em seus desígnios. Portanto, essa expressão designa, ao mesmo tempo, “estar seguro do que está por vir” e “não saber o que virá”. “*Voir venir*” designa, com isso, o jogo conjugado da necessidade teleológica e da surpresa na filosofia hegeliana.¹² (MALABOU, 2013, p. 38, *tradução nossa*).

Mobilizando termos quase invisíveis, é tornando central a transformação implicada na *plasticidade* que Malabou repensa “aquilo que constitui o acontecimento do acontecimento: tanto no que se refere ao que vem e ao que volta quanto ao que se pode antecipar do futuro”¹³ (MALABOU, 2013, p. 345, *tradução nossa*). Pela *plasticidade*, é possível esclarecer o paradoxo do *porvir*, perante o qual o “isso foi” do passado surge como estabilidade, o “isso é” ou “está sendo” do presente aparece como índice de referência e o futuro, como conjuração do que “está por vir”. Para a filósofa, isto não só revela que a estrutura antecipatória do *Eu* não é *a-histórica*, como põe em relevo o fato de que o “observar” pressupõe tanto o “estou certo (do) que vem” quanto o “ainda não sei o que vai vir”. O elemento central desta dialogia é o *hábito*.

Enquanto passagem da natureza ao espírito, o *hábito* se dá como um “processo mediante o qual o espírito se constitui como uma segunda natureza”¹⁴ (MALABOU, 2013, p. 58, *tradução nossa*). Sinonímia do *hábito*, esta segunda natureza refere-se ao ““stádio do espelho” do espírito, no qual se constitui a primeira forma de sua identidade. O homem aparece como o *duplo invertido* do animal, e não como seu oposto”¹⁵ (MALABOU, 2013, 58, *tradução nossa*). Neste interim, o *self antropológico* resulta de uma automodelação entre corpo e alma, mediada pelo *hábito*, cujo trabalho é parafraseado por Malabou como uma integração da “corporeidade, que pertence às determinações que dependem do sentimento enquanto tal e das determinações que dependem da representação e da vontade, enquanto traduções corporais”¹⁶ (HEGEL, 1995

¹² La composición dialectica de los conceptos de porvenir, plasticidad y temporalidad, forma la *estructura de anticipación* que opera en la subjetividad tal como Hegel la concibe. Para diferenciar esta estructura del porvenir de aquella entendida corrientemente, la denominaremos, de acuerdo con el imperativo hegeliano de filosofar en nuestra lengua, el “*ver venir*”. En francés, “*ver venir*” significa, a la vez, esperar prudentemente observando la evolución de los acontecimientos, pero también adivinar las intenciones de una persona y penetrar en sus designios. Por consiguiente, esta expresión designa, a la vez, “estar seguro de lo que viene” y “no saber lo que vendrá”. El “*ver venir*” designará, con ello, el juego conjugado de la *necesidad* teleológica y la *sorpres*a en la filosofía hegeliana.

¹³ Aquello mismo que constituye lo acontecido del acontecimiento: en lo referido a lo que viene, adviene, vuelve, en lo que se refiere a lo que se puede ver venir del porvenir.

¹⁴ Proceso mediante el cual el espíritu se constituye como una *segunda naturaleza*.

¹⁵ ‘Estadio del espejo’ del espíritu, en el cual se constituye la primera forma de su identidad. El hombre aparece como el *doblo invertido* del animal, y no como su opuesto.

¹⁶ Corporeidad, que pertenece a las determinaciones que dependen del sentimiento en cuanto tales y a las determinaciones que dependen de la representación y la voluntad, en cuanto traducidas corporalmente.

apud MALABOU, 2013, p. 38, tradução nossa). Portanto, se a consistência do *self* o permite ligar-se ao futuro, “o hábito é a operação plástica que forja o corpo como instrumento”¹⁷ (MALABOU, 2013, p. 77, tradução nossa) constitutivo do sujeito. Daqui decorre o interesse de Malabou por *individualidades plásticas*, expressão utilizada em Hegel para designar o povo grego.

Parafraseando a estética hegeliana, Malabou entende que as *individualidades plásticas* partem daquilo que os gregos faziam consigo quando se consideravam como modelos formativos. Por suas esculturas, os gregos foram exemplos de humanos crescidos “no terreno de sua própria particularidade substancial, sempre engendrando e tendendo, sem cessar, a converterem-se naquilo que queriam ser”¹⁸ (HEGEL, 2000 *apud* MALABOU, 2013, p. 31, tradução nossa). Eles versavam sobre suas vidas, partindo de técnicas plásticas, que buscavam identificações miméticas capazes de gerar e modificar certas disposições. Indispensável à formação humana, o *hábito* viabilizaria um tipo de sujeito aberto à própria *plasticidade*. Pensadas como relações entre o acidental e o substancial, as *individualidades plásticas*, portanto, enformam de tal modo o espiritual na incorporação que repercutem hoje sobre as reflexões acerca das neurociências, da interpenetrabilidade entre o psíquico e o físico e da despossessão do inconsciente. Capaz de se reconhecer na diferença, a subjetividade aparece, então, como ela é:

A unidade originariamente sintética que permite às determinações se articularem e, num só tempo, sucederem-se. A idealização da corporeidade confere à alma a capacidade de se considerar como uma “unidade ideal simples”, ou melhor, não mais que uma consigo mesma. Não obstante, esta “base”, enuncia Hegel, “não é um Eu”, mas sua possibilidade. Síntese entre espírito e natureza, ela abre para o sujeito o horizonte do progresso, da formação, da cultura. Ela o liberta das travas e dos limites de uma natureza demasiadamente imposta em suas influências. Com “o intuir totalmente puro”, abre-se para o espírito a possibilidade de “*Voir venir*”¹⁹ (MALABOU, 2013, p. 78, tradução nossa).

Marcada por esse matiz interpretativo, Malabou, requerendo uma aproximação entre cérebro e história, problematiza as “ideologias neurológicas”, no intuito de enfatizar ao menos

¹⁷ *El habito es la operacion plastica que forja al cuerpo como instrumento.*

¹⁸ En el terreno de su propia particularidad sustancial, engendrando-se siempre ellos mismos y tendiendo sin cesar a convertirse en aquello que querian ser.

¹⁹ La unidad originariamente sintetica que permite a las determinaciones encadenarse y, al mismo tiempo, sucederse. La idealización de la corporeidade da al alma la capacidad de plantearse como "unidad ideal simple", es decir, no es mas que una consigo misma. Esta "base", enuncia Hegel, "todavía no es un Yo", ella es su posibilidad. Síntesis del espíritu y la naturaleza, ella abre para el sujeto la perspectiva del progreso, de la formación, de la cultura. Ella lo libera de las trabas y de los limites de una naturaleza todavía demasiado impuesta en sus influencias. Con el "intuir totalmente puro" se abre para el sujeto la posibilidad de "ver venir"

dois sentidos da noção de *plasticidade*: “daquilo que é suscetível tanto de receber quanto de dar forma”²⁰ (MALABOU, 2013, p. 29, *tradução nossa*). Em suas obras, ela indaga maneiras de não suturar o “não-saber” sobre a *plasticidade*, partindo da crítica de uma suposta sinonímia sua: a *flexibilidade*. Interrogando as neurociências, ela diz que nos desviamos do verdadeiro sentido da *plasticidade*: “tendemos constantemente a substituí-la por sua falsa cognata, a *flexibilidade*”²¹ (MALABOU, 2008, p. 12, *tradução nossa*).

A diferença entre estes termos é fundamental para entendermos que a ênfase concedida à *flexibilidade* tende a amputar os horizontes inventivos da *plasticidade*: “por um lado, o adjetivo ‘plástico’ significa ‘estar suscetível à mudança de forma’, maleável [...] e, por outro, significa ‘o que tem o poder de dar forma’”²² (MALABOU, 2013, p. 28, *tradução nossa*). Sendo uma máscara e um confisco da *plasticidade* neste mundo empresarial, a *flexibilidade* é “o avatar ideológico da plasticidade”²³ (MALABOU, 2008, p. 12, *tradução nossa*). Ela abarca apenas um dos registros da *plasticidade*: o de receber forma ou, ainda, ser capaz de se dobrar – “para ser dócil, para não explodir”²⁴ (MALABOU, 2008, p. 12, *tradução nossa*). Sem negar à *plasticidade* em seu correlato neoliberal, Malabou defende que há, na historicidade do cérebro, um campo de resistência material ao espírito dócil e flexível do capitalismo.

Diante de tantos avatares, é na contramão da cumplicidade entre neurociências e capitalismo que ela diz ser preciso recuperar a dimensão transformadora da *plasticidade*, supondo que os “materiais plásticos” retém uma impregnação que os torna resistentes ao polimorfismo. Não totalmente rígida, a *plasticidade* impõe restrições “sobre a capacidade de deformação, reforma ou explosão”²⁵ (MALABOU, 2008, p. 15, *tradução nossa*). Assim, se o que falta é uma forma *plástica*, devemos resistir à *flexibilidade* enquanto ideologia veiculada por um discurso reducionista, que modela os processos neuronais, no intuito de naturalizar e perpetuar um *modus operandi* social e político. Como numa espécie de hibridização entre o natural e o político, Malabou propõe uma crítica à “ideologia neurológica” que nos permita ter ciência da radical liberdade que a plasticidade do cérebro pode viabilizar.

Política e epistemologicamente, o cérebro, assim como o inconsciente psicanalítico, não se confunde com uma entidade ontologicamente atestável, pois “a *plasticidade* é o seu modo

²⁰ Es decir, de lo que es susceptible tanto de recibir como de dar forma.

²¹ We tend constantly to substitute for it its mistaken cognate, *flexibility*.

²² Por un lado, el adjetivo ‘plástico’ significa ‘susceptible de cambiar de forma’, maleable [...]; y, por otra parte, significa ‘lo que tiene el poder de dar forma’.

²³ Flexibility is the ideological avatar of plasticity.

²⁴ To be flexible is to receive a form or impression, to be able to fold oneself, to take the fold, not to give it. To be docile, to not explode.

²⁵ On the capacity for deformation, re-formation, or explosion.

próprio de existência” (FREITAS, 2016, p. 250). De acordo com Malabou, se não opera aí independência ou superioridade, é preciso que criemos uma ponte à aparente antinomia entre o cérebro e a história, visto que se trata de um modo de trabalho, e nós não sabemos disso: “o cérebro é um trabalho, e não sabemos disso”²⁶ (MALABOU, 2008, p. 01, *tradução nossa*). Conjugando história coletiva e experiência pessoal, o trabalho de antecipação, realizado pelo cérebro, leva o nome de *plasticidade*: “o que chamamos de historicidade constitutiva do cérebro nada mais é que sua plasticidade”²⁷ (MALABOU, 2008, p. 04, *tradução nossa*). Posicionada no limiar de uma necessidade de determinação formal e de uma remobilização da forma, a *plasticidade* denota o princípio de instabilidade da vida, responsável pela configuração e reconfiguração do mundo. Atestativa da fugacidade humana, sua riqueza conceitual permite uma mudança de destino e uma inflexão nas trajetórias. Estamos diante não só de uma impugnação à velha caricatura do cérebro como matéria inerte, mas da possibilidade de deflagração de toda forma, tal como quando falamos dos explosivos plásticos.

2.2. Plasticidade destrutiva e crise ecológica: o embate com Freud

Dialogando com disciplinas como biologia, antropologia, neurociências, filosofia e psicanálise, Malabou entende que é preciso “assimilar as consequências e o significado das grandes transformações das últimas décadas, e revisar seus conceitos e métodos de maneira coerente”²⁸ (PRATI, 2019, p. 46, *tradução nossa*). Convencida da necessidade do diálogo entre psicanálise e neurociência, ela diz que a *plasticidade* é fundamental não só por indicar a transmutabilidade do “esquema-motor”, mas por se mostrar *plástica*, visto ser capaz de metamorfosear as formas, conferindo-lhes novas dimensões. Trata-se de um termo detentor de três significações: 1) indicativo da capacidade de receber forma; 2) denotativo do poder de conferir forma; 3) como quando se fala de “explosivo plástico”, nominativo de deflagração de toda forma. Portanto, se, lendo Hegel, Malabou explorou os dois primeiros aspectos, é quando problematiza a *destrutividade* que abre campo para pensarmos a *plasticidade* como via de organização espontânea, situada nos extremos da criação e da destruição da forma (Cf. MALABOU, 2012b, p. 17).

Em função desta faceta *destrutiva*, a autora inquirir um sentido de *plasticidade* que não coincida nem com o espírito excludente do capitalismo nem com o ideário da *flexibilidade*,

²⁶ The brain is a work, and we do not know it.

²⁷ What we have called the constitutive historicity of the brain is really nothing other than its plasticity.

²⁸ Asimilar las consecuencias y el significado de las enormes mutaciones de las últimas décadas y revisar sus conceptos y sus métodos de modo acorde.

responsável pela impossibilidade da explosão (Cf. MALABOU, 2008, pp. 41-54). Opondo-a à *elasticidade*, Malabou concebe a *plasticidade neural* como um horizonte de resistência ao capitalismo atual, que extrai recursos da renúncia do sentido político da violência. Não redutivista ou cognitivista, é sem se opor às contribuições das neurociências que articula no cérebro uma forma de enfrentamento à brandura aí requisitada. Essa articulação estaria implicada na definição dos distúrbios psíquicos normalmente associados ao estado de guerra (Cf. MALABOU, 2012b, p. xvi). Transbordante ao “receber” (passividade) e “dar” (atividade) forma, Malabou explora a *plasticidade destrutiva* enquanto via de metamorfose do Ser em algo totalmente outro.

Analisando os efeitos de certos acidentes, é aqui onde a pensadora, em diálogo com as neurociências e a psicanálise, problematiza alguns fenômenos traumáticos da contemporaneidade: os *novos feridos* – “*the new wounded*”. Seja pelo Alzheimer, seja por aqueles que padecem de uma lesão cerebral, ela se refere aos indivíduos que “sofreram alguma forma de metamorfose súbita das suas identidades em decorrência de situações traumáticas” (FREITAS, 2016, p. 250). Por isso, não se trata de uma simples defesa dos postulados freudianos perante as neurociências, mas de uma reconfiguração dos seus fundamentos à luz das descobertas proporcionadas pelos *novos feridos*.

Ora, dada a recusa capitalista do sentido da violência, Malabou associa os sofrimentos causados por esses fenômenos ao *ethos* da guerra. É como se as vítimas de catástrofes naturais ou acidentes graves apresentassem o mesmo perfil dos traumas sociopolíticos atuais, o que desembocaria em patologias distintas daquilo que, a começar pelo inconsciente, a psicanálise fora capaz de lidar. O desbotamento do sentido da violência surge como uma nova face do social, que confirma um tipo de patologia ainda desconhecida, mas globalizada (Cf. MALABOU, 2007, pp. 258-259). Pela falta de motivação que lhes é própria, os *novos feridos* neutralizam suas intenções, tratando o acidente como algo casual e não interpretável. Descobertos, a partir de categorias que permitem uma reelaboração de si, estes fenômenos evidenciam uma autorregulação cerebral, a qual é operada uma mudança no sentido psicopatológico do trauma. Eles acentuam, por exemplo, que o *post-traumatic stress disorder* (PTSD) é um quadro irreduzível à metapsicologia (Cf. MALABOU, 2012b, p. xvii).

Para Malabou, tal como no Alzheimer, os *novos feridos* se comportam feito ex-combatentes cujas condutas apresentam frieza afetiva, deserção e indiferença, associadas à total metamorfose da identidade (Cf. MALABOU, 2012b, p. xviii). Tornando porosas as fronteiras entre trauma orgânico e sócio-político, eles caracterizam não apenas os portadores de lesões cerebrais, mas aqueles que já vivificaram algum tipo de violência relacional extrema

(guerras, abuso sexual, cativo, etc.). Assinalando uma *economia do acidente* (Cf. MALABOU, 2012b, pp. 10-11; 154-55), Malabou se esforça em pensar “o acidente, a contingência, o azar, justo no momento em as possibilidades parecem ter se esgotado”²⁹ (PRATI, 2019, p. 47, *tradução nossa*). E é em diálogo crítico com as neurociências e a psicanálise que descreve algo como uma “viagem só de ida”, na qual a identidade pode ser radical e irreversivelmente alterada.

Interrogando a causalidade do *trauma*, Malabou parte da disputa entre os princípios etiológicos do inconsciente e da *sexualidade*³⁰ psicanalíticos e a *cerebralidade*, entendida por ela como paradigma dos traumas contemporâneos. Ora, do mesmo modo que, desde o inconsciente, as pulsões sexuais não se confundem com o sexo, a *cerebralidade* tampouco se limita ao cérebro. Diante do avanço das neurociências, trata-se de uma noção não-normativa, pela qual mensuramos os danos gerados sobre as funções cerebrais, no caso de um acidente. Conjugando os eventos cerebrais e psíquicos, há uma mensuração capaz de usurpar o lugar privilegiado que foi concedido à *sexualidade* no discurso psicanalítico (Cf. MALABOU, 2012b, p. 02).

Por mais que Freud não exclua o sentido, subordina-o, já que sua meta é alcançar narrativas que se organizem segundo os princípios supracitados. Perante os mesmos, “a materialidade do cérebro, por exemplo, no caso da força destrutiva de um trauma, não se encaixa neste sistema; se é incluída, é de forma condicional e hierarquizada”³¹ (PRATI, 2019, p. 57, *tradução nossa*). Amparado na tese da extratemporalidade e indestrutibilidade do inconsciente, Freud pautou sua teoria por uma perspectiva criativa e formativa da subjetividade, desde a qual não apenas a doença mental implicaria uma *repetição* ativa dos conteúdos de outrora, mas a *plasticidade* seria a sobrevivência mutante do recalcado em nós, jamais desaparecendo por completo.

Balizada pelas descrições neurocientíficas dos *novos feridos*, Malabou pensa o trauma como provocador de uma radical *metamorfose* daquilo que dele sobrevive. Se é verdade que a perda psicanalítica só se inscreve no registro da própria morte, a psicopatologia contemporânea já sabe que a morte é uma forma de vida: “hoje, a psicopatologia deve lutar contra o fato temível

²⁹ El accidente, la contingencia, el azar, justamente en un momento en el que las posibilidades parecen haberse agotado.

³⁰ Em psicanálise, o termo sexualidade não se refere apenas ao genital, mas a todo um conjunto de “atividades presentes desde a infância que proporcionam um prazer irreduzível à satisfação de uma necessidade fisiológica fundamental [...], e que se encontra à título de componentes na chamada forma normal do amor sexual” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 476).

³¹ A materialidad del cerebro, por ejemplo, en el caso de la pura fuerza destructiva de un trauma, no encaja en ese sistema; si se la incluye, suele ser de forma condicional y jerarquizada.

de que essa suposta 'morte' seja, na realidade, uma forma de vida"³² (MALABOU, 2012b, p. 66, *tradução nossa*). Vivificando no trauma a aleatoriedade da vida, os *novos feridos* são exemplos de uma experiência extrema de encontro, com uma diferença capaz de provocar “uma forma de morte em vida, a qual o que sobrevive passa a ser totalmente outro” (FREITAS, 2016, p. 250). Em relação à identidade pregressa, o traumatizado se torna uma *nova pessoa*; alguém que impõe o desafio de pensar uma existência implicada numa forma destrutiva da *plasticidade*.

Analisando os *novos feridos*, Malabou aponta para um caminho sem retorno, no qual a hipótese freudiana da plasticidade como permanência do “primitivo” decai em relevância. Tudo opera como se o núcleo do psiquismo tivesse se perdido, acarretando um novo estilo de ser, em que o novo modelo é a forma aniquilada. Criando uma nova identidade, a partir da perda da identidade pregressa – “uma identidade sem infância”³³ (MALABOU, 2012b, p. 60, *tradução nossa*) –, a lesão cerebral indica que, por vezes, não há sentido nas contingências da vida. Transbordantes às teses freudianas, os *novos feridos* são a evidência de que o acidente é puramente ocasional, como no caso do crânio perfurado de Phineas Gage³⁴, que se tornou um sobrevivente de si mesmo, mas indiferente a tudo (Cf. MALABOU, 2012b, pp. 15-20; 52-53). Maleabilizando a fixidez do inconsciente, fala-se de um tipo de déficit emocional, segundo o qual não só “não há mais transferência possível – o que remete à necessidade de repensar o tratamento psicanalítico –, como não pode haver solidariedade ou comunidade com e entre esses sujeitos”³⁵ (PRATI, 2019, p. 64, *tradução nossa*). São dis-afecções do viver e do morrer; modos de desdobramentos da vida sem uma vida para desdobrar (Cf. MALABOU, 2012b, p. 60)

Sob o cenário da violência contemporânea, é da constatação, segundo a qual as lesões cerebrais constituem um novo paradigma à compreensão da traumatologia, que Malabou demonstra o quanto a conexão “trauma-inconsciente-sexualidade” falha quando considerados os danos cerebrais ocorridos pela invasão de um corpo estranho no corpo próprio. Relativo ao inconsciente e aos destinos pulsionais, os traumas psicanalíticos são sempre endógenos, frutos de gatilhos internos: “a causalidade é, em última instância, interna e pessoal, psíquica, mas não material”³⁶ (PRATI, 2019, p. 58, *tradução nossa*). Mas em casos como os de Phineas Gage, o acaso pode provocar rupturas germinativas de uma nova personalidade. No lugar dos neuróticos

³² Today, however, psychopathology must contend with the redoubtable fact that this supposed ‘death’ is in reality a form of life.

³³ An identity without childhood.

³⁴ Como modelo de vivência dos *novos feridos*, Malabou retoma o acidente provocado por uma barra de ferro que perfurou o crânio de Phineas Gage, um supervisor de construção de ferrovias, que viveu nos anos 1880 em Vermont, nos Estados Unidos (Cf. MALABOU, 2012b, pp. 15-20; 52-53).

³⁵ No hay ya transferencia posible – lo que remite a la necesidad de repensar el tratamiento psicoanalítico–; tampoco puede haber solidaridad ni comunidad con y entre estos sujetos.

³⁶ La causalidad es en ultima instancia interna y personal, psíquica y no material.

descritos por Freud, os *novos feridos* põem à baila a possibilidade de haver um ponto irreversível, desde o qual nasce uma nova pessoa na própria pessoa, totalmente desconectada dos *restos* da identidade anterior: “este é o enigma de um segundo nascimento que não é renascimento”³⁷ (MALABOU, 2012a, p. 90, *tradução nossa*).

Sendo a prova da finitude, é como se os *novos feridos* encarnassem uma existência outra, em que o corpo se transforma “em um outro corpo no mesmo corpo” (FREITAS, 2016, p. 252). Para além das tríades psicanalíticas relativas ao psiquismo, Malabou propõe, então, que incluamos na acepção do trauma uma dimensão *material* que recuse não só a antinomia cérebro-mente, mas cérebro-inconsciente, biológico e simbólico: “a dimensão material constitui o sentido de uma economia afetiva que se solicita sem se ver”³⁸ (MALABOU, 2012b, p. 140, *tradução nossa*). Relativa a tal dimensão, é através da explosão ou aniquilação da forma que a *plasticidade destrutiva* indica modos de subjetivação sem mediações simbólicas. Referimo-nos a uma *forma explosiva*, estabelecida pelo sofrimento enquanto formativo da identidade que o suporta (Cf. MALABOU, 2012b, p. 18).

Por esse viés, Malabou entende que a forma *destrutiva* da *plasticidade* anuncia de tal modo nossas fragilidades, que os acidentes da vida assumem o *status* de estruturas relativas “ao modo de ser do vivente” (FREITAS, 2016, p. 253). Inquerindo uma *ontologia do acidente*, é por esse percurso que ela repensa o conceito de *metamorfose*, considerando que a tradição ocidental nunca suportou uma ruptura completa com o curso da identidade. Neste interim, a *plasticidade destrutiva* vem confirmar que certos acidentes dão origem não a um outro redimido, mas a subjetividades descentradas e absolutamente estrangeiras de si mesmas, sentenciadas pelo puro acaso da vida.

Sendo verdade, desde os gregos, que a *metamorfose* origina uma nova forma, mas não uma mudança na essência (Cf. MALABOU, 2012a, p. 07), a *plasticidade destrutiva* faz aparecer um outro onde o outro está ausente. Trata-se de uma forma de alteridade apartada de toda transcendência, onde o outro só existe como ser-outro-de-si-mesmo (Cf. MALABOU, 2012a, p. 11). Malabou se refere a um tipo de *plasticidade* alheia à própria redenção, sendo tão radical que destrói qualquer relação do *Eu* com seu passado, guardando-o num estado irreconhecível, tal qual um acidente que desfaz o sentido de uma vida. Estamos falando de algo sem casca, sem armadura nem galhos, e, por mais que mantenha a mesma pele, é para sempre irreconhecível (Cf. MALABOU, 2012a, p. 12).

³⁷ This enigma of a second birth that is not rebirth.

³⁸ The *Material* would constitute the sense of an affective economy that solicits itself without seeing itself.

Convidando-nos a pensar uma subjetivação estranha a si mesma, a autora fala de mudança a partir do sujeito que sofre e se torna indiferente ao seu sofrer, devido à ação de forma estrangeira em suas vivências. Com todas as consequências, este tipo *explosivo* de *plasticidade* seria, segundo ela, uma encarnação da *pulsão de morte* e de toda despossessão aí suscitada: “uma *plasticidade* muito específica, trabalha aqui uma que se parece muito com a *pulsão de morte*”³⁹ (MALABOU, 2012a, p. 18, *tradução nossa*). Presente nas novas formas de subjetivação, esse horizonte *negativo* e “mais além” da *plasticidade* é o que Malabou entende por *plasticidade destrutiva*. Atentando-se ao trabalho de Damásio⁴⁰, ela diz que, ocorrido o trauma, as tonalidades afetivas são completamente metamorfoseadas. Se há sobrevida, o *ferido* se torna apático e indiferente, destituído inclusive de tristeza. Sem deixar rastros, o acaso do acidente destruiu por completo uma história.

Esquivando-se da mera afirmação da vida, é assim que Malabou, considerando a recusa via *plasticidade*, define o acidente como um *possível negativo*. Desligando-nos da possibilidade de reapropriação do trauma, esta dimensão *explosiva* se refere àquilo que nem se introjeta nem se rejeita, mas invade e destrói o sistema, jogando-nos à total falta de sentido, no qual um corpo *ferido* morre sem estar morto. Enquanto *possível negativo*, ela não diz que o acidente “poderia ter sido de outro modo”, pois é logo interdito. A *plasticidade destrutiva* desfaz a confiança no real. Ela desconstrói a promessa numa *negatividade* apropriável e redimível (Cf. MALABOU, 2012a, p. 75).

Ora, mas também cumpre discutir, segundo Malabou, a *plasticidade destrutiva* pelos termos políticos atuais, uma vez que certos traumas transbordam as fronteiras psicanalíticas, desembocando numa total transformação do indivíduo, que não deixa quaisquer rastros da identidade anterior. Resultante de um acidente sem recuperação, a *plasticidade destrutiva* se apresenta como uma ferramenta de compreensão da violência contemporânea: “a plasticidade destrutiva do cérebro deve ser tomada como uma ferramenta hermenêutica para compreender as faces contemporâneas da violência”⁴¹ (MALABOU, 2012a, 38, *tradução nossa*). E uma destas faces é o problema da crise ecológica da Terra.

³⁹ A very specific plastic art is at work here, one that looks a lot like the death drive.

⁴⁰ Na segunda metade do século XX, Damásio utilizou os recursos da computação gráfica para calcular a trajetória da barra de aço pelo cérebro de Phineas Gage. Este cálculo permitiu-lhe rastrear os déficits percebidos nos processos racionais e emocionais de Phineas, transformando o seu caso num modelo para os debates sobre o *cérebro emocional* (Cf. DAMÁSIO, 1996). Chamando atenção para este estudo, Malabou mostra como a plasticidade destrutiva excede até mesmo a singularidade de Spinoza no tratamento equilibrado entre razão e emoção, mesmo sendo ele modulável e já congregando em si as dimensões cognitivas e afetivas, de modo a tornar a autoconservação uma experiência aberta.

⁴¹ We must take destructive brain plasticity into account as a hermeneutic tool to understand the contemporary faces of violence.

Com efeito, pensar a crise ecológica, coloca-nos diante de uma *negatividade* que não comporta o reverso da redenção. Isso implica uma espécie de *metamorfose explosiva* integrada na *economia do acidente*. Para Malabou, o acaso a tudo se desconstrói e isto não apenas suspende a certeza reconciliatória do espírito, como nos notifica sobre a fragilidade que compartilham os paradigmas do cérebro e da Terra (Cf. MALABOU, 2008). Dada a possibilidade de erradicação dos recursos em função das condições atuais de existência na Terra, não se trata apenas da *plasticidade* de *receber* e *dar* forma, mas de sua destrutividade, entendida como via de compreensão e resposta à violência humana sobre a Terra.

Segundo Malabou, não há reconciliação quando destruídos os recursos que possibilitam a vida. Apontando aos limites dos discursos salvíficos, ela diz que não há significado suplementar para a extinção, pois a *materialidade*, da qual depende a vida, evapora junto ao material destruído. Diante da *plasticidade destrutiva* da Terra, só resta o *negativo* e a recusa como alternativa.

Do mesmo modo, só conhecemos a relação de *autoafecção do cérebro* mediante sua destruição. Estamos falando de uma espécie de inconsciente rastreável nos efeitos dos acidentes que o atingem. Revelando nossa absoluta fragilidade, a *autoafecção* é um ponto sensível cujos danos podem provocar uma *metamorfose* radical da identidade, visto que a disrupção não se refere ao encerramento da vida psíquica, antes sua sobrevivência em formas vegetativas, fora do alcance psicoterapêutico (Cf. MALABOU, 2012b, p. 48). Assim como o cérebro, o equilíbrio da Terra só pode ser sentido pela disrupção daquilo que não enxergamos e não se destrói totalmente.

De modo *negativo*, a Terra sobrevive na sua forma aniquilada e, se é lesionada, opera como o cérebro, por meio de um processo sem volta. Portanto, abordar a crise ecológica é reconhecer-se como portador de um tipo de trauma que não pertence nem à competência nem à jurisdição da psicanálise, pois a perda do “primitivo” equivale, para Freud, à morte psíquica. Seja por estruturas simbólicas, intersubjetivas ou comunitárias, o “fim da Terra” retorna como sintoma e como real, mas sem desencadear visivelmente os efeitos destrutivos, irreversíveis correspondentes à dimensão *Material* (Cf. NETO, 2012). Trazendo à baila uma forma de *plasticidade* capaz de transvalorar certos limiares entre neurociências e psicanálise, Malabou propõe uma radical interrupção do impulso de dominação da natureza e do antropocentrismo como *condição para qualquer política* que procure por estilos de ser capazes de dar conta do problema de *contração civilizatória* diante da possível metamorfose da Terra.

3 CONCLUSÃO: UMA NOVA RELAÇÃO COM A NEGATIVIDADE

Em relação ao inconsciente, a psicanálise assinala o déficit dos projetos consciencialistas. Não isento de justas críticas, Freud demarca o ponto de desfalecimento e despossessão da subjetividade. Reivindicando uma determinação “outra” à subjetividade, ele suscita modos de presentificação do sujeito, pelos quais vivificamos um contínuo estado de errância. Fundado no inconsciente enquanto cena não-figurável e fragmentária do real, o sujeito psicanalítico derrapa a partir de algo que, pelo desejo, o desconstrói a todo momento. Vacilando no interior de si, esta compreensão da subjetividade leva à admissão de que “penso onde não sou, logo sou onde não penso” (LACAN, 1998, p. 521). Assim, sua originalidade ao escopo desta análise reside em conceber um sujeito habitado “pela *consciência de seu próprio desapossamento*” (ROUDINESCO, 1999, p. 24), supondo uma compreensão do psiquismo capaz de romper com boa parte dos determinismos médicos e filosóficos.

Dispondo no inconsciente o motor de suas intervenções, a clínica psicanalítica espera dos consulentes que sejam capazes de narrar e lidar com seus conteúdos recalcados (reais ou imaginários). Não-normativa, sua meta é fazer-nos lidar com o “não-dito”, supondo aí uma dimensão de que os saberes científicos e filosóficos não dão conta. Ora, mas também é verdade que Freud nunca menosprezou a importância da neurologia para a vida psíquica. Deste “campo de possibilidades ilimitadas” (FREUD, 2010b, p. 234), sua clínica espera recolher evidências que facultem uma revisão dos seus conceitos e métodos. Assim, como médico, Freud muito provavelmente apoiaria as atualizações feitas pelas neurociências e “não só por ver concretizada sua esperança de encontrar marcadores biológicos para processos psíquicos, mas por poder constatar o quão muito do que escreveu ainda é atual” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 56).

De modo similar ao que Malabou defende, a psicanálise atenta ao ponto de opacidade “sem respostas universais, onde estão o desamparo e o imprevisível, e com o qual cada um de nós deve deparar-se” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 56). Não obstante, é imperativo que hoje questionemos até que ponto as topologias freudianas são realmente eficazes quando considerados os modos de subjetivação de pacientes com danos cerebrais, por exemplo.

Vimos que psicanálise e neurociências guardam entre si diversos pontos de divergências e interlocuções. Difusa desde suas fronteiras, a psicanálise se apoia na investigação dos fenômenos psíquicos advindos do inconsciente, sem cristalizá-los num sistema hermético de pensamento. Mas é preciso reiterar que Freud sempre buscou conferir rigor científico ao saber que construía. Psicanálise, já dissemos, é um “procedimento para a investigação de processos psíquicos que de outro modo são dificilmente acessíveis” (FREUD, 2011a, p.

245). Assim, considerando sua abertura aos demais saberes, entendemos que a leitura de Freud, empreendida por Malabou, através do encontro da filosofia com as neurociências, não apenas vai além de pretensas antinomias, como nos coloca diante da instância fundadora da subjetividade, no momento em que dispõe o cérebro na dimensão da mutação sem retorno. Interrogando o significado da *cerebralidade* à luz da noção de *plasticidade* e por contraste aos princípios psicanalíticos, Malabou faz-nos pensar o quão acidental é a vida humana, sendo a lesão cerebral uma barreira nas tentativas de reconstrução de modelos totalizantes do humano

Quando pensada na intersecção entre neurociências e psicanálise, a *plasticidade* revela que “o cérebro é a combinação de fatores genéticos e marcas deixadas por vivências” (HERZOG & PINHEIRO, 2017, p. 43). Criando e modificando vínculos conforme as experiências, ela é a evidência do quanto, mesmo em pessoas com lesões cerebrais, o cérebro – ligando e desligando seus circuitos – pode transformar-se. Modelando, reparando e modificando as conexões neurais (Cf. MALABOU, 2008, p. 05), é através dela que os conceitos neurológicos são volatilizados, visto que insere a arquitetura neuronal no curso da vida, no plano da temporalidade. A *plasticidade* é chave à interlocução das neurociências com o inconsciente, pois indica que nossas vivências podem resultar em alterações irreversíveis à expressão da subjetividade.

Facultando a imbricação entre os processos psicológicos, neurais e bioquímicos, este conceito dispõe a identidade numa zona ambígua, pela qual nos depararemos com o problema de saber se somos ou temos um cérebro. Considerando a ineficácia do dualismo corpo-mente, é dialogando com Freud e parte da tradição filosófica que Malabou apresenta uma dimensão crítica, dialética e emancipatória da *plasticidade*. Ela insere o tema na contemporaneidade, considerando-o como uma justificativa para pensar o sofrimento psíquico, que representa uma tomada original aos problemas teóricos e políticos da atualidade. Reconfigurando a psicanálise à luz dos *novos feridos e da* crise ecológica, ela parte do indicativo de que o humano é um acidente incontornável, destituído de redenção e, por vezes, apartado de toda transcendência, sendo o outro um ser-outro-de-si-mesmo.

Nestes termos, sua investigação é fundamental não apenas por indicar a transmutabilidade do cérebro, mas por se mostrar, ela mesma, *plástica*, visto ser capaz de metamorfosear a vida psíquica, conferindo-lhe formas e dimensões completamente novas. Abrindo-nos aos acidentes da vida, a *plasticidade*, segundo Malabou, é detentora de ao menos três significações: 1) capacidade de receber forma; 2) poder de conferir forma ou “enformar” as coisas; 3) possibilidade de explosão e mutação de toda forma. Problematicando esta faceta *destrutiva*, a autora, em interlocução com a psicanálise e as neurociências, abre

campo para pensarmos a *plasticidade* como via de organização espontânea dos fragmentos, situada nos extremos da criação e destruição da forma.

Como numa crítica à “ideologia neurológica”, este horizonte *destrutivo* aponta para um sentido de *plasticidade* que não coincide nem com o “novo espírito do capitalismo” nem com o seu respectivo ideal de *flexibilidade*, responsável pela anulação das possibilidades de explosão. Opondo-a à *elasticidade*, Malabou concebe a *plasticidade neural* como caminho de resistência ao capitalismo, que extrai seus recursos da renúncia do sentido político da violência. Para tanto, ela articula, na materialidade plástica do cérebro, modos de enfrentamento à cadura requisitada pelas ideologias contemporâneas. Sem deixar de mencionar a crise ecológica, Malabou explora a *plasticidade destrutiva* como via de metamorfose do Ser em algo outro.

Lendo Malabou, vemos como é possível reconfigurar a psicanálise, de modo a pensar a atualidade por um horizonte de *plasticidade*, que permite compreender o motivo de nos sentirmos docilmente enclausurados. A insistência na negatividade e o convite à explosão, ao carregarem uma crítica à ideologia neural e extraírem a *plasticidade* da *flexibilidade*, mostram “um primeiro passo para uma reinvenção das ideias de liberdade e porvir”⁴² (PRATI, 2019, p. 66, *tradução nossa*). Para Malabou, a *plasticidade* nos presenteia com uma ferramenta ímpar para enfrentarmos os paradoxos da vida contemporânea, visto que surge “como a possibilidade de um sistema fechado acolher, transformando, novos fenômenos”⁴³ (MALABOU, 2013, pp. 326-327, *tradução nossa*).

Acentuando um modo de transvalorar certas fronteiras, Malabou inquiri uma nova relação com a negatividade, que adquire pregnância ao se ver inscrita nos debates entre psicanálise e neurociência. Para além da docilidade do capitalismo, sua meta reside não apenas em criar formas de enfrentamento à elasticidade proposta pela “ideologia neural”, mas em esclarecer que pensar o acidente e a fugacidade da vida não pode, de modo algum, “rejeitar a negatividade nem evitar uma reflexão interdisciplinar sobre a relação entre o neuronal e o mental”⁴⁴ (PRATI, 2019, p. 67, *tradução nossa*). Interrogando o impulso de dominação da natureza e o antropocentrismo como condição para políticas que sucitem novos estilos de Ser capazes de dar conta da contração civilizatória diante da crise ecológica, Malabou redimensiona os projetos humanistas a partir de possibilidades de carreguem ou abandonem essa negatividade. Tornando central a *plasticidade* como forma de alteridade sem transcendência,

⁴² Un primer paso hacia una reinvencción de las ideas de libertad y de porvenir.

⁴³ Como la posibilidad que tiene un sistema cerrado para acoger, transformándose, los fenómenos nuevos.

⁴⁴ Rechazar la negatividade, ni tampoco evitar una reflexión interdisciplinaria acerca de la relación entre lo neuronal y lo mental.

ela nos ensina em que sentido é possível dizer, neste mundo de flexibilidades, se é o próprio cérebro que resiste, explode, não quer ou não pode fazer mais.



REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Adriano Amaral. *A psiquiatria no divã: entre as ciências da vida e a medicalização da existência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004
- ANSERMET, Francois; MAGISTRETTI, Pierre. *Biology of freedom: neural plasticity, experience, and the unconscious*. London: Karnac Books, 2007
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- CRICK, Francis. *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*. New York: Macmillan Publishing Company, 1994
- DAMÁSIO, António Rosa. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DUMIT, Joseph. *Picturing personhood: brain scans and biomedical identity*. Princeton: Princeton University Press, 2004
- FREITAS, Alexandre Simão, O devir-deficiente da pedagogia: notas para uma antropologia filosófico-educacional da plasticidade. *Childhood & Philosophy*, v. 12, n. 24, pp. 231-260, mai. 2016
- FREUD, Sigmund. (1900). *A Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- FREUD, Sigmund. (1915). O Inconsciente. In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol. XII
- FREUD, Sigmund. (1920). Além do Princípio do Prazer. In: FREUD, Sigmund. *História de uma Neuróse Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol. XIV.
- FREUD, Sigmund. (1922-1923) “Psicanálise” e “teoria da libido”: dois verbetes para um dicionário de sexologia (1923). In: FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a, vol. XV.
- FREUD, Sigmund. (1923). O Eu e o Id. In: FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos*. Companhia das Letras, 2011b, vol. XVI.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014a.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014b. v. III.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et politique dans le système de Rousseau*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*. São Paulo: Editora Edusp, 2000
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a filosofia do espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, vol. III
- HERZOG, Regina; PINHEIRO, Elaine. Psicanálise e neurociências: visões antagônicas ou compatíveis? In: *Tempo psicanalítico*, v. 49, n. 1, pp. 37-62, jul, 2017.
- KANDEL, Eric Richard. *La nueva biología de la mente: qué nos dicen los trastornos cerebrales sobre nosotros mismos*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- KANDEL, Eric Richard. *Psychiatry, psychoanalysis, and the new biology of mind*. Washington: American Psychiatric Publishing, 2005.
- KANDEL, Eric Richard (et al.). *Princípios de neurociências*. Porto Alegre: Artmed, 2014.
- KAPLAN-SOLMS, Karen; SOLMS, Mark. *Clinical studies in neuro-psychoanalysis: introduction to a depth neuropsychology*. New York: Karnac Books, 200.
- LACAN, Jacques. (1955-1956). Do Não-senso, e da estrutura de Deus. In: LACAN, J. *O Seminário*, livro 03: As Psicoses. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988a.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MALABOU, Catherine. *El porvenir de Hegel: plasticidad, temporalidad, dialectica*. Lanús: Editorial Palinodia y Ediciones La Cebra, 2013
- MALABOU, Catherine. *Le Temps*. Paris: Hatier, 2007.
- MALABOU, Catherine. *Ontology of the Accident: An Essay on Destructive Plasticity*. Cambridge: Polity Press, 2012a.
- MALABOU, Catherine. *The new wounded: from neurosis to brain damage*. New York: Fordham University Press, 2012b.
- MALABOU, Catherine. *What should we do with our brain?* New York: Fordham University Press, 2008
- MANTILLA, Maria Jimena. Psicanálise e neurociências: contornos difusos? Notas em torno da noção de plasticidade cerebral. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v.24, supl. 1, pp.143-155, nov. 2017.
- NÁSIO, Juan-David. *O Prazer de Ler Freud*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.
- NETO, Moysés Pinto. Plasticidade destrutiva, filosofia messiânica e ecologia: notas sobre o fim do mundo. *Sopro panfleto político-cultural*, dez., 2012. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/plasticidade.html#nota17>>. Acesso em: 18, jun. 2021.
- PEREZ, Daniel Omar. *O inconsciente: onde mora o desejo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- PRATI, Renata. Enfermedad mental y plasticidade: neurociencias, psicoanálisis y crítica cultural en Catherine Malabou. *Revista de Humanidades*, n. 39, pp. 41-69, jun. 2019.
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Texto Yonqui*. Madri: Editorial Espasa Calpe, 2008.
- RILLAER, Jacques Van. Os mecanismos de defesas dos freudianos. In: MEYER, Catherine. (Org.). *O livro negro da psicanálise: viver e pensar melhor sem Freud*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 339-357.
- ROUDINESCO, Elizabeth. *Por que a psicanálise?* Rio de Janeiro: J. Zahar, 1999.

