



# ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRÔNICA

ISSN 2527-1393

Vol. 06 | N. 10, JAN-JUN, 2021



# Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 06, N. 10 – janeiro de 2021 – junho de 2021  
ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

**Editores-Chefes** Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)  
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

**Editoras Associadas** Jade Oliveira Chaia (UFMS) Michelly Alves Teixeira (UnB)

**Editores Assistentes** Ariana Conceição da Silva (UFMS) Isabela Pereira da Cunha (UFMS)  
Luciano Magalhães Alves (UFMS) Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS)  
Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)

**Conselho Executivo** Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)  
Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)  
Dr. Osmar Ramão (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Dra. Thelma Lessa (UFMS) Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

**Conselho Científico Internacional** Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)  
Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)  
Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha)  
Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá)  
Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)  
Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França)  
Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)  
Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)  
Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária)  
Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul)  
Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal)  
Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)  
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru)  
Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)  
Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile)  
Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal)  
Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália)  
Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)  
Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária)  
Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)

**Conselho Científico Nacional** Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)  
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)  
Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)  
Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)  
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)  
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)  
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)  
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)



Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)  
Dr. Elsio José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)  
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)  
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)  
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)  
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)  
Dr. Horácio Lújan Martínez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)  
Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos)  
Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)  
Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)  
Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)  
Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)  
Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)  
Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)  
Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)  
Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)  
Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)  
Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)  
Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

---

**Editores  
Responsáveis  
pela edição**

Dr. Weiny César Freitas Pinto (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)  
Dr. Caio Padovan Soares de Souza (Université Paul Valéry Montpellier 3 / PUCPR)  
Dr. Richard Theisen Simanke (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Dr. Francisco Verardi Bocca (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)

**Pareceristas  
*ad hoc***

Dr. Alexandre Augusto Garcia Starnino (Universidade Estadual de Campinas)  
Dra. Aline Sanches (Universidade Estadual de Maringá)  
Dr. Antonio Ruiz Nakashima (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho)  
Dr. Caio Padovan Soares de Souza (Université Paul Valéry Montpellier 3)  
Dr. Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura (Universidade de São Paulo)  
Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)  
Dr. Daniel Cardozo Severo (Universidade de Taubaté)  
Dr. Edson Olivari de Castro (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho)  
Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Dr. Érico Bruno Viana Campos (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho)  
Dra. Fátima Caropreso (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Dr. Francisco Verardi Bocca (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Dra. Janaina Namba (Universidade Federal de São Carlos)  
Dra. Josiane Cristina Bocchi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho)  
Dra. Juliele Maria Sievers (Universidade Federal de Alagoas)  
Dr. Richard Theisen Simanke (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Dr. Rodrigo Barros Gewehr (Universidade Federal de Alagoas)  
Dr. Sérgio Augusto Franco Fernandes (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)  
Dr. Weiny César Freitas Pinto (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)



**Diagramação e  
Preparação dos  
Originais**

Jade Oliveira Chaia (UFMS)

**Capa**

Michelly Alves Teixeira (UnB)

**Imagem**

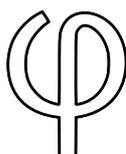
*O Pintassilgo*, de Carel Fabritius (1654)

**Endereço para  
correspondência**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária  
Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia  
Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII  
Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)  
Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

**Endereço  
Eletrônico**

Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>  
E-mail: [eutheria.revista@gmail.com](mailto:eutheria.revista@gmail.com)



## Sumário

|                        |         |
|------------------------|---------|
| <b>Editorial</b> ..... | 06 – 12 |
|------------------------|---------|

### Artigos

#### [Filosofia da Psicanálise]

|  |         |
|--|---------|
| A descoberta acidental de Freud: um esboço de uma nova filosofia e a filosofia do freudismo .... | 13 – 28 |
|--|---------|

*Daniel Cardozo Severo*

|  |         |
|--|---------|
| Psicanálise e filosofia: algumas considerações a partir da relação entre Freud e Fechner ..... | 29 – 41 |
|--|---------|

*André Santana Mattos*

#### [Estudos lacanianos]

|   |         |
|---|---------|
| Para além de Kant com Sade: o impasse ético a partir da psicanálise lacaniana ..... | 42 – 61 |
|---|---------|

*Allysson Alves Anhaia*

|  |         |
|--|---------|
| Os desdobramentos do ensino de Lacan na filosofia política de Slavoj Žižek ..... | 62 – 74 |
|--|---------|

*Pedro Henrique Marques Silva Mauad*

|  |         |
|--|---------|
| Outro objeto para outro sujeito: a contribuição lacaniana à revolução freudiana a partir da noção de objeto..... | 75 – 99 |
|--|---------|

*Izabela Loner Santana*

|  |           |
|--|-----------|
| Estrutura e topologia na psicanálise de Jacques Lacan..... | 100 – 125 |
|--|-----------|

*Pedro Henrique Bedin Affonso; José Francisco Miguel Henriques Bairrão*

#### [Diálogos]

|  |           |
|--|-----------|
| Rorty e Schafer: afinidade eletivas em torno da psicanálise freudiana..... | 126 – 142 |
|--|-----------|

*Orlando Pinto Guerra Filho*

|   |           |
|---|-----------|
| Catherine Malabou leitora de Freud..... | 143 – 170 |
|---|-----------|

*Diego Luiz Warmling*

|  |           |
|--|-----------|
| Politzer, Laplanche e Freud: o problema do conflito psíquico ..... | 171 – 199 |
|--|-----------|

*Munique Gaio Filla*

|  |           |
|--|-----------|
| Prazer e felicidade em Freud e em Mill ..... | 200 – 217 |
|--|-----------|

*Marcelo Galletti Ferretti*

#### [Estudos interdisciplinares]

|   |           |
|---|-----------|
| O modelo heurístico sintético das redes neurais: uma intersecção entre metapsicologia e inteligência artificial ..... | 218 – 242 |
|---|-----------|

*Fernando Alberto Pozetti Filho*

Michel Henry: a phenomenological approach to the subjective body – contribution towards the epistemology of corporality .....243 – 254

*Ignacio Iglesias Colillas*

Metodologia para a recepção filosófica: o caso Nietzsche como exemplo.....255 – 270

*Geraldo Pereira Dias; Ivo da Silva Júnior*

#### [Estudos aplicados]

Identificação imaginária e neopentecostalismo à brasileira.....271 – 285

*Alexandre Starnino; Daniel Omar Perez*

Les signes du pâtre: une anthropologie clinique négro-africaine des marges entre croyances et psychanalyse .....286 – 327

*David-Le-Duc Tiaha*

Merleau-Ponty, o inconsciente e a arte: uma leitura da obra dos artistas de *Engenho de dentro*.....

.....328 – 344

*Marina Coelho Santos*

#### Tradução

[1912] *Philosophie und Psychoanalyse* – Filosofia e Psicanálise .....345 – 358

*Sándor Ferenczi*

*Caio Padovan; Guilherme Germer (tradução e notas)*

*Caio Padovan; Weiny César Freitas Pinto (nota editorial)*

#### Resenha

[2018] Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise, de Luís Cláudio Figueiredo e Nelson Ernesto Coelho Junior.....359 – 363

*Wilson de Albuquerque Cavalcanti Franco*

#### Entrevista

História e filosofia da psicanálise – fundamentos e questões de método: entrevista com Richard Theisen Simanke.....364 – 383

*Weiny César Freitas Pinto*

## [EDITORIAL]

## HISTÓRIA E MÉTODO DA RECEPÇÃO FILOSÓFICA DA PSICANÁLISE

*Em homenagem a Luiz Roberto Monzani (1946-2021)*

*Foram necessários quase sessenta anos para aprendermos como não se deve ler Freud. Temos muito pouco tempo de trabalho e muitos problemas<sup>1</sup>.*

*Filosofia da psicanálise, já que se trata de uma reflexão que faz do discurso e da teoria freudianos o seu objeto; mas, também, filosofia da psicanálise, já que se trata da filosofia que a psicanálise parece impor aos filósofos, exigindo mudanças cruciais no aparato conceitual que faz a tradição da própria filosofia<sup>2</sup>.*

Desde seu surgimento, no início do século XX, a psicanálise tem sido objeto constante do pensamento filosófico. Presente nos debates das principais correntes da filosofia contemporânea, a invenção de Freud foi – e ainda é – tema recorrente nas tradições do marxismo, existencialismo, fenomenologia, estruturalismo, hermenêutica, filosofia analítica, filosofia da mente, filosofia da ciência, entre outras. Representantes de todas as principais tradições filosóficas contemporâneas mantiveram e continuam mantendo diálogo com as ideias e teorias freudianas. Há, portanto, ampla e significativa repercussão da psicanálise no interior da filosofia.

Na tradição anglo-saxã, podemos citar nomes como os de Nagel, Popper, MacIntyre, Grünbaum, Rorty, Davidson, Wittgenstein. Na tradição alemã, são expressivos os trabalhos de Jaspers e, na linha de pensamento aberta por Heidegger, as contribuições da psiquiatria suíça filosoficamente informada, como as de Binswanger e Boss, por exemplo. Além desses, a Escola de Frankfurt, com Fromm, Adorno, Marcuse e Habermas também fez da psicanálise um interlocutor importante. Na tradição francesa, praticamente todos os filósofos do último século se confrontaram com a psicanálise. A relação vai desde o diálogo mais ou menos implícito de Bergson com seu contemporâneo Freud, passando efetivamente por Politzer, Dalbiez, Bachelard, Sartre e chegando até ao famoso “retorno a Freud” de Lacan, que estimulou ainda mais o debate entre filosofia e psicanálise. Basta notar os trabalhos de Hyppolite, Merleau-Ponty, Ricœur, Lévi-Strauss, Althusser, Henry, Castoriadis, Lyotard, Deleuze, Foucault,

<sup>1</sup> MONZANI, L. R. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 20, p. 134, 1988.

<sup>2</sup> PRADO JR. B.; et al. *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 8.

Derrida, entre tantos outros que se poderia mencionar. Contemporaneamente, esse diálogo filosófico com a psicanálise continua ainda bastante vivo no interior dessas três tradições, incluindo autores como Butler e Cavell, Sloterdijk e Honnet, Vatimmo e Agamben, além de Maldiney e Badiou, por exemplo.

Além disso, é significativamente relevante a produção dos filósofos brasileiros na área de filosofia da psicanálise. Nomes como os de Prado Jr., Monzani, Mezan, Gabbi Jr., Loparic, Stein, Japiassu, Garcia-Roza e Birman compõem o quadro geral do que poderíamos chamar de fundadores desta forte e crescente tendência da filosofia brasileira contemporânea, que tem na interdisciplinaridade da interrogação filosófica um de seus traços distintivos.

Mas, o que explica este fenômeno, esta intensa e diversificada atenção filosófica dirigida à psicanálise? O que é exatamente “filosofia da psicanálise”? Por que, afinal, tomar a psicanálise como objeto do pensamento filosófico? Quais interesses da filosofia justificam suas severas críticas e seus muitos reconhecimentos a Freud e a seus sucessores? Qual concepção de filosofia é capaz de melhor absorver um pensamento como o de Freud e dos demais teóricos da história da psicanálise? Que sentido novo podemos extrair dessa renovação constante da recepção filosófica da psicanálise? Quais são, enfim, os resultados, as consequências filosóficas mais radicais da interlocução entre filosofia e psicanálise?

O conjunto dessas questões retrata um programa de investigação teórica que deu origem a uma nova linha ou tendência de pesquisa no interior do campo de estudos das relações entre filosofia e psicanálise. Esta nova frente investigativa, caracterizada fundamentalmente pela abordagem histórica e metodológica, inaugurou o trabalho de sistematização de uma *história e método da recepção filosófica da psicanálise*.

Todavia, se do ponto de vista geral, a literatura é relativamente pródiga ao indicar vários modos distintos de relacionar filosofia e psicanálise, de um ponto de vista mais estrito, os trabalhos de sistematização histórica e metodológica dessa relação são ainda bastante incipientes.

Isso quer dizer, precisamente, que embora os temas *história da recepção e questão do método* possam ser encontrados de forma fragmentada na literatura internacional, foi notadamente na pesquisa brasileira sobre as relações entre filosofia e psicanálise que eles ganharam maior consistência e profundidade filosóficas.

Inicialmente, esses temas apareceram de forma tímida e dispersa naquilo que se consolidou entre nós, no Brasil, como um variado campo de estudos chamado “filosofia da



psicanálise” – campo surgido na década de oitenta, que acabou por constituir-se em uma ampla e autêntica área de pesquisa da investigação filosófica nacional<sup>3</sup>.

Em seguida, mais recentemente, ao longo da última década, vimos a *história da recepção* e a *questão do método* se imporem como temáticas de maior relevância e vigor, articulando-se de forma cada vez mais sistematizada. Com efeito, os temas se converteram em problemas de pesquisas e paulatinamente se tornaram objetos de análises e debates específicos no interior do campo da “filosofia da psicanálise”: eventos, iniciativas institucionais e publicações científicas – inclusive internacionais –, duas pesquisas de doutorado, uma investigação de pós-doutorado, um projeto de pesquisa interinstitucional e a presente edição temática de periódico científico, são as expressões mais evidentes da forte vitalidade e do nível de sistematização atuais que esta nova linha de pesquisa – *história e método da recepção filosófica da psicanálise* – alcançou.

Sobre os eventos, destaque-se: i) os *Seminários* anuais do *Grupo de pesquisa subjetividade, filosofia e psicanálise* (UFMS), que especialmente desde 2016 dedica sua programação ao tema, ii) as duas atividades realizadas em 2017 na *Université Paris Diderot (Paris VII): Atelier Contributions de la philosophie brésilienne de la psychanalyse* e a *Journée Philosophie et psychanalyse: interlocutions franco-brésiliennes*, iii) as *Jornadas de história da psicanálise* (PUCPR), evento que teve início em 2019, segunda edição em 2020, e também se dedica ao tema. Destaque-se igualmente a série de entrevistas *Filosofia e psicanálise hoje*, iniciativa institucional do *GT Filosofia e Psicanálise* (ANPOF), que desde 2020 vem gerando acervo histórico em seu canal do *YouTube*, por meio de entrevistas com os seus membros.

---

<sup>3</sup> Sobre os temas específicos da *história da recepção* e da *questão do método* neste momento inicial, Cf., correlativamente, PRADO JR., B. Autorreflexão ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud. *Discurso*, São Paulo, n. 14, p. 49-66, 1983; MEZAN, R. Rumo à epistemologia da psicanálise. In: *A vingança da esfinge*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 43-60 (Texto original, 1983); BIRMAN, J. *Freud e a experiência psicanalítica*. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre Ed., 1989. 177p.; e, mais notadamente, MONZANI, L. R. Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanços e perspectivas. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 20, p. 119-136, mar. 1988; DI MATTEO, V. (Org.). *Ressonâncias do pensamento freudiano na literatura filosófica*. Recife: Mestrado em Filosofia da UFPE, 2003; e, FULGÊNCIO, L.; SIMANKE, R. T. Apresentação. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005. pp. 5-12. São necessários ainda levantamentos mais detalhados a respeito desse mapeamento temático nos inícios da *Filosofia da psicanálise* no Brasil.

Além das publicações científicas<sup>4</sup>, das teses de doutorado<sup>5</sup> e da investigação de pós-doutorado<sup>6</sup>, há ainda o projeto interinstitucional de pesquisa, *A recepção filosófica da psicanálise: história, tradições e doutrinas*, desenvolvido na UFJF, UFMS, PUCPR e *Université Paul Valéry*, pelos pesquisadores Richard Simanke, Weiny Freitas, Francisco Bocca e Caio Padovan. Todos esses trabalhos evidenciam o desenvolvimento e a consolidação de um verdadeiro programa de pesquisa em torno do problema *história- método-recepção*.

Por fim, claro, há esta edição temática de periódico científico, *história e método da recepção filosófica da psicanálise*, que realiza, pelo menos, três tarefas importantes: sintetiza o primeiro grande conjunto de esforços empreendidos no sentido de estabelecer o problema *história- método-recepção* como nova orientação de trabalho – nova “linha de pesquisa” –, faz avançar as investigações em andamento e, de algum modo, abre novo ciclo de trabalho sobre o tema.

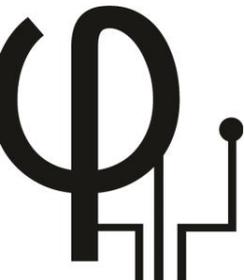
Eis, pois, o nosso “estado da arte”. Como se vê, estamos no início da consolidação de uma linha investigativa, que seguramente requer ainda muito mais estudos de precisão e de aprofundamento. Se, por um lado, já temos uma espécie de comunidade de interesse em torno à problemática central dessa nova tendência de pesquisa, por outro, falta-nos ainda atrair mais pesquisadores, ampliar referenciais teóricos, aprofundar hipóteses, aprimorar as circunscrições conceituais, formular e desenvolver a crítica etc. Ou seja, temos um ponto de partida, mas ainda estamos muito longe do ponto de chegada, embora saibamos onde queremos chegar.

Entre os principais objetivos desta nova tendência de pesquisa estão i) a compreensão da recepção filosófica da psicanálise desde o ponto de vista de uma ampla *análise histórica* da relação entre as duas disciplinas, ii) a formalização, tantas vezes insinuada, mas nunca efetivada, de um *método epistemológico* extraído da experiência dessa relação, iii) a

<sup>4</sup> Cf., por exemplo, BOCCA, F. V. A recepção filosófica brasileira da psicanálise: um caso de descolonização. In: ANPOF. *Gênero, psicanálise, filosofia na América Latina, filosofia da libertação e pensamento descolonial*. São Paulo: ANPOF, 2019, v. 1, p. 83-91. PADOVAN, C. Introdução à análise empírico-conceitual como método de investigação em história da psicanálise. *Lacuna - uma revista de psicanálise*, v. 9, s/p. 2020. SIMANKE, R. T. Considérations préliminaires à propos d’une méthode historico-philosophique pour la recherche conceptuelle en psychanalyse: une réflexion à partir de l’expérience brésilienne. *Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy*, Cagliari, v. 4. n. 2, p. 59-78, 2020. FREITAS PINTO, W. C. Por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise: esboço de um programa de pesquisa. *Aurora*, v. 33, n. 58, p. 145-168, jan./abr. 2021.

<sup>5</sup> Cf. FREITAS PINTO, W. C. *Do círculo à espiral: por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricoeur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)*. 2016. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, 2016., e, ROCHA, R. G. N. da. *História das ideias: genealogia formativa e disposições da teoria da leitura de L. R. Monzani*. 2021. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2021.

<sup>6</sup> Estágio pós-doutoral de Caio Padovan junto ao Programa de pós-graduação em Filosofia da PUCPR, 2021. Título: *História e filosofia da psicanálise: origens e desenvolvimentos*. Os resultados da pesquisa serão em breve publicados.



interrogação pelas consequências filosóficas mais radicais que, tanto essa *análise histórica*, quanto esse *método epistemológico*, podem produzir.

É a partir desse contexto – e para esse contexto – que organizamos esta edição. Quisemos reunir publicações sobre o problema da *história e método da recepção filosófica da psicanálise*, sem, no entanto, ignorar a fecundidade das mais diversas orientações de trabalho da “filosofia da psicanálise”, ou mesmo as contribuições diretas de outras análises filosóficas, caso, por exemplo, da relação entre teorias da recepção e história da filosofia. Ao mesmo tempo, quisemos também registrar publicamente o breve inventário de existência e desenvolvimento dessa nova linha de pesquisa. Nossa expectativa com isso é dupla: i) anunciar o que estamos fazendo, os nossos objetivos e os resultados que buscamos, e ii) despertar, quem sabe, o interesse e a dedicação de novos pesquisadores ao tema.

\*\*\*\*\*

A edição de *História e método da recepção filosófica da psicanálise* abriu chamada para receber contribuições que considerassem, desde os amplos pontos de vista filosófico e histórico, os vários e diferentes modos de recepção adotados pela filosofia em sua relação com psicanálise. Duas grandes orientações temáticas, desdobradas em vários itens teóricos, foram propostas para acolher os trabalhos: 1) *História da recepção filosófica da psicanálise: fundamentos e métodos* e 2) *A recepção filosófica da psicanálise: autores e tradições*. Recebemos mais de quarenta submissões, sendo quatro delas em línguas estrangeiras: inglês, francês, espanhol e italiano. Composta de artigos, traduções, resenhas e entrevistas, a edição será realizada em dois volumes, por meio deste número e de um número especial a ser publicado em outubro próximo.

Neste número, o leitor encontrará, além deste Editorial, o conjunto de dezesseis artigos, divididos em cinco seções temáticas. *Filosofia da psicanálise*, que traz a intenção de Silveira em relacionar o pensamento filosófico de Merleau-Ponty à “filosofia do freudismo”; e a aproximação teórica entre Freud e Fechner, realizada por Mattos, com o objetivo de ressaltar uma nova modalidade de interlocução entre filosofia e psicanálise.

*Estudos lacanianos*, que apresenta a investigação de Anhaia sobre o problema ético em Lacan, pensado para além de Kant com Sade; a análise de Mauad sobre os desdobramentos do ensino laciano na filosofia política de Žižek; a proposta de Santana a respeito da radicalidade teoria do objeto em Lacan; e, por fim, o estudo de Affonso e Bairrão sobre a estrutura e a topologia da psicanálise laciana.

A seção *Diálogos*, por sua vez, mostra, por meio do artigo de Guerra Filho, certas afinidades entre Rorty e Schafer acerca da psicanálise freudiana; identifica, com o auxílio do texto de Warmling, as características da relação entre psicanálise, neurociências e filosofia, tal como levada adiante por Malabou, leitora de Freud; retoma, pelas mãos de Filla, o importante debate entre Laplanche e Politzer sobre o problema do conflito psíquico em Freud; e discute, mediante a análise de Ferretti, as condições do diálogo teórico entre Freud e Mill sobre felicidade e prazer.

Em *Estudos interdisciplinares* encontrar-se-á a proposta de Pozetti Filho a respeito de uma possível intersecção entre metapsicologia e inteligência artificial; há também a sugestão de Colillas, em inglês, que convoca a fenomenologia de Henry a contribuir para uma epistemologia da corporalidade; e há ainda a significativa contribuição de Dias e Silva Júnior, autores com experiência na pesquisa da recepção brasileira de Nietzsche, que propõem uma metodologia para a recepção filosófica.

A última seção temática, *Estudos aplicados*, reúne contribuições específicas da interlocução entre filosofia e psicanálise, aplicadas a questões políticas, étnico-culturais-religiosas e estéticas: Starnino e Perez dedicam-se a explorar o fenômeno político da identificação imaginária no contexto do neopentecostalismo brasileiro; Tiaha, em francês, analisa os signos do sofrimento humano, nos termos de uma antropologia clínica negro-africana margeada pela religião e pela psicanálise; e Coelho articula os referenciais da filosofia de Merleau-Ponty e da psicanálise de Nise da Silveira, aplicando-os a uma leitura estética da obra dos artistas de *Engenho de dentro*.

Após apreciar criticamente a vasta gama de artigos, o leitor se deparará, na parte final da edição, com um triplo convite: conhecer a tradução do famoso texto de Ferenczi, *Filosofia e Psicanálise* [*Philosophie und Psychoanalyse*, 1912], primeira e única tradução brasileira da versão original alemã, realizada por Padovan e Germer; se informar com a resenha, feita por Franco, de *Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise*, 2018, dos autores Figueiredo e Coelho Junior; e, enfim, acompanhar a entrevista *História e filosofia da psicanálise: fundamentos e questões de método*, em que Simanke e Freitas Pinto refletem e problematizam o tema.

Que o conteúdo, a extensão e a diversidade teórica da edição (volumes I e II) sirvam para demonstrar não apenas o quanto a área de *Filosofia da psicanálise* é aberta, dinâmica e atuante, mas também, que esta nova orientação de trabalho – *história e método da recepção*



*filosófica da psicanálise* – é filosoficamente relevante, entre outras razões, porque comprometida com os principais problemas do pensamento contemporâneo, aqui e alhures<sup>7</sup>.

\*\*\*\*\*

Quando já estávamos na fase final dos trabalhos de edição deste número, fomos surpreendidos com a notícia da morte de *Luiz Roberto Monzani*. Queremos dedicar-lhe esta edição, não apenas em homenagem por tudo o que ele representa para a filosofia brasileira, especialmente para o campo da *filosofia da psicanálise*, mas também porque ele é um dos responsáveis diretos pelo tipo de trabalho, de abordagem metodológica, que justamente a proposta da nossa edição visa promover e desenvolver. Monzani foi o primeiro a sistematizar o problema de uma *história e método da recepção filosófica da psicanálise*. Prometemos para o volume II da nossa edição uma homenagem mais detalhada a seu respeito.

*Os Editores,*

*Prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)*

*Prof. Dr. Caio Padovan (UPV – Montpellier 3 / PUCPR)*

*Prof. Dr. Richard Simanke (UFJF)*

*Prof. Dr. Francisco Bocca (PUCPR)*

---

<sup>7</sup> Não é possível deixar de agradecer, além dos autores (as) que confiaram a nós os seus trabalhos, a inestimável contribuição dos colegas do *GT Filosofia e Psicanálise* (ANPOF), que não pouparam esforços para nos auxiliar, especialmente no processo de avaliação dos artigos, seja se disponibilizando-se para tal, seja indicando avaliadores *ad hoc*.

Recebido em: 13/05/2021

Aprovado em: 14/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

**A DESCOBERTA ACIDENTAL DE FREUD**  
**um esboço de uma nova Filosofia e a Filosofia do Freudismo**

**FREUD'S ACCIDENTAL DISCOVERY**  
**a draft of a new Philosophy and the Philosophy of Freudianism**

Daniel Cardozo Severo<sup>1</sup>  
([dcsevero@gmail.com](mailto:dcsevero@gmail.com))

---

**Resumo:** O presente artigo visa explicitar a interpretação de Merleau-Ponty sobre a Psicanálise e a obra de Freud. O filósofo percebeu nos trabalhos do pai da Psicanálise a presença de um projeto de uma nova Filosofia, o qual denominou de *freudismo* ou *Filosofia do Freudismo*. Nesse projeto, segundo o filósofo, há a presença de um pensamento técnico revolucionário que superaria as dicotomias gestadas na tradição filosófica, a qual o filósofo tanto critica. Entretanto, esse projeto não se efetivou em uma Filosofia em ato ainda, e isso se deu não só devido aos problemas de formalização teórica da Psicanálise, mas também devido ao modo pelo qual alguns psicanalistas recepcionaram e interpretaram o pensamento de Freud.

**Palavras-Chave:** Filosofia da Psicanálise. Psicanálise. Freud. Merleau-Ponty. Filosofia do Freudismo.

**Abstract:** This article aims to clarify the interpretation of Merleau-Ponty on Psychoanalysis and Freud's work. The philosopher saw in the works of the father of Psychoanalysis the presence of a project of a new philosophy, which called the *Philosophy of Freudianism* or *Freudianism*. This project has the presence of a revolutionary technical thought that would overcome the dichotomies generated in the philosophical tradition that the philosopher criticizes. However, this project was not carried out in a Philosophy in action. Because there were problems with theoretical formalization of Psychoanalysis and the way in which psychoanalysts received and interpreted Freud's thought.

**Keywords:** Philosophy of Psychoanalysis. Psychoanalysis. Freud. Merleau-Ponty. Philosophy of Freudism.

---

\*\*\*\*\*

O primeiro ponto de destaque desse trabalho refere-se ao título, mais especificamente aos termos “descoberta” e “acidental” contidos nele. Esses dois termos foram escolhidos em respeito à visão de Freud (1919; 1933) de que a Psicanálise não é uma *Weltanschauung* (uma visão de mundo ou uma Filosofia). Aliás, para Freud (1890), os nascimentos da técnica psíquica

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo – Unifesp.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7682100151879757>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9953-7438>.

ou anímica e do tratamento psicanalítico só foram possíveis em virtude das conquistas do campo médico obtidas pelo abandono da infrutífera (segundo o autor) dependência da Filosofia da Natureza, que as submeteu às influências das Ciências Naturais. Por meio dessa troca se estabeleceram as condições necessárias para viabilizar a criação de um tratamento psíquico científico. Denota-se, portanto, que só nesse momento de mudança de influências se tornou plausível a Freud (1890) as conquistas e os avanços no campo científico, ou seja, ao se diferirem do campo especulativo. Isso não significa da parte do pai da psicanálise uma adesão cega ao discurso científico natural da época, uma vez que Freud (1890) compreende que houve “uma tendência de juízo errônea”, a qual fez com que “os médicos limitassem o seu interesse ao físico” (FREUD, 1890, p. 20). Apesar da postura crítica de Freud (1890) ao discurso científico da época, a separação entre Filosofia e Ciência Natural lhe é central, e compreendida como uma evolução que permite o nascimento do tratamento psíquico. O que Freud (1890; 1919; 1933) entende por Filosofia (e/ou *Weltanschauung*) e Psicanálise e o que os filósofos e psicanalistas contemporâneos entendem o que elas são apresentam suas diferenças e revisões. É curioso e benéfico ao pensamento contemporâneo que, apesar da insistência freudiana em separar a Psicanálise da Filosofia, as diferentes perspectivas do que seriam a Filosofia e a Psicanálise atuais fazem com que, aos olhos de inúmeros filósofos e psicanalistas contemporâneos, elas se aproximem e muitas vezes se misturem – pois se vê a abertura de um novo campo chamado *Filosofia da Psicanálise*, por exemplo. Dessa forma, caracteriza-se a descoberta filosófica acidental freudiana, ou seja, a *contragosto* de Freud (1890; 1919; 1933). Infelizmente para ele e felizmente para nós, o seu pensamento “esboça uma filosofia” como afirma Merleau-Ponty (1958-59), que possibilita essa não-Filosofia – a Psicanálise – “ser talvez uma filosofia mais profunda” (MERLEAU-PONTY, 1960-61, p. 389). Aí então reside a outra parte do título “um esboço de uma nova Filosofia”, a qual é percebida por Merleau-Ponty (1958-59; 1960-61; SEVERO, 2018) e que o presente trabalho visa explicitar.

Esse esboço de uma nova Filosofia permanece para Merleau-Ponty (1964a; SEVERO, 2018) nesse registro, ou melhor, como algo a ser realizado ou como projeto não desenvolvido. A título de ilustração, selecionamos duas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* em que o filósofo deixa isso claro. A primeira nota chama-se *Nature*, de novembro de 1960, nela Merleau-Ponty pontua “uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe”, pois “uma filosofia da carne é uma condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia” (MERLEAU-PONTY, 1960a, p. 321). Já a segunda nota intitula-se *Corps et chair – Eros – Philosophie du Freudisme*, de dezembro de 1960, onde se vê o sentido de ambas as notas se complementarem, pois, Merleau-Ponty discorre “a filosofia de Freud não é filosofia do

corpo, mas da carne” (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 324) e por isso é necessário fazer “não uma psicanálise existencial, mas uma psicanálise ontológica” (MERLEAU-PONTY, 1960b, p. 324). Esses exemplos demonstram a percepção de Merleau-Ponty (1958-59; 1960-61; 1964) em relação ao pensamento freudiano sobre a existência de uma Filosofia e na Psicanálise um projeto filosófico em potência – percepção essa que caminha por toda sua obra (Severo, 2018). Pode-se ver também esse projeto na Psicanálise pós-freudiana aparecendo, por exemplo, aos olhos de Bion (1962) como a Psicanálise sendo uma *Filosofia aplicada* ou a aplicação de uma determinada Filosofia. Entretanto, ao filósofo, o motivo da Psicanálise ainda não ser uma realização filosófica ou uma Filosofia aplicada se dá devido à necessidade de uma *depuração* de suas propostas teóricas (SEVERO, 2018), que estariam contaminadas por causalidades e cientificismo, ou como Merleau-Ponty (1945; 1964b) preferiu chamar de *prejuízos clássicos e/ou pensamento de sobrevoos*. Essa contaminação ocorreu não só pelos equívocos interpretativos de psicanalistas ao pensamento freudiano baseados nos *prejuízos clássicos e/ou pensamento de sobrevoos*, como também por um desejo equívoco do próprio Freud: o de formalizar teoricamente suas descobertas e intuições colhidas por meio de sua inovadora técnica em premissas científicas naturais ultrapassadas. Para Merleau-Ponty (1951), Freud desejou estruturar toda a sua teoria nessas premissas ultrapassadas e calcadas em um espólio de ideias do fim do século XIX e início do século XX que precisam ser superadas, embora a técnica freudiana seja revolucionária exatamente porque realiza essa superação (SEVERO, 2018). Esses equívocos teóricos impregnaram as interpretações de alguns psicanalistas freudianos e pós-freudianos, distorcendo o pensamento de Freud até os dias atuais (SEVERO, 2020). Esse conflito entre uma formalização teórica equivocada e uma inovação técnica, para Merleau-Ponty, é algo permanente na obra de Freud (SEVERO, 2018). Isso faz com que um trabalho filosófico, quicá fenomenológico, seja necessário para que se depure e se realize a Filosofia do Freudismo presente na obra do pai da Psicanálise e faça com que o projeto filosófico em potência se torne uma Filosofia em ato. Em relação às várias obras de Merleau-Ponty nas quais Freud e a Psicanálise aparecem, e que revelariam essa perspectiva apresentada, citamos *L’homme et l’adversité* de 1951 como ponto de elucidação.

O texto *L’homme et l’adversité* contribui de forma fundamental para a explicitação da perspectiva de Merleau-Ponty sobre Freud, sobre a Psicanálise e como esta poderia se tornar uma Filosofia em ato. Nesse trabalho, o filósofo visa, dentre outras coisas, fazer um balanço do progresso das investigações filosóficas contemporâneas a ele, tomando como período o início da metade do século XX – e nesse contexto se destacam o papel da Psicanálise e de Freud. Merleau-Ponty (1951) considera, a princípio, que a tarefa de refletir acerca do progresso das

investigações filosóficas é impossível para uma só pessoa, e isso se daria devido a uma *lei da cultura* ou *coletiva* que faz com que cada ideia progrida transversalmente, tornando-se outra coisa daquilo que era quando instituída. A marcha dessa progressão transversal ocorre, então, no exato momento em que cada geração filosófica recebe o espólio de ideias das gerações anteriores e se dispõe a pensá-las, pois, ao pensá-las, transforma-as realizando alguma progressão, ou melhor, algum movimento novo de ideias e pensamentos. Ao tomar essas ideias e ao conhecê-las, inevitavelmente, imprime-se nelas uma maneira de ser própria e outra a elas, mobilizando-as como uma necessidade expressiva que metamorfoseia a própria linguagem e os conhecimentos instituídos. Essas ideias e verdades instituídas ou instituintes não conseguem revelar completamente as experiências às quais elas respondem e muito menos explicitar por completo a conexão das situações às quais elas se definem. Logo, as grandes obras do pensamento serão sempre retomadas dessas experiências e das estruturas mais gerais – serão sempre dialeticamente instituintes e instituídas. Essa dialética instituinte-instituída delimita uma determinada *paisagem histórica* e certo estado de problemas que inevitavelmente excluem certas soluções e impõem determinadas respostas. Dessa forma, o ponto central para Merleau-Ponty encontra-se no movimento dialético das ideias, pois, ao se movimentarem, elas revelam verdades ao responderem “a alguma pulsação da vida interindividual que se expressa e traz mudanças ao conhecimento do homem que se relaciona com uma nova maneira de exercer sua existência em si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 366), mesmo que seja dentro de uma determinada paisagem histórica. Portanto, essa maneira de exercer a existência em si mesmo revela que o homem não se vê como uma coisa e não coincide consigo mesmo, ele se vê sempre dentro de uma determinada paisagem histórica, pois para ele faz-se necessário representar-se a si mesmo, ver-se, imaginar-se, criar símbolos para si. Qualquer mudança nas percepções sobre o homem, ou sobre o si-mesmo, abrange mudanças dele mesmo ou nele mesmo, abalando os horizontes da paisagem na qual está inserido e forçando a abertura desses horizontes.

Vemos também que essa paisagem permeia a relação do homem com o conhecimento, pois o conhecimento no homem se sedimenta em valores ou se instituem, sendo sua substância (instituído) e indo além (instituinte), visto que o conhecimento é sentido por ele como uma forma ou modulação de experiências. Ao observar esse movimento das ideias em nós leitores, por exemplo, vemos que as obras se comunicam, traduzem-se em sistemas conceituais distintos, em relações objetivas, formam conexões entre filósofos díspares. Isso se dá devido ao próprio movimento das ideias ou dos sistemas conceituais diferentes que “se reconciliam porque eles respondem a uma só situação da cultura” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 367). Desse modo, nossas respostas às nossas vivências possuem formas que circunscrevem não só os

meios sensíveis de nossa experiência, como também nos ajudam a formulá-las – tanto o que somos ou a representação de homem que usamos quanto novos meios a novas experiências da nossa própria condição. Para Merleau-Ponty (1951), Freud não escapa a essa condição, nem da função de pensador.

Segundo o filósofo, a paisagem histórica de Freud fora construída a partir de um espólio de ideias oriundas do fim do século XIX, e que, no início do século XX, formou um horizonte histórico que, ao invés de ir além das antíteses das épocas anteriores, promoveu uma renovação delas, culminando em uma dicotomia restaurada entre o materialismo e o espiritualismo. Além dessa perseverança dicotômica, o filósofo percebe também a existência de um ponto de partida comum: a ideia de que desde o princípio a vida humana necessita a sua existência de uma ordem particular, original ou única. Isto é, sem essas condições especiais, nenhuma organização natural do mundo conseguiria oferecer possibilidades de existência a vida humana. Merleau-Ponty (1951) afirma que no início do século XX houve muitos pensadores que, de um lado desse ponto comum e dicotomia, conceberam essas condições especiais à existência da humanidade a partir de um sentido estrito material e biológico; e, de outro lado, conceberam que essas condições residiam em alguma uma força motriz ou sobrenatural. Para uns, a humanidade é assim concebida como um episódio da evolução e um caso específico de adaptação, reduzindo-se a vida a componentes físico-químicos, a dimensão verdadeiramente humana no mundo passa a ser vista como uma contingência elementar do organismo. Para outros, a condição especial da humanidade reside em uma força motriz que, quando não derivava de alguma fonte sobrenatural, depositava-se na natureza humana, salvaguardando a incondicionalidade e as características próprias da espécie humana. Dessa forma, para o filósofo, o início do século XX se caracteriza como sendo uma época repleta de noções absolutas, ou pontos de partida comum, e dicotômicas. Uma época cindida entre valores e realidades; interior e exterior; o eu (interior) e o outro (exterior); matéria e espírito. Portanto, caberia aos pensadores do século XX, segundo o filósofo, superar essas dicotomias e não as realizar ou aprofundá-las ainda mais. Freud aparece para Merleau-Ponty (1951) como um pensador que as irá superar de modo bem peculiar, diga-se de passagem, mas irá - diríamos acidentalmente.

Apesar do século XX, em seu início ser um século em que se renovaram as dicotomias, da perspectiva de sua superação, para Merleau-Ponty também (1951) é uma época em que surgiram pensadores que as ultrapassaram. Encontramos perspectivas em que a linha que separava corpo de um lado e espírito de outro fora desfeita, permitindo que uma visão nova sobre a vida humana se formasse distinta da visão materialista ou espiritualista. Vendo a vida

humana como “espiritual” e corporal, e sempre sustentada pelo corpo, pensadores perceberam formas carnis incrustadas nas relações pessoais e mundanas. O filósofo afirma que no decorrer do século XX, diferente do início do mesmo e do final do século XIX que via o corpo como pedaço de matéria e como uma máquina ou estrutura mecânica, restaurar-se-á e se desenvolverá a noção de *carne e/ou corpo animado*. Merleau-Ponty (1951) esclarece que é nesse projeto de restauração que surge a centralidade da Psicanálise, pois, é por meio dela ou nela que nos revelará caminhos em que conseguiremos perceber essa mudança - inclusive as próprias concepções teóricas freudianas passaram por esse mesmo processo. Vemos na própria Psicanálise e por ela que uma visão inicial de corpo segundo o século XIX passa a uma noção hodierna de *corpo vivido*. Um leitor apressado, alerta-nos Merleau-Ponty (1951), poderá entender os primeiros trabalhos de Freud de modo antagônico a sua intenção (técnica e filosófica – *freudismo*). Ou seja, que Freud repetiria ou renovaria as dicotomias, não percebendo que, na medida em que ele toma e alinha a Psicanálise e suas noções em contato com a experiência clínica, uma nova concepção de corpo já era convocada desde as suas teorizações iniciais.

Merleau-Ponty (1951) não fecha os seus olhos ao desejo freudiano de apoiar seus conceitos em noções ultrapassadas (século XIX e início do XX) das Ciências Naturais. De propor algumas noções de desenvolvimento humano sustentando sobre o biológico, como, por exemplo, o instinto – ou seja, uma ânsia de Freud em estabelecer a Psicanálise como Ciência Natural<sup>2</sup>, diríamos. Entretanto, as propostas contidas em sua obra já perturbam as noções dicotômicas (inclusive, no caso, do instinto) desde o início. Freud acabou por dissolver os critérios tradicionais que pretendia usar quando acreditava que os circunscrevia. Prosseguindo no exemplo, Freud ao tomar o sentido do termo instinto até então, ao defini-lo no homem, mostra algo distinto e tem como resultado que o sentido de instinto tradicional e preponderante em sua época não se aplica ao homem. Merleau-Ponty (1951) ilustra sua percepção ao resgatar a visão freudiana da criança *perverso-polimorfa*, visto que, para o filósofo, esse conceito ilustra uma intuição original: a de que só estabelecemos nossa sexualidade adulta por meio de uma difícil história individual. Essa intuição original revela, assim, a essência do *freudismo*, a saber; a dissolução dos conceitos tradicionais e a formulação de novas noções que fornecem novos meios de formalizarmos nossas experiências. Um dos trabalhos freudianos centrais, que ilustra muito bem esse movimento de dissolução dos conceitos tradicionais quando Freud acreditava que os circunscrevia e que fornece novos meios para formalizarmos nossas experiências,

<sup>2</sup> Como ilustração dessa tentativa ver: GLYMOUR, 2018.

é o texto *As pulsões e seus destinos* de 1915 – um dos textos cardinais da *metapsicologia*. Nele, vemos Freud (1915) iniciar sua definição de *pulsão* (*Trieb*) em parâmetros tradicionais e circunscritos no universo da Ciência Natural para logo em seguida dissolver esse biologismo e, ao longo de sua exposição, revelar para a Ciência um novo corpo – a *Carne* (MERLEAU-PONTY, 1951). É esse também um dos textos freudianos principais em que se discute o porquê de traduzir *Trieb* por pulsão e não instinto, e, por isso, empregaremos a seguir o termo pulsão e não instinto como utilizado por Merleau-Ponty (1951).

Após iniciar e apresentar o procedimento conceitual e o estatuto científico dos conceitos fundamentais da Psicanálise (IANNINI, 2019), Freud (1915) se propõe a *preencher* com conteúdo de diferentes *lados* o conceito fundamental de *pulsão*. O primeiro lado escolhido e eleito é a *Fisiologia*. Antes de entrarmos nesse primeiro lado, vale a pena se ater ao termo *lado*<sup>3</sup>. Por si só conseguimos ver que a Ciência Natural – representada inicialmente pela Fisiologia no texto freudiano -, é um lado e não o único. A Fisiologia seria, portanto, um ponto de integração e não de sobreposição; que compõe e que não é a causa ou a natureza da *pulsão* – algo relevante na dissolução dos critérios tradicionais quando Freud acreditava circunscrevê-los (MERLEAU-PONTY, 1951). Adentrando na colheita de conteúdos ao conceito *pulsão* por esse lado fisiológico, Freud (1915) afiança que esse lado lhe proveu dois elementos importantes: “o conceito do *estímulo* e o esquema do arco reflexo” (FREUD, 1915, p. 17). A importância do primeiro reside na *relação* com a *pulsão*, em que ela seria um modo de aplicação específico do estímulo, no caso “a pulsão seria um estímulo para o psíquico<sup>4</sup>” (FREUD, 1915, p. 17). Já o segundo elemento, destaca a necessidade de descarregar esse estímulo por meio da ação. Especificando o primeiro elemento, a *pulsão* seria uma das formas de estímulo ao psíquico, mas não a única forma. Em especial e singular, o estímulo pulsional nasce sempre do interior do organismo e, por esse motivo, requer ações específicas à sua eliminação. A sua força constante caracteriza esse estímulo pulsional de modo único, e isto faz com que Freud (1915) compreenda que “uma denominação melhor para o estímulo pulsional seria “necessidade”, e para o que suspende essa necessidade, ‘satisfação’” (FREUD, 1915, p. 19). Esse lado fisiológico já

<sup>3</sup> Hanns (2004) em sua tradução do mesmo texto de Freud optou pelo termo *ângulo* e não *lado*. O importante é sublinhar a ideia de fronteira que o termo *pulsão* possui e o quanto, devido a sua condição, consegue-se somente designá-la e não a nomear. Logo, para *intuímos* o que ela seria, precisamos adotar perspectivas distintas para captá-la, irmos aos limites da nomeação e das perspectivas para chegarmos às suas designações e, assim, contemplá-la. Não podemos esquecer também que a *pulsão* possui fonte somática (ponto de vista biológico), mas o seu objeto encontra-se no registro psíquico (ponto de vista anímico), portanto, podemos falar sobre ela e designá-la de ambos os pontos de vista, tanto do ponto de vista somático quanto do ponto de vista psíquico, no entanto, ela não se encontra em nenhum deles (GARCIA-ROZA, 2014).

<sup>4</sup>Aqui vale destacar a observação de Garcia-Roza (2008) sobre o “*para o psíquico*”, pois, segundo o autor, isso revela a indeterminação do conceito, ou seja, a *pulsão* não seria nem instinto nem psíquico.

proveria, segundo o autor, uma descrição das primeiras formas de um ser vir-a-ser; ou de um ser vivo que, por meio de estímulos em sua substância nervosa, organiza sua existência; ou de estar “em condições de estabelecer uma primeira diferenciação e adquirir uma primeira orientação” (FREUD, 1915, p. 19). Devido à premência do estímulo pulsional e a variância de outro estímulo qualquer (outro estímulo existente – não-pulsional), podemos distinguir um “dentro” de/ou um “fora”, um mundo interior de/ou mundo externo. Importante vemos o movimento de dissolução dos critérios tradicionais, que ao colher conteúdos ao conceito *pulsão* de um lado e por meio de um ramo da Ciência Natural, Freud (1915) já dá indícios de sua dissolução à medida que circunscreve o conceito. Freud (1915) alça da matriz fisiológica a possibilidade de algo além da própria matriz e, por meio da própria matriz e de fatos fisiológicos, a possibilidade de mundo interno e mundo externo – matriz e fatos anímicos. Assim, um primeiro ensaio de dissolução, que se efetivará em um momento de virada do texto freudiano mais à frente, ocorre quando falarmos dos *destinos da pulsão*.

Permanecendo ainda no texto, Freud (1915) coloca que esse primeiro lado, o fisiológico, ainda lhe revela e lhe serve certos pressupostos “complexos” que são guias à sua incursão no mundo dos fenômenos psicológicos. Assim, dotado de um pressuposto de natureza biológica – de que a tarefa do sistema nervoso é o domínio dos estímulos – Freud (1915) o aproveita no tocante às *pulsões*. A primeira rota indicada pelo guia fisiológico é que a *pulsão* obriga “o sistema nervoso a abdicar de sua intenção ideal de conservar afastados os estímulos distantes, pois mantêm um inevitável e contínuo afluxo de estímulos” (FREUD, 1915, p. 23); e, segundo, exatamente por obrigar essa abdicção, a consequência é reveladora, pois seriam as *pulsões* “os verdadeiros motores dos progressos que conduziram o sistema nervoso, com sua infundável capacidade de realização, ao seu tão elevado patamar atual de desenvolvimento” (FREUD, 1915, p. 23). Na sequência ao elevado patamar de desenvolvimento, Freud (1915) expõe a presença e participação de uma atividade psíquica no processo: o *princípio de prazer*, provendo o conceito de elementos de outro lado – o anímico no caso. Apesar disso, e se mantendo ainda no lado biológico, Freud (1915) encontra um “*lugar*” para a *pulsão*, o de conceito fronteiro ou conceito limite entre o anímico ou psíquico e o somático. Veja que Freud (1915), de um lado, diz que a *pulsão* se apresenta como “representante<sup>5</sup> psíquico dos estímulos do interior do corpo” (FREUD, 1915, p. 25), e enquanto representante, a *mensagem* que a *pulsão* transmite é

<sup>5</sup> É válido mais uma vez observar as traduções, Hanns (2004) em sua tradução do texto freudiano aponta que o autor usou o termo *Repräsentant* nesse momento e não *Vorstellung*, algo que Garcia-Roza (2008) também verifica. O primeiro termo alemão apresenta uma conotação de “estar no lugar de” no sentido mais de ser um *enviado* ou *mensageiro*, algo não presente no segundo termo alemão – que possui uma tradição filosófica que o insere em um sentido distinto ao usado pelo primeiro termo.

de uma demanda e exigência de trabalho ao anímico ou psíquico, ou seja, a *pulsão* “informa” ou “narra” ao psíquico quais são as exigências do somático. De outro lado, ele diz que a *pulsão* só consegue enviar essas demandas ao anímico “em decorrência de sua relação com o corporal” (FREUD, 1915, p. 25), logo, se há uma relação com o corpo ou o corporal, e devido ao fato dela ser um conceito fronteiro ou limite, vemos que a *pulsão* é outra coisa que o somático. A partir desse ponto do texto, Freud (1915) apresenta os termos utilizados em correlação ou conexão com o conceito de *pulsão*. Dentre eles (*pressão, meta, objeto e fonte*), vemos que a *fonte* nos fornece inicialmente alguns dados relevantes desse processo de dissolução dos critérios tradicionais quando Freud acreditava que os circunscrevia como indica Merleau-Ponty (1951).

Freud (1915) diz que “por fonte da *pulsão* entende-se o processo somático em um órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida anímica pela *pulsão*” (FREUD, 1915, p. 27). Vemos que Freud (1915) não diz que a *pulsão* é esse processo e nem o estímulo que ela representa, o autor nos informa que há um processo, o qual gera um estímulo, e que é informado ou narrado (representado) ao psíquico pela *pulsão* – nos revelando sua essência ou natureza de mensageiro. Por essa razão não faz sentido a Psicologia e a Psicanálise estudarem a fonte da *pulsão* para Freud (1915), pois sendo um processo somático foge de seus domínios. Interessa à Psicanálise estudar a mensagem e como ela chega ao psíquico, por isso, Freud (1915) considera necessário investigar a *meta* – que é o que nos faz conhecer a *pulsão* na vida anímica. A *meta*, apesar de ser sempre a satisfação, só é possível por meio do *objeto*, que, por sua vez, “é o que há de mais variável na *pulsão*, não estando originariamente a ela vinculada, sendo apenas a ela atribuído por sua capacidade de tornar possível a satisfação” (FREUD, 1915, p. 25). A vinculação *pulsão/objeto* é contingente, a qual transborda e ultrapassa os limites da Fisiologia e da Biologia – impostos pelo conceito de instinto, por exemplo. O texto das *pulsões*, a partir dessa perspectiva sobre o objeto, chega, assim, aos *destinos da pulsão* (a reversão em seu contrário, o retorno em direção à própria pessoa, a sublimação e o recalque) em que qualquer tentativa biológica fica inteiramente desqualificada (GARCIA-ROZA, 2014). São os destinos da *pulsão*, que não deixam de ser o objeto, que mostram a efetivação de uma dissolução dos conceitos tradicionais à medida que Freud (1915) os circunscreve, pois, esses caminhos ou os destinos das *pulsões* estão mais para uma gramática das *pulsões* do que para o solo epistemológico da Biologia (DUNKER, 2019).

Como mencionado por Merleau-Ponty (1951), cada época possui grandes obras que respondem a estruturas mais gerais que delimitam e determinam uma paisagem histórica. A paisagem histórica freudiana é a do fim do século XIX e início do XX, uma paisagem que

renova a dicotomia e as antíteses do materialismo e do espiritualismo. Desse modo, vemos em Freud o valor de sua paisagem história, na qual havia uma imensa estima em atrelar a Psicologia à Física e à Biologia – representadas, por exemplo, na busca de situar os mecanismos do pensamento em regiões do sistema nervoso ou em leis termodinâmicas (GLYMOR, 2018). Freud bebe dessa água em suas especulações sobre a fisiologia da mente ou do aparelho anímico, isto é, percebemos a tentativa dele de estipular um modelo de “máquina mente”, que embasa até muito das teorias cognitivas contemporâneas, por sinal (GLYMOR, 2018). Logo, não se nega que há em Freud uma tentativa ou que permeia em seu pensamento uma concepção de que somos *máquinas biológicas*, que computa e apreende informações por meio do *princípio de prazer*, por exemplo, da mesma forma que se alteram os estados materiais segundo as leis da Física. Vemos esses elementos ilustrados, por exemplo, nas explicações freudianas das distribuições de energia por meios representacionais (de coisa ou de palavra) de modo espontâneo em que surgem de forma natural e anterior a qualquer linguagem natural ou idioma a ser apreendido e adquirido (GLYMOR, 2018).

Entretanto, para Merleau-Ponty (1951), cada geração filosófica não consegue receber uma herança de ideias sem transformá-las no exato momento em que se dispõe a pensá-las – o papel do pensador. Portanto, Freud, enquanto pensador, irá transformar sua herança. O psíquico como máquina ligada à Física, à Biologia e às representações mentais se transforma em Freud tanto a partir da lógica (do *inconsciente*) e da linguagem, quanto da arte. Há em Freud uma comunicação tanto imagética como por linguagem, que revela uma dimensão tanto do dizer quanto do mostrar ou designar, além dos limites da própria linguagem (GLYMOR, 2018) – o qual habita a *pulsão*, no caso. A *pulsão* opera e habita em um campo indeterminado em que não há distinção entre o corpo e o aparelho psíquico, e isso a torna, ao lado do conceito de *inconsciente*, um conceito fundamental. Podemos dizer que do seu lugar indeterminado, a *pulsão* é tão ou até mais fundamental que o conceito de *inconsciente* devido ao fato dela ser precedente ao aparelho anímico e ser o elo de passagem entre o corpo e o psíquico. Isso obriga Freud a forjar um léxico que escapa à metodologia das Ciências da Natureza (IANNINI, 2019) e coloca a *pulsão* e sua teoria como um método, clínico no caso, que nos obriga a discorrer sobre uma gramática das relações (DUNKER, 2019). Logo, em virtude dessa zona indeterminada e desconhecida na qual habita a *pulsão*, tornar-se mais previsível, determinado e controlável, “biologizar” o conceito para adequá-lo aos moldes científicos tradicionais do que buscar descrever e compreender sua especificidade indeterminada, indizível e irreduzível (GARCIA-ROZA, 2014). Desse modo, podemos observar que, no caso da *pulsão*, há em sua constituição o desvio em relação à função, isto é, ela seria o “instinto” que se

desnaturaliza por se desviar de suas fontes e de seus objetos (GARCIA-ROZA, 2011). Cada objeto encontrado pela pulsão só lhe pode oferecer uma satisfação parcial, isso implica que a apropriação do objeto mostra que ele não é, ou não dará, ou não será por ele que ela achará a satisfação almejada. A satisfação parcial encontrada revela que ela acontece no território do *princípio de prazer* e no campo dos destinos da pulsão. Em um território de objetos, em que cada um deles se mostra como candidato a objetos perfeitos e absolutos. No entanto, sob essa aparência de perfeição e completude, esses objetos não passam da ordem da representação e incompletude (GARCIA-ROZA, 2008). Portanto, o conceito de pulsão constitui-se como um enigma que vai além da mera definição de um conceito ou sobre questões metodológicas, pois ela problematiza a representação de *natureza* ou a nossa representação dela, e, devido à forma como a Psicanálise aborda o corpo, ela nos obriga a repensá-la (GARCIA-ROZA, 2004) e a ultrapassar o horizonte histórico freudiano e o nosso. Por isso, Merleau-Ponty (1951) afirma ser próprio do *freudismo* a dissolução dos conceitos tradicionais e a formulação de novas noções que fornece novos meios de formalizarmos nossas experiências.

Devido à necessidade de repensarmos a ideia de *natureza* a partir do modo como a Psicanálise aborda o corpo, Merleau-Ponty (1951) vê que Freud o faz quando, por exemplo, circunscreve o amor ou o amar e a sexualidade (no caso, os destinos da pulsão; reversão em seu contrário e o retorno em direção à própria pessoa). Freud revela a nós, aos olhos do filósofo, as nossas incertezas ante a *natureza* graças ao caminho para constituir esse poder sexual – repleto de dispositivos e objetivos que requerem um conjunto de investimentos antecipados em outros investimentos que regressamos, repetimos e os superamos. Regressão, repetição e superação conectados ao lugar com que se estabeleceu o nexo da criança com os parentes ou cuidadores, lugar que funda sua história, lugar que não é da ordem instintiva, que “é para Freud, uma ligação ou vínculo espiritual” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 371). Espiritual em um sentido renovado, isto é, no sentido em que a realidade última psicológica está para Freud como um conjunto de regras que forma um campo de atrações que conecta tencionando a criança às figuras parentais. Figuras essas que se constituem como um ponto de passagem pelo qual se acessa o mundo e os outros, e são destituídas das pessoas parentais, pois são por meio de suas imagens (*imago's*). O espiritual aqui não é, então, uma *essência* contida em um ente, mas um campo de relações no qual existimos nas relações e por meio delas. Um campo de atração que nada mais é do que um lugar de ensaio e experiências primeiras do conjunto de posições (vemos mais uma vez a presença dos destinos da pulsão reversão em seu contrário e o retorno em direção à própria pessoa) que serão exercidas por toda uma vida. Conclui assim Merleau-Ponty (1951), para Freud não é só o objeto de amor que escapa ao instinto, mas a própria forma de amar, pois

ela ultrapassa a dimensão instintual conservando-a em uma nova dimensão e modo de ser que supera e conserva, ao mesmo tempo, os modos instituídos. Logo, o amor adulto só é possível ao ser sustentado por uma ternura infantil que precisa, ao mesmo tempo, ser superada em uma genitalidade, mas que também doa o impossível em todo amor, isto é, doa exatamente aquilo que dá conteúdo às relações genitais e consegue ir além, pois é também a fonte de inúmeras obras de arte e criações (sublimação), por exemplo. Como saímos de uma demanda que exige provas e apego absoluto a todo momento para um amor que fomenta autonomia e toma o outro como ele é? Isso só é possível com uma conquista sobre o amor infantil, transformando-o, mas também o conservando como a vitalidade das relações. Entretanto, para Merleau-Ponty (1951), o apogeu da *Filosofia do freudismo*, no que tange a esse ponto, não está somente nessa superação do instinto, mas se encontra principalmente em descrever os meios pelos quais isso tudo é possível na criança e como isso se dá nela por intermédio de regiões e funções corporais. Isto é, como o corpo, ponto de fundação a Merleau-Ponty desde sua *Phénoménologie de la perception* (1945), ou como esse *corpo próprio* estabelece para Freud as relações com outrem por meio de suas regiões (zona erógenas, por exemplo), funções e relações primordiais que permanecem e dão sentido aos atos adultos. Há uma unidade corporal em Freud para Merleau-Ponty (1951) que ultrapassa a visão dicotômica de sua época, propondo algo distinto do materialismo e espiritismo renovados no início do século XX.

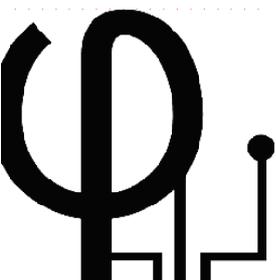
É assim, portanto, que Merleau-Ponty (1951) compreende que a *Filosofia do freudismo* ou simplesmente *freudismo*, por meio da sexualidade e pulsionalidade, revela a corporeidade como *o solo de nossa existência* e/ou como um poder de doação absoluto e universal. Dessa forma, em Freud, “o fisiológico e o instinto estão envoltos em uma exigência central de posse absoluta que não pode ser obra de um pedaço de matéria, que é da ordem do que normalmente chamamos de a consciência” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 372). No entanto, alerta o filósofo sobre o termo consciência e seu possível uso inapropriado aqui, pois retoma dicotomias impugnadas pelo *freudismo*, transformando as perspectivas de corpo e espírito correntes. Para Merleau-Ponty (1951), no momento em que Freud afirma que *todo fato psíquico possui um significado*, expõe-se que nenhuma ação humana é o efeito ou a consequência de mecanismos corporais e, simultaneamente, isso significa a recusa da existência de algum espírito ou automatismo no comportamento. Portanto, *o que* Freud *quer dizer* é que “todos nossos gestos participam à sua maneira desta única atividade de explicitação e significação que é nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 373). A partir disso, Merleau-Ponty (1951) entende que Freud nos descreve a Psicologia pelo corpo e a significação psicológica do corpo por meio de uma lógica latente e oculta. Impede-se de definir o corpo como uma

massa material e revela que as noções filosóficas correntes até àquele momento são insuficientes para pensar as relações do corpo com a vida total. Com a Psicanálise, entende o filósofo, “o espírito passa no corpo como inversamente o corpo passa no espírito” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 373), pois a Psicanálise revela o corpo não apenas como *enigma*, mas também como parte do mundo, como um habitante que deseja não só se aproximar dos demais, e se unir a eles em seus corpos. Entretanto, segundo Merleau-Ponty (1951), há ainda muito por ser feito em relação à experiência psicanalítica revelada aqui e muito a se revelar de seu conteúdo – apesar de todas as suas benesses filosóficas –, pois muitos psicanalistas, inclusive o próprio Freud como vimos, acabaram edificando o seu conteúdo ou a sua teoria em noções insatisfatórias e ultrapassadas.

Merleau-Ponty (SEVERO, 2018) defende que há ainda problemas de formulação teórica a serem superados em algumas noções psicanalíticas, os quais não invalidam as descobertas freudianas, mas obscurecem nossa percepção e apreensão de sua intuição original, e aquilo que foi a sua grande descoberta, a saber: essa “osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 374). A fim de tentar dar conta dessa osmose, Merleau-Ponty (1951) entende que Freud equivocadamente introduziu um elemento entre os organismos e nós à moda tradicional: o *inconsciente*. O equívoco freudiano ocorre, então, na formulação desse elemento, pois devido à diversidade dos usos, das contradições resultantes desses usos e o modo como Freud deixa compreender em várias passagens de sua obra, faz com que essa noção ainda precise, aos olhos de Merleau-Ponty (1951), ser formulada corretamente. Uma vez que “o inconsciente à primeira vista evoca o lugar de uma dinâmica pulsional da qual apenas a resultante nos seria dada” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 374), essa noção não pode ser concebida como um *processo em terceira pessoa*<sup>6</sup> de modo mecânico e/ou energético, exatamente por ser do *inconsciente* que nossas escolhas emergem e serão admitidas ou não em nossa existência oficial. Portanto, o *inconsciente* “não é então um *não saber*, mas sim um saber não reconhecido, informulado, que nós não queremos assumir. Em uma linguagem aproximada, Freud está aqui a ponto de descobrir isso que outros autores de modo mais adequado nomearam como *percepção ambígua*” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 374). A qualificação do *inconsciente* como percepção ambígua por Merleau-Ponty (1951) é fundamental. Sem entrar em todos os meandros do que seria a percepção para o filósofo e o motivo dela ser essencialmente ambígua, o ponto relevante aqui é que uma formulação adequada do *inconsciente*, exigida por Merleau-Ponty (1951) e para harmonizar o conceito com a *Filosofia*

<sup>6</sup> Termo que aparece em vários momentos da obra de Merleau-Ponty no que se refere a sua interpretação sobre a Psicanálise e que o filósofo retirou de Politzer (1928).

do *freudismo*, requer uma inserção a uma dimensão originária da experiência. Dimensão essa na qual a percepção participa doando e captando sentidos e significados – uma vez que somos participantes da experiência e não somente passivos ante ela. Desse modo, imbuídos de licença poética, reformulando a famosa definição lacaniana e considerando as observações do filósofo, percebemos que o *inconsciente se estrutura como percepção*, como nascedouro de experiências ou local, no qual elas se articulam passando a existir. É só desse lugar que é possível para Merleau-Ponty (1951) reconhecer não só o *inconsciente*, mas também a *consciência*, isto é, encontrar “um estado civil para essa consciência que esbarra em seus objetos, que lhes escapa quando está para colocá-los e os levar em conta, cega aos obstáculos” MERLEAU-PONTY, 1951, p. 374). Uma *consciência* que “ao invés de reconhecê-los, não quer conhecê-los, os ignora na medida em que os conhece, e os conhece na medida em que os ignora” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 375). Por isso, a necessidade da ambiguidade, no sentido que ela é o terreno e fundamento de nossas ações e, por fim, do nosso próprio conhecimento. De qualquer forma, Merleau-Ponty (1951) compreende que, apesar dos problemas freudianos de formulação a serem superados, Freud percebeu cada vez mais no caminhar de sua obra “a função espiritual do corpo e a encarnação do espírito” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 375), sendo que esse é um dos sentidos basilares de seu pensamento. Portanto, Merleau-Ponty (1951) conclui que, no desenrolar da obra freudiana, ocorre um amadurecimento de suas ideias neste sentido. Quando Freud fala da *agressividade*, por exemplo, quando ele insere a questão da agressividade e a aborda na relação sexual-agressiva com outrem, ele aprofunda a sua e a nossa percepção sobre elementos e experiências fundamentais de nossa vida. Freud observa um fator elementar em nossa agressividade, a saber, que ela não visa coisas, mas sim pessoas, e isso confere, no entrelaçamento do sexual e da agressividade, um interior refletido, um *quiasma*, ou um imbricamento por toda extensão das relações - de pessoa a pessoa. A relação sexual-agressiva revela “que o sexual é o nosso caminho carnal, porque somos carne, e de viver a relação com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1951, p. 375). Dessa forma, conseguimos perceber por Freud e pela sexualidade que somos o outro (corpo). A sexualidade e a agressividade constroem entre mim e o outro um campo de relações circulares calcados em *projeções* e *introjeções* que lançam luz sobre uma rede especular em mim e no outro, que me faz ser o outro e o outro ser eu. Tece-se, assim, a nervura da *Carne* – o estofado do mundo.

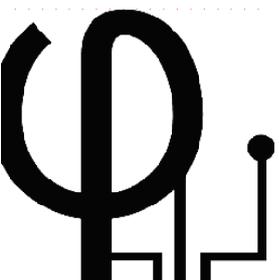


## REFERÊNCIAS

- BION, W. R. The Psycho-Analytic Study of Thinking. *Int. J. Psycho-Anal.*, n. 43, 1962.
- BION, W. R. Uma teoria do pensar. In: *Melanie Klein hoje: Desenvolvimento da teoria e técnica*. Volume 1: Artigos predominantes teóricos. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1991.
- DUNKER, C. I. L. Uma gramática para a clínica psicanalítica. In: FREUD, S. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Trad. Paulo Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- FREUD, S. (1890). Tratamento psíquico (tratamento anímico). In: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. Trad. Claudia Dornbusch. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FREUD, S. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Trad. Paulo Heliodoro Tavares. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- FREUD, S. Pulsões e Destinos da Pulsão. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. v. 1. Obras psicológicas de Sigmund Freud. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.
- FREUD, S. (1919). Caminhos da terapia psicanalítica. In: *Fundamentos da Clínica Psicanalítica*. Trad. Claudia Dornbusch. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FREUD, S. (1933). Novas lições introdutórias da Psicanálise. In: *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- GARCIA-ROZA, L. A. *O mal radical em Freud*. 5 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. v. 3, 7.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Acaso e repetição em psicanálise: uma introdução à teoria das pulsões*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- GLYMOUR, C. Os andróides de Freud. In: NEU, J. (Ed.). *Freud*. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.
- HANNS, L. A. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- IANNINI, G. Epistemologia da pulsão: fantasia, ciência, mito. In: Freud, S. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Trad. Paulo Heliodoro Tavares. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de l'aperception*. Paris: Gallimard, 2008.
- MERLEAU-PONTY, M. (1951). L'homme et L'adversité. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. (1958-59). La philosophie aujourd'hui. In: *Notes des cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960a). Nature. In: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960b). Corps et chair – Eros – Philosophie du Freudisme. In: *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960-61). L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui. In: *Notes des cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964a). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964b). *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2015.
- POLITZER, G. (1928). *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: Unimep, 1998.
- SEVERO, D. C. *Linguagem Como Expressão do Corpo – O Significado do Falante à Luz da Fenomenologia de Merleau-Ponty*. Curitiba: Juruá Editora, 2014.
- SEVERO, D. C. *Do Narcisismo à Dependência: Uma introdução metapsicológica a um funcionamento contemporâneo*. Aparecida: Ideias & Letras, 2015.

SEVERO, D. C. *O Projeto de uma Psicanálise Ontológica em Merleau-Ponty*. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, São Paulo, 2018.

SEVERO, D. C. *Os sujeitos do homem psicanalítico: rumo à arqueologia dos sentidos*. Curitiba: CRV, 2020.



Recebido em: 16/05/2021

Aprovado em: 14/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## PSICANÁLISE E FILOSOFIA

algumas considerações a partir da relação entre Freud e Fechner

## PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY

some considerations from the relation between Freud and Fechner

André Santana Mattos<sup>1</sup>

([and\\_mat@hotmail.com](mailto:and_mat@hotmail.com))

**Resumo:** O artigo apresenta uma reflexão sobre a relação entre psicanálise e filosofia a partir do encontro teórico entre Freud e Fechner. Autor de uma considerável obra filosófica e científica, Fechner é citado por Freud, entre outros lugares, em *Além do princípio de prazer* (1920), onde o seu princípio da tendência à estabilidade será articulado à teoria freudiana, que, por sua vez, passará a considerar o princípio de constância como um caso especial do princípio fechneriano. Nesta articulação, os campos da psicanálise e da filosofia se tocam no domínio interseccional das hipóteses teóricas que têm por intento a representação da realidade, no que se pode delinear um trabalho que se insere no campo mais geral da história das ideias. Ao final, apresenta-se ainda o esboço de um panorama geral dos tipos possíveis de trabalho que envolvem a relação entre psicanálise e filosofia.

**Palavras-Chave:** Psicanálise. Filosofia. Freud. Fechner.

**Abstract:** The article presents a reflection about the relationship between psychoanalysis and philosophy, parting from the theoretical encounter between Freud and Fechner. The author of a considerable philosophical and scientific work, Fechner is cited by Freud, among other places, in *Beyond the pleasure principle* (1920), where his principle of the tendency towards stability is connected to the Freudian theory, which then starts to consider the principle of constancy as a special case of Fechner's principle. In this connection, the fields of psychoanalysis and philosophy touch each other in the intersectional domain of theoretical hypotheses that have the intent of representing reality, where one can delineate a work that inserts itself in the more general field of the history of ideas. At the end, it is also presented the sketch of a general panorama of the possible types of work that involve the relationship between psychoanalysis and philosophy.

**Keywords:** Psychoanalysis. Philosophy. Freud. Fechner.

## INTRODUÇÃO

A relação entre psicanálise e filosofia pode se dar e tem se dado sob múltiplas formas, desde o nascimento da primeira. Um desses entrelaçamentos, que se encontra registrado na obra

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0371831964052713>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1041-2936>.

de Freud, consiste na relação entre o seu pensamento e o de Gustav T. Fechner, autor que desenvolveu, ao longo do século 19, uma considerável obra filosófica e científica, percorrendo campos como a física, a ética, a metafísica, a psicofísica e a estética.

Assim como Freud, Fechner fez seus estudos universitários em medicina, mas seu percurso intelectual posterior foi bastante diferente daquele que viria a ser trilhado pelo fundador da psicanálise. Insatisfeito com a qualidade da maior parte das disciplinas que assistia na Universidade de Leipzig e reconhecendo que ele mesmo não possuía o talento necessário para a prática médica, Fechner pretendeu dedicar-se por um tempo à filosofia da natureza<sup>2</sup>, dando aulas sobre as filosofias de Schelling e Oken, mas acabou em um primeiro momento direcionando sua carreira para o campo da física. Após a conclusão de seus estudos em medicina, atuou como professor de física na Faculdade de Filosofia da Universidade de Leipzig, realizando contribuições nesta área por meio de experimentos, publicações e traduções, até que uma crise psicológica, acompanhada de perturbações visuais provocadas por experimentos que conduzira na época sobre a visão, o levou a interromper suas atividades de ensino e a se afastar da área. Após sua recuperação, Fechner ressurgiu com interesses renovados, direcionando-se novamente para a filosofia e assumindo, a partir de 1846, o posto de professor de filosofia da natureza na mesma faculdade em que lecionara anteriormente, permanecendo ali até sua aposentadoria em 1875 (HEIDELBERGER, 2004; UNIVERSITÄT LEIPZIG, s/d).

Esta nova fase é inaugurada com a publicação do livro *Ueber das höchste Gut* (Sobre o bem mais elevado), em 1846, e do artigo *Ueber das Lustprincip des Handelns* (Sobre o princípio de prazer no agir), em 1848, que apresentam a formulação de uma ética centrada no conceito de “princípio de prazer” – mesmo termo que viria a ser mais tarde utilizado por Freud<sup>3</sup>. Em 1851, publica *Zend-Avesta*, onde desenvolve uma concepção metafísica que apresenta a natureza como algo vivo e animado, que encontra inspiração nas filosofias da natureza de Schelling e Oken. Nos anos seguintes, retoma o interesse científico, não sem relação com sua obra filosófica, realizando estudos experimentais que buscaram estabelecer uma relação matemática entre o estímulo físico e a sensação psíquica, o que teve como resultado a lei psicofísica que ficou conhecida como lei Weber-Fechner e lhe rendeu grande prestígio como um pioneiro da psicologia experimental, publicando seus resultados em 1860 nos *Elemente der*

<sup>2</sup> Aqui temos ainda um notável ponto em comum, já que Freud, enquanto estudava medicina na Universidade de Viena, pretendeu, em dado momento, se formar concomitantemente em filosofia, tendo cursado algumas disciplinas na área, como podemos acompanhar através de sua correspondência com Eduard Silberstein (ver FREUD; BOEHLICH, 1995, em especial pp. 120-122).

<sup>3</sup> Em Freud, o termo aparece como *Lustprinzip*, havendo, portanto, apenas uma pequena diferença na grafia, o que se pode observar tanto nesse quanto em outros termos usados por Fechner, devido à ortografia alemã de sua época.



*Psychophysik* (Elementos de psicofísica). Depois disso, desenvolveu ainda uma estética experimental e publicou, em 1873, o livro *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* (Algumas ideias sobre a história do surgimento e desenvolvimento dos organismos), onde, propondo-se a uma reavaliação da teoria da evolução de Darwin, apresenta uma concepção própria de vida e de mundo, no espírito de sua filosofia da natureza, que envolve a formulação do princípio da tendência à estabilidade, o qual seria recepcionado pela obra de Freud em *Além do princípio de prazer* (FREUD, 1982 [1920]).

Procederemos aqui a uma breve descrição deste encontro teórico (Freud/Fechner), para, a partir daí, tecer algumas considerações a respeito da relação entre psicanálise e filosofia que se pode depreender desse caso, buscando ainda o inserir em um panorama geral dos diversos tipos possíveis de relação entre esses dois campos.

## 1 A RELAÇÃO ENTRE FREUD E FECHNER

Apesar das consideráveis diferenças intelectuais entre Freud e Fechner – o primeiro, não apenas adepto de um naturalismo sóbrio, mas veementemente ateu<sup>4</sup> e antimetafísico, o segundo, autor de um naturalismo animista, cuja metafísica era ainda recheada de temas religiosos –, as obras dos dois autores se tocam em mais de um ponto.

Em 1925, na apresentação autobiográfica de Freud, na passagem em que este trata de sua relação com a filosofia, Fechner figura entre os três nomes próprios mencionados<sup>5</sup>, sendo o único no qual é reconhecida uma influência direta: “Sempre fui receptivo às ideias de G. T. Fechner, e apoiei-me nesse pensador em alguns aspectos importantes” (FREUD, 2011, p. 148). Referindo-se a essa passagem, Assoun afirma: “Há aí o signo de uma filiação epistemológica que funda o privilégio concedido a Fechner”, se levamos em conta que “o reconhecimento de

---

<sup>4</sup> As cartas de Freud a Silberstein revelam que, em março de 1875, durante os seus estudos universitários, o contato com Franz Brentano e seus argumentos em favor da existência de Deus o levaram momentaneamente a vacilar em direção ao teísmo (ver FREUD; BOEHLICH, 1995, sobretudo pp. 123-124). Também no mesmo período observamos que a sua crítica à religião pode ter encontrado apoio e inspiração em Feuerbach, a quem ele se refere como aquele “que, entre todos os filósofos, eu mais respeito e admiro” (FREUD; BOEHLICH, p. 116). Os nomes de Brentano, Feuerbach e Fechner aparecem, inclusive, em uma mesma passagem, na carta de 8 de novembro de 1874: “Ficaria com pena se tu, o jurista, negligenciasses inteiramente, por exemplo, a filosofia, enquanto eu, um ímpio estudante de medicina e empírico, ouço duas preleções sobre filosofia e leio Feuerbach em companhia do Paneth. Uma delas trata – escuta e pasma! – da existência de Deus, sendo que o professor Brentano, que as lê, é uma esplêndida pessoa, sábio e filósofo, embora ache necessário sustentar a diáfana existência de Deus com os seus pareceres. [...] Se estiveres ouvindo as preleções do Fechner e ficares conhecendo argumentos interessantes, teria prazer em tomar conhecimento deles e espalhá-los noutros círculos.” (FREUD; BOEHLICH, p. 90).

<sup>5</sup> Os outros dois são Schopenhauer e Nietzsche.

paternidade é raro e precioso sob a pena de Freud” (ASSOUN, 1981, pp. 155-6)<sup>6</sup>. Ellenberger chega mesmo a condicionar a existência de muitas ideias de Freud à influência de Fechner: “Uma grande parte do arcabouço teórico da psicanálise dificilmente teria surgido sem as especulações do homem a quem Freud chamou o grande Fechner” (ELLENBERGER, 1970, p. 218). Em uma direção oposta, contudo, Riepe defende que “a influência de Freud por Fechner é um mito de história da recepção” (RIEPE, 2002, p. 757) e que o uso que Freud faz dos conceitos de *princípio de prazer* e *outro cenário* “não apenas não tem nada em comum com os conceitos de Fechner, mas implica em sua direta refutação” (RIEPE, 2002, p. 758)<sup>7</sup>.

Em uma apresentação geral da relação entre Fechner e Freud, Ellenberger (1993 [1956]) aponta cinco aspectos onde identifica convergências entre as obras dos dois autores: o conceito de energia mental; a concepção espacial da mente; o princípio de prazer; o princípio de constância de Freud e o princípio da tendência à estabilidade de Fechner; e, por fim, o princípio de repetição em Fechner e a compulsão à repetição em Freud. Destes pontos, contudo, apenas dois aparecem na obra de Freud a partir de uma remissão explícita a Fechner. O primeiro deles se trata da concepção espacial da mente, desenvolvida por Freud no capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*, onde se lê: “No contexto de algumas discussões dedicadas ao sonho, o grande Fechner expressa em sua *Psicofísica* [...] a hipótese de que *a cena dos sonhos é distinta daquela da vida representacional de vigília*” (FREUD, 2012 [1900], pp. 563-564). Freud extrai desta passagem, retirada dos *Elemente der Psychophysik*, a ideia de uma “localidade psíquica”, proporcionando assim o ensejo para a formulação da sua representação espacializada do aparelho psíquico e para a distinção dos sistemas pré-consciente e inconsciente, com a qual se conecta a explicação dos sonhos em geral como realização disfarçada de um desejo reprimido.

Esta relação, contudo, parece ainda um tanto indireta ou alusiva, o que nos leva ao segundo aspecto, a nosso ver o mais interessante e frutífero, que consiste na relação entre o princípio de constância de Freud e o princípio da tendência à estabilidade de Fechner, estabelecida pela primeira vez em 1920, em *Além do princípio de prazer*. Nesta obra, Freud parte da investigação de um conjunto de fenômenos que manifestariam uma compulsão à repetição supostamente mais primária que o próprio princípio de prazer, para daí formular sua nova teoria das pulsões, que entenderá a pulsão em geral como um ímpeto a retornar a um estado anterior, classificando as pulsões em pulsões de vida e pulsões de morte.

<sup>6</sup> As traduções de textos citados em língua estrangeira são de nossa responsabilidade.

<sup>7</sup> Como o nosso propósito aqui é apenas discutir a relação entre psicanálise e filosofia a partir de uma articulação teórica efetivamente tecida por Freud, não examinaremos neste momento a pertinência desta articulação, o que teremos a oportunidade de fazer em trabalhos futuros.

O princípio de Fechner é mencionado já na seção introdutória da obra, que tece algumas considerações gerais acerca do princípio de prazer, o qual é inicialmente apresentado como a “suposição” [*annehmen*] de que “o decurso dos processos anímicos [...] é sempre incitado por uma tensão desprazerosa, e depois toma uma direção tal que seu resultado final coincide com uma diminuição desta tensão, logo com uma evitação de desprazer ou produção de prazer” (FREUD, 1982 [1920], p. 217). Após observar a dificuldade em encontrar apoio em alguma teoria que traga informações sobre o significado das sensações de prazer e desprazer, Freud afirma que optou pela hipótese mais frouxa em relação a isso, que já se deixava entrever na definição do seu princípio: “Decidimos relacionar prazer e desprazer à quantidade de excitação presente na vida anímica – e de nenhum modo ligada –, de tal maneira que o desprazer corresponda a um incremento dessa quantidade e o prazer, a uma redução dela” (FREUD, 1982 [1920], pp. 217-218).

Apesar do escasso apoio teórico, Freud afirma ter encontrado uma concepção que coincidiria essencialmente com a sua, a qual é apresentada por Fechner em uma passagem do livro *Algumas ideias sobre a história da criação e do desenvolvimento dos organismos*, publicado em 1873. Na passagem citada por Freud, Fechner relaciona o prazer e o desprazer com situações de estabilidade e instabilidade:

Uma vez que impulsos [*Antriebe*] conscientes estão sempre em relação com prazer ou desprazer, prazer ou desprazer podem também ser pensados em relação psicofísica com condições de estabilidade e instabilidade; e pode-se em seguida fundamentar a hipótese, a ser desenvolvida por mim mais detalhadamente em outro lugar, de que todo movimento psicofísico que supera o limiar da consciência seria marcado [*behaftet*] pelo prazer, na medida em que ele se aproxima da estabilidade completa para além de um certo limite, e pelo desprazer, na medida em que ele se afasta dela além de um certo limite, ao passo que, entre ambos os limites, que devem ser designados como limiar qualitativo do prazer e do desprazer, há uma certa extensão de indiferença estética [...]. (FECHNER, 1873, p. 94; citado em FREUD, 1982 [1920], p. 218)

Na sequência do texto, Freud insere na discussão o princípio de constância, apresentado como a “hipótese [*Annahme*] de que o aparelho psíquico se empenha [*Bestreben*] em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível, ou ao menos constante”, do qual seria derivado o princípio de prazer, e afirma que “esse empenho [*Bestreben*] do aparelho psíquico, que nós supomos, subordina-se, como caso especial, ao princípio fechneriano da *tendência à estabilidade*, ao qual ele, Fechner, relacionou as sensações de prazer-desprazer” (FREUD, 2010 [1920], p. 164).



O princípio da tendência à estabilidade é apresentado no terceiro capítulo do livro de Fechner<sup>8</sup>, que se inicia com algumas observações sobre a noção de estabilidade ali empregada, pensada em relação ao estado de movimento das partículas ou massas de um sistema material. Fechner distingue três níveis de estabilidade: a *estabilidade absoluta* seria “o estado de repouso das partículas ou massas umas em relação às outras”, sendo entendida como “o caso-limite onde as mesmas relações mantêm-se *permanentemente*”, tendo como contraparte o caso-limite oposto da instabilidade absoluta, entendido como “uma dispersão ao infinito das partículas ou massas em direções divergentes” (FECHNER, 1873, p. 26); a *estabilidade completa* seria “o caso onde, embora ocorram movimentos, estes sempre reconduzem, em seções temporais exatamente iguais, para as mesmas relações das partículas ou massas entre si” (FECHNER, 1873, p. 26); por fim, a *estabilidade aproximativa* descreveria os casos em que “as partículas ou massas de um sistema nunca retornem novamente de modo exato, mas sim de modo aproximado, em seções temporais iguais, para as antigas relações que mantinham entre si” (FECHNER, 1873, p. 26), estado que tem o Sistema Solar como um exemplo.

Após tecer algumas considerações preparatórias, Fechner então enuncia o seu princípio da tendência à estabilidade:

Em todo sistema de partes materiais que se encontra abandonado a si mesmo ou sob condições externas constantes, e portanto também no sistema do mundo material, uma vez que o consideramos como um sistema fechado, tem lugar, com a exceção de movimentos que vão ao infinito, uma progressão contínua de estados instáveis para [estados] estáveis, até um estado final completamente ou aproximadamente estável. (FECHNER, 1873, p. 30)

O estado final presente na formulação do princípio, como se pode notar, não seria a estabilidade absoluta. A razão para isso está na observação de que “um progresso irrestrito do mundo para a estabilidade absoluta” é limitado pelo “princípio da conservação da força [*Princip der Erhaltung der Kraft*]”, que determina que “a força viva [*lebendige Kraft*]<sup>9</sup> não pode de modo algum [...] ser alterada no mundo como um todo segundo sua quantidade, mas apenas segundo a forma na qual ela se manifesta” (FECHNER, 1873, pp. 34-35).

<sup>8</sup> Após a formulação inicial do princípio em seu escopo físico geral, o capítulo 4 o desenvolve em sua aplicação ao domínio orgânico e o capítulo 11, onde se encontra o trecho citado por Freud, o insere em uma discussão teleológica e psicofísica.

<sup>9</sup> Ao longo do século 19, parte daquilo que na física se designava como “força” (*Kraft*) passou a ser chamado de “energia” (*Energie*), e aquilo que desde Leibniz se chamava “força viva” (*lebendige Kraft*, *vis viva*) passou a ser conhecido como “energia cinética”, o que não deve ser confundido com o conceito de “força vital” (*Lebenskraft*).

As relações de estabilidade aproximada podem ser constatadas, de acordo com Fechner, não apenas nos movimentos planetários do Sistema Solar, mas ainda nos movimentos observados no interior da Terra, em decorrência de sua relação com a Lua e o Sol, exemplificados nos fenômenos periódicos de “maré baixa e maré alta, ciclo das águas, ventos periódicos, alterações periódicas da temperatura, da pressão atmosférica etc.” (FECHNER, 1873, p. 32). Fechner também enxerga tal estabilidade nos organismos, que são “inteiramente estruturados a partir da periodicidade de suas funções e, com isto, das relações estáveis de sua vida” (FECHNER, 1873, p. 32), o que também pode ser estendido à vida mental:

Mesmo o domínio mental [*geistig*] se mostra submetido a esse princípio. Pois achamos que, quanto mais uma pessoa se retira da influência variável das circunstâncias externas, toda a sua vida de representações, sensações, sentimentos se ordena em ciclos cada vez mais regulares ou, dito brevemente, se torna cada vez mais estável; um dia se torna para ela logo como o outro; o que podemos pensar como relacionado à estabilidade crescente dos processos materiais que subjazem à vida mental [*geistig*]. (FECHNER, 1873, p. 32)

## 2 FREUD E FECHNER: UM ENCONTRO ENTRE PSICANÁLISE E FILOSOFIA

Se partimos da relação entre Freud e Fechner como um caso que deve propiciar uma reflexão sobre a relação entre psicanálise e filosofia, cumpre precisar qual é o estatuto epistêmico dos princípios teóricos através dos quais se dá a articulação entre os dois autores e tentar delinear as convergências e divergências entre os dois campos do conhecimento que este encontro nos permite traçar.

Além disso, contudo, seria ainda necessário discutir em que medida é adequado tomar Fechner, como o fizemos, como um representante da filosofia, sobretudo pela razão de que se trata de um autor que transitou notavelmente entre os campos da filosofia e da ciência. Seus trabalhos de mensuração psicofísica se detêm na experiência segundo o laborioso rigor do método científico mais estrito, enquanto suas especulações metafísicas se alçam a alturas a que muitos filósofos de sua época não ousariam ir. Mas em que domínio do conhecimento se encontra o seu princípio da tendência à estabilidade?

O livro onde o princípio é formulado parte de uma questão científica, se apresentando como uma discussão da teoria da evolução de Darwin, mas de nenhum modo se atém apenas à experiência ou a teorias que teriam algum direito de reivindicar o estatuto da cientificidade. O princípio teórico que nos interessa, no entanto, é estabelecido através de uma



argumentação que faz um certo recurso à experiência, mas não parece poder se desvencilhar do seu caráter hipotético ou especulativo. Vale notar uma observação de Fechner no prefácio, que nos parece interessante, por explicitar a presença da hipótese também no trabalho científico: “Ainda assim, do modo como se apresenta até agora, ela [a doutrina da descendência] não está livre de dificuldades, inverossimilhanças, lacunas e hipóteses [*Hypothesen*] que não são tão certas quanto os fatos [*Thatsachen*] que podem ser conectados através dela” (FECHNER, 1873, p. III). Quanto ao estatuto das suas próprias formulações, Fechner afirma, ao se referir ao princípio da diferenciação relativa, que esse princípio “é apenas hipotético [*hypothetisch*], como a maior parte do que há nesse escrito e na teoria da descendência em geral” (FECHNER, 1873, p. V).

De acordo com Fechner, apesar de o princípio da tendência à estabilidade parecer à primeira vista puramente apriorístico, ele estaria apoiado na pressuposição incerta de que, “entre as condições do movimento, estão em geral [*überhaupt*] aquelas que reconduzem ao seu próprio retorno” (FECHNER, 1873, p. 28). Feita esta constatação, ele se volta então à contribuição que a experiência e o cálculo lhe podem fornecer, observando que o cálculo só poderia avaliar até o momento alguns casos simples, nos quais permite estabelecer que a estabilidade completa deve ser alcançada, como os casos dos pêndulos e das cordas oscilantes, supondo a eliminação das resistências externas, assim como o caso de um sistema isolado “de apenas duas partículas ou massas que são determinadas uma em relação à outra pela atração mútua e pelo efeito de um impulso defletor primordial para o movimento” (FECHNER, 1873, p. 29). Fechner emenda ainda que os fatos mais gerais da experiência permitiriam constatar a ocorrência de ao menos algum grau de aproximação à estabilidade completa em qualquer sistema que esteja isolado ou sob influências externas constantes, julgando assim haver condições suficientes para estabelecer o seu princípio.

No intento de emitir um juízo epistemológico sobre o princípio de Fechner, não nos parece fácil delinear uma clara demarcação entre uma hipótese científica e uma especulação filosófica; e é interessante notar que o procedimento adotado aí por Fechner se aproxima bastante daquele que é levado a cabo por Freud em *Além do princípio de prazer*, quando, após a formulação da hipótese da pulsão de morte, o autor faz uma incursão em experimentos biológicos, nos quais julga encontrar apoio para a sua hipótese (FREUD, 2010 [1920], pp. 212-219). Trata-se, nos dois casos, de hipóteses próprias cuja sustentação empírica é buscada em experiências de terceiros.

Por outro lado, o princípio de constância em Freud, que também é descrito como uma “hipótese [*Annahme*]” (FREUD, 1982 [1920], p. 219), é remetido pelo autor à sua

própria experiência, afirmando que ele tem por base os mesmos fatos que sustentam a hipótese do princípio de prazer, sobre o qual comenta:

Não há para nós nenhum interesse em investigar até que ponto, com a formulação do princípio do prazer, nos aproximamos ou aderimos a um sistema filosófico determinado e historicamente estabelecido. Nós chegamos a tais hipóteses especulativas [*spekulativen Annahmen*] pelo esforço em descrever e dar conta dos fatos da observação diária em nosso campo. (FREUD, 1982 [1920], p. 217)

Freud se sente à vontade aqui, como se vê, para fundir as designações de hipotético e especulativo, o que talvez possamos seguir, sobretudo se consideramos o domínio epistêmico interseccional no qual se insere nossa análise. É também de se notar a evitação de uma confrontação com os sistemas filosóficos, justamente em um ponto que poderia revelar a maior aproximação com a filosofia de Fechner. Esta postura, contudo, não é mantida em relação a outros elementos teóricos, quando, mais adiante na mesma obra, Freud reconhece, após suas formulações sobre as pulsões de vida e de morte, uma confluência com o pensamento filosófico de Schopenhauer: “E há outra coisa que não podemos ignorar: que inadvertidamente adentramos o porto da filosofia de Schopenhauer, para quem a morte é ‘o autêntico resultado’ e, portanto, o objetivo da vida, enquanto o instinto sexual é a encarnação da vontade de vida” (FREUD, 2010 [1920], p. 220). Aqui temos de modo claro um encontro com a filosofia, ainda que Freud não realize uma concatenação mais efetiva de suas teorias com aquelas de Schopenhauer, como ocorre no caso do princípio fechneriano.

Em 1925, em sua apresentação autobiográfica, Freud afirma, se referindo à nova teoria das pulsões, que nos últimos anos dera “rédea larga ao pendor à especulação, que havia muito era contido” (FREUD, 2011 [1925], p. 145), e tece mais algumas observações sobre sua relação com a especulação e a filosofia:

Não se deve ter a impressão de que nesse último período eu dei as costas à observação paciente e me entreguei totalmente à especulação. Sempre permaneci em contato íntimo com o material analítico e nunca deixei de trabalhar sobre temas específicos de natureza clínica ou técnica. Mesmo quando me afastei da observação evitei cuidadosamente me aproximar da filosofia propriamente dita. (FREUD, 2011 [1925], pp. 147-148)

Estas considerações parecem significar certamente uma demarcação entre a filosofia e a sua nova teoria das pulsões, mas é possível que também signifiquem que Freud não percebia a incorporação teórica do princípio da tendência à estabilidade como uma



aproximação à “filosofia propriamente dita”. Contudo, a menção a Fechner no estudo autobiográfico o insere no campo da filosofia, ainda que Freud se refira a ele com a designação mais indeterminada de “pensador” (FREUD, 2011 [1925], p. 148).

Ainda que todas estas considerações nos tenham levado a uma aproximação, nos casos examinados, entre o trabalho filosófico e o trabalho científico, parece-nos que a obra de Fechner na qual é formulado o princípio da tendência à estabilidade se coloca primordialmente no domínio metafísico. Isto porque, além de não partir de experiências próprias, o livro trata, com destaque, de ideias bastante gerais e marcadamente especulativas, como a definição da vida (FECHNER, 1873, capítulo 1) e uma hipótese sobre o seu surgimento, que inverte a concepção segundo a qual os organismos surgiram a partir da matéria inorgânica, supondo um estado original do universo por ele denominado de estado “cosmorgânico” (FECHNER, 1873, capítulo 5). É neste contexto que se insere o princípio citado por Freud; e, ainda que, em sua formulação, se faça recurso à experiência, ele parece se inserir em uma conjuntura mais marcadamente filosófica.

A hipótese freudiana do princípio de constância parte, por sua vez, de um campo próprio de experiências do seu autor, como é também o caso da hipótese do princípio de prazer. Talvez se possa dizer que mesmo a formulação da nova teoria das pulsões, que é apresentada por Freud como “especulação que vai longe [*weitausholende Spekulation*]” (FREUD, 1982 [1920], p. 234), ainda estaria inserida mais propriamente no campo científico, pelo fato de partir dos fenômenos observados da compulsão à repetição.

Portanto, a convergência entre psicanálise e filosofia que aqui examinamos no contato entre o princípio da tendência à estabilidade e o princípio de constância, se dá no campo da hipótese ou da especulação, que pode ser considerado uma interseção entre os dois domínios epistêmicos, cuja fronteira neste caso não se torna tão clara. Ainda assim, acreditamos poder identificar, nos princípios em questão, a distinção entre uma hipótese filosófica e uma hipótese científica, utilizando como critério de diferenciação o contexto epistêmico mais geral onde se insere a hipótese, assim como a presença ou ausência de um campo próprio de experiências do seu autor. Deve-se reconhecer, entretanto, que o princípio fechneriano certamente se aproxima de um caso limítrofe, o que deve ter contribuído para que Freud o tenha incorporado às suas teorias com certa naturalidade.

Nesta interseção onde se insere a hipótese ou especulação filosófica, notemos ainda que, o que está em questão é tão-somente a disciplina particular da filosofia que busca representar a realidade em geral, a qual se costuma dar o nome de metafísica ou, segundo a tradição a que Fechner se filia, filosofia da natureza. O seu ponto de contato com as ciências se dá,

evidentemente, pelo fato de estas também terem o objetivo de representar a realidade, ainda que em domínios específicos e a partir de uma relação mais estrita com a experiência. Na medida em que a metafísica se volta sobre domínios específicos do real, obtém-se a sua correspondência com as ciências particulares: filosofia da natureza (física), filosofia da vida (biologia), filosofia da alma (psicologia) etc.; no que se pode depreender as múltiplas relações entre as obras de Fechner e de Freud, quando estas perpassam vários destes campos<sup>10</sup>.

A relação entre psicanálise e filosofia que se pode estabelecer dessa maneira consiste, portanto, em uma relação entre teorias que têm por objetivo a representação da realidade. Aqui não seria necessário se ater, contudo, às teorias científicas que devem se contentar com o seu caráter hipotético, sendo possível ainda incluir aquelas que poderiam ser chamadas de teorias empíricas<sup>11</sup> ou que puderem reclamar o estatuto de teses bem estabelecidas. O ponto de encontro entre os dois campos, contudo, estaria restrito ao elemento do pensamento, em sua visada ontológica, e o seu estudo caracterizaria um tipo de trabalho que poderia ser inserido na designação mais geral de história das ideias ou história do pensamento.

### 3 Psicanálise e filosofia: um panorama geral

Para finalizar, gostaríamos de inserir este tipo de trabalho que descrevemos em um panorama geral das diversas formas possíveis pelas quais se poderia relacionar a filosofia e a psicanálise, o que tentaremos esboçar a seguir.

A psicanálise e a filosofia podem se relacionar em níveis diferentes de discurso, de maneira que uma sujeitaria a outra como objeto. Por um lado, a psicanálise pode tomar a filosofia como objeto de análise, considerando-a como um produto da atividade psíquica, o que é ilustrado de modo mais notável pela avaliação que Freud fez por vezes da filosofia, associando-a a um enquadramento psicopatológico depreciativo. Por outro lado, a filosofia pode tomar a psicanálise como um objeto de análise, o que geralmente é feito a partir da epistemologia, considerando a psicanálise como uma forma de conhecimento, mas também pode ser feito a partir de outras disciplinas filosóficas, como a estética ou a ética. No caso de

<sup>10</sup> Além da relação mais estrita entre o princípio da tendência à estabilidade com o princípio de constância (e o princípio de prazer), a estrutura teórica freudiana certamente sugere uma relação entre o princípio fechneriano e a pulsão de morte, o que ganha interesse ainda maior quando consideramos a concepção fechneriana de vida e de morte. Hyppolite (1989) remete ainda a segunda teoria das pulsões de Freud à filosofia da natureza, a partir da associação que o próprio Freud tece com os princípios de Empédocles.

<sup>11</sup> Ver Fulgencio (2003), onde a distinção entre teorias empíricas e teorias especulativas é utilizada para analisar o papel da especulação na obra de Freud.

uma análise epistemológica, esta pode ter por resultado uma avaliação positiva ou negativa, ou ainda uma avaliação parcialmente positiva e parcialmente negativa, como ocorre em autores como Politzer e Dalbiez. Mas esta análise pode ser feita também como uma caracterização histórico-descritiva da epistemologia inerente à psicanálise, que não envolve necessariamente a emissão de um juízo de valor<sup>12</sup>.

A psicanálise e a filosofia também podem se relacionar no mesmo nível discursivo, que pode se dar enquanto discurso ontológico ou discurso epistemológico. No caso do discurso ontológico, entendido no sentido geral de um discurso que tem por objeto a representação da realidade, é possível um diálogo entre as especulações filosóficas e as teorias psicanalíticas que têm como objeto especialmente domínios como a psique, a sociedade e a vida. Aqui pode ter lugar tanto uma relação positiva, onde a psicanálise é influenciada por ideias filosóficas<sup>13</sup> ou a filosofia é influenciada por ideias psicanalíticas, quanto uma relação negativa, onde a psicanálise critica ideias filosóficas ou a filosofia critica ideias psicanalíticas. Nos casos em que não há a explicitação de uma influência ou crítica entre filósofos e psicanalistas, o estudioso pode ainda construir esta relação, ao analisar as semelhanças e diferenças entre os pensamentos dos autores.

No caso de um diálogo no âmbito do discurso epistemológico, que pode se dar nas mesmas modalidades apresentadas em relação ao discurso ontológico, trata-se da relação que se pode estabelecer entre a epistemologia dos filósofos e as formulações epistemológicas que podemos encontrar em obras psicanalíticas. Este tipo de trabalho, no entanto, provavelmente se confundirá, parcialmente, com aquele em que a filosofia toma a psicanálise como objeto de uma análise epistemológica, especialmente se incluirmos aqui também a epistemologia implícita nas obras psicanalíticas, trazida à luz por um trabalho prévio de explicitação.

Este breve esboço apresentado naturalmente não deve ser tomado de maneira rígida – nem como uma categorização dos trabalhos já efetivamente realizados na área, que certamente não se enquadrarão aí de maneira inteiramente ajustada, nem como uma proposta limitadora dos trabalhos a serem realizados –, mas, antes, como um exercício de compreensão da área e de suas possibilidades. Assim esperamos, com estas considerações, poder dar uma modesta contribuição para o trabalho histórico sobre a relação entre filosofia e psicanálise, tanto na análise do caso específico da relação entre Freud e Fechner, quanto na reflexão mais geral sobre o campo, as quais poderão receber maior desenvolvimento em trabalhos futuros.

<sup>12</sup> Ver, nesse sentido, Assoun (1981) e Monzani (1991).

<sup>13</sup> Aqui se insere a relação por nós examinada entre Freud e Fechner.

## REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introduction à l'épistémologie freudienne*. Paris: Payot, 1981.
- ELLENBERGER, Henri F. Fechner and Freud [1956]. In: Micale, M. S. (org.). *Beyond the unconscious: essays of Henry F. Ellenberger in the history of psychiatry*. Princeton: Princeton University Press, 1993. pp. 89-103.
- ELLENBERGER, Henri F. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. Nova York: Basic Books, 1970.
- FECHNER, Gustav T. *Einige Ideen zur Schöpfungs - und Entwicklungsgeschichte der Organismen*. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1873.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* [1900]. Trad. R. Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- FREUD, Sigmund. *Jenseits des Lustprinzips* [1920]. In: FREUD, Sigmund. *Studienausgabe*. Band III. *Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch, 1982. pp. 213-72.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer* [1920]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 14*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. pp. 161-239.
- FREUD, Sigmund. "Autobiografia" [1925]. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 16*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp. 75-167.
- FREUD, Sigmund; BOEHLICH, Walter (org.). *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Trad. F. Meurer. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FULGENCIO, Leopoldo. *As especulações metapsicológicas de Freud*. *Natureza Humana*, v. 5, n. 1, pp. 129-73, 2003.
- HEIDELBERGER, Michael. *Nature from within: Gustav Theodor Fechner and his psychophysical worldview*. Trad. C. Klohr. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- HYPPOLITE, Jean. *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Trad. A. Telles. Rio de Janeiro: Taurus-Timbre, 1989.
- MONZANI, Luiz R. *Discurso filosófico e discurso psicanalítico: balanço e perspectivas* [1988]. In: PRADO JR., Bento (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991. Pp. 109-38.
- RIEPE, Manfred. *Das Ornament der Maße: Gustav Theodor Fechners Bedeutung für die Psychoanalyse Sigmund Freuds*. *Psyche*, v. 56, n. 8, pp. 756-89, 2002.
- UNIVERSITÄT LEIPZIG. Gustav Theodor Fechner. In: UNIVERSITÄT LEIPZIG. *Professorenkatalog der Universität Leipzig*. Sem data. Disponível em: <[https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Fechner\\_807/](https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/leipzig/Fechner_807/)>. Acesso em: 23/01/2021.

Recebido em: 29/03/2021  
Aprovado em: 14/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

**PARA ALÉM DE KANT COM SADE**  
**o impasse ético a partir da psicanálise lacaniana**

**BEYOND KANT WITH SADE**  
**the ethical impasse from Lacanian psychoanalysis**

Allysson Alves Anhaia<sup>1</sup>  
([zubualves@gmail.com](mailto:zubualves@gmail.com))

**Resumo:** O objetivo deste artigo é oferecer uma proposta ética que leve em consideração as contradições inerentes ao pensamento contemporâneo. Isso se dá no horizonte da distância entre a teoria moral e as práticas do dia a dia, assim como exposto por Adorno em seu livro *Problemas da Filosofia Moral* (1963/2001). Dessa forma, direcionaremos nossa abordagem para a obra *Kant com Sade* (1963/1998) de Lacan, a fim de demonstrar como o psicanalista entende a estrutura de uma ética fundamentada na pura forma da lei. Em seguida, discutiremos as implicações da análise lacaniana da tragédia *Antígona* de Sófocles, assim como é apresentado no sétimo seminário (1959-60/2008) de Lacan, como uma possível saída para o impasse apresentado por Adorno, uma vez que a ética que surge de *Antígona* é pensada a partir do ponto de vista do desejo, de modo a possibilitar um intermédio entre a teoria e a prática.

**Palavras-Chave:** Antígona. Desejo. Imperativo categórico. Ética. Morte.

**Abstract:** The purpose of this paper is to offer an ethical proposal that considers the contradictions inherent in contemporary thinking. This happens in the horizon of the distance between the moral theory and the daily practices, exposed by Adorno in his *Problems of Moral Philosophy* (1963/2001). In this way, we will direct our approach towards the work *Kant with Sade* (1963/1998) by Lacan, in order to demonstrate how the psychoanalyst understands the structure of an ethics founded on the pure form of the law. Then the implications of Lacan's analysis of Sophocles' *Antigone* are discussed, as is also presented by Lacan in his seventh seminar (1959-60/2008), as a possible way out of the impasse presented by Adorno, since an ethics that emerges from *Antigone* is thought from the point of view of desire, so that it can present an intermediary between theory and practice.

**Keywords:** Antigone. Desire. Categorical Imperative. Ethics. Death.

## INTRODUÇÃO – O PROBLEMA DA CONTEMPORANEIDADE

O problema ético da contemporaneidade é exposto por Adorno em seu livro *Problemas da Filosofia Moral* (2001), uma vez que, segundo ele, a dificuldade em conceber uma teoria

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUCPR.  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0826084343515698>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1757-0400>.

moral coerente reside na tensão entre a teoria e o universal de um lado, e a prática e o particular de outro. Isso quer dizer que, mesmo que a filosofia moral, por meio de seus conceitos e abstrações, afaste-se da materialidade do mundo, ela ainda tem uma relação necessária com as ações práticas. Assim, nas palestras ministradas em 1963, que constituem o *Problemas da Filosofia Moral*, Adorno esforça-se para demonstrar a tensão existente entre a prática e a teoria, isto é, a tensão entre uma moral abstrata, que tem a si própria como objetivo, e uma moral de responsabilidade, que leva em consideração as consequências dos atos praticados. Dessa forma, para ele, ainda que a teoria corra o risco de cair em um espaço vazio e a prática do dia a dia não a leve em conta, só seria possível uma prática verdadeiramente moral quando pensada através da teoria. Em vista disto, a questão principal de uma filosofia moral em nosso tempo seria como relacionar interesses individuais a normas subjetivas, que visam abranger a humanidade em sua totalidade. Sendo assim, propomos a análise desse problema a partir da psicanálise lacaniana, já que, através do que é indicado por Lacan em seu texto *Kant com Sade* (1963/1998), bem como em seu sétimo seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60/2008), tal problemática pode ser analisada sob outro ponto de vista, o do desejo, pois, se em *Kant com Sade*, o psicanalista francês aponta para como a teoria kantiana e a sadiana são abstrações formais, que acabam por ignorar a prática e materialidade do mundo<sup>2</sup> – ainda que a primeira o faça a partir do dever moral e a segunda pelo gozo excessivo<sup>3</sup> –, em sua análise de *Antígona*<sup>4</sup>, por outro lado, ele indica uma alternativa para a ética baseada na pura formalidade da lei.

Assim sendo, a partir do incremento da psicanálise lacaniana, visamos proporcionar uma outra roupagem daquilo que Adorno (2001, p. 167) identifica como a impossibilidade de uma vida boa em uma ruim. Isso significa que, do lado da prática, tem-se a resistência à moralidade, enquanto do lado da moralidade, tem-se um apego à teorização e à própria forma da lei, de

<sup>2</sup> Vale salientar que a teoria lacaniana aponta para o distanciamento para com a materialidade, a partir da distinção entre as ordens do simbólico, imaginário e real. De forma geral, em Lacan, o registro do simbólico faz referência ao mundo que se abre a partir do universo da linguagem e do significante e é lugar da relação entre o sujeito e o Outro, que é o representante da ordem da linguagem. Já o imaginário, diz respeito à relação do ser humano com o universo da imagem e a relação do sujeito com o outro, que é seu duplo e semelhante, enquanto o real faz referência à efetividade do mundo, mas que escapa tanto do simbólico quanto do imaginário, de forma que é o universo da falta e do não-senso. Isso significa que a prática do dia a dia é experienciada pelos seres humanos a partir da abstração e distanciamento da realidade efetiva através das ordens do simbólico e do imaginário.

<sup>3</sup> O gozo excessivo, como será tratado mais adiante, faz referência ao *jouissance*, termo que se estende por praticamente toda obra de Lacan mas que, no âmbito do seminário sobre a ética da psicanálise (1959-60/2008), articula-se junto ao paradigma do gozo impossível, já que neste seminário o psicanalista define o desejo como o universo da falta, que surge da impossibilidade do acesso ao *Das Ding*, objeto impossível usado por Lacan para representar que a verdadeira satisfação se encontra no registro do real e por conta dele.

<sup>4</sup> De acordo com Haute (2007, p. 289), ao tratar de *Antígona* nas últimas seis sessões de seu sétimo seminário, Lacan oferece, além dos temas referentes à ética, uma teoria do desejo, outra da sublimação e uma do término da análise. Contudo, a teoria do desejo deve ser entendida como central, de forma que as outras são articuladas ao redor dessa.

modo que a vida se torna tão deformada e distorcida que ninguém se faz apto a viver uma vida moralmente boa. Em outras palavras, as teorias morais, justamente por seu afastamento da realidade material, perderam a capacidade de responder à pergunta kantiana – que para o autor alemão é o começo de qualquer teoria moral – a respeito do que devemos fazer. Isso porque a redução da filosofia moral a apenas uma ética, que ignora tanto a realidade externa e sua influência, intrínseca ao sujeito, passa a ser entendida como aquilo que Adorno chama de irracionalidade da esfera moral. Ele atribui o termo irracionalidade para expor aquilo que a abstração tenta evitar através da teoria moral, mas acaba por afundar, isto é, ao afastar-se da materialidade, a moralidade não reconhece a faculdade do desejo e é nisso que constitui a irracionalidade da qual fala Adorno. Dessa maneira, visamos demonstrar, a partir de *Kant com Sade*, como Lacan entende esse distanciamento da teoria para com a prática na forma de uma ética baseada em uma lei sem conteúdo, além de demonstrar como até mesmo uma ética, que visa se afastar da moralidade – como a de Sade –, incorre nessa mesma legalidade. Vale ressaltar que não é nosso objetivo apontar para excessos ou equívocos, tanto na leitura que Lacan faz de Kant como na de Sade, mas sim seguir o psicanalista na interpretação desses autores a partir de seus próprios conceitos, a fim de evidenciar o problema destacado por Adorno a partir da psicanálise lacaniana. Já com a análise lacaniana de *Antígona*, temos por objetivo extrair da psicanálise de Lacan uma alternativa<sup>5</sup> para essa ética fundada na lei sem conteúdo, uma vez que a proposta do psicanalista parisiense é uma ética que se estrutura ao redor do desejo, da materialidade e da efetividade.

## 1 A PURA FORMA DA LEI EM KANT COM SADE

Lacan, em sua crítica direcionada a Kant, demonstra como se dá a relação entre um sujeito descentrado e a moral. É importante ter isso em mente, porque o sujeito descentrado, assim como é proposto pelo psicanalista francês, difere substancialmente daquele da tradição filosófica da qual tanto Kant quanto Sade estão inseridos. Se para esses autores o sujeito se estrutura e garante sua existência – bem como a do mundo a sua volta – a partir da faculdade da razão e do ato de pensar, o sujeito da psicanálise lacaniana se encontra no inconsciente, de

<sup>5</sup> Entretanto, assim como apontam Bispo e Couto (2011, p, 124 - 125), o próprio Lacan abandona a ética que tem *Antígona* como exemplo nos anos finais de seu ensino, mais precisamente a partir do seminário XVII, para articular, já no seminário XX, uma lógica do gozo para além do gozo fálico. Contudo, consideramos que o ato de *Antígona* ainda se mostra pertinente para a discussão acerca da ética e da moralidade, como será demonstrado no decorrer do texto.

modo que sua constituição se dá na relação com o desejo<sup>6</sup>. A partir disso, o psicanalista, em 1963, articula seu texto *Kant com Sade*<sup>7</sup> (1998), no qual demonstra como a *Filosofia na Alcova*, de Marquês de Sade, não apenas completa, mas expõe a verdade do sistema moral proposto por Kant em sua *Crítica da Razão Prática* de 1788. Em outras palavras, na visão de Lacan, o gozo, que é ponto central na obra sadeana, é um reflexo direto e obscuro do rigor moral de Kant<sup>8</sup>, de modo que as duas propostas na verdade formam uma dupla contradição, de maneira que uma não existiria sem a outra.

Kant propunha uma moral que deve ser necessariamente desvinculada de qualquer pressuposto metafísico. Não obstante, essa moral pretendida pelo filósofo alemão deveria afastar-se também de todo objeto patológico, isto é, tudo aquilo que é derivado de uma pulsão, impulso ou paixão que faça o sujeito padecer em seu interesse por tal objeto (LACAN, 1998, p. 778), já que tal autor entende essas inclinações patológicas como impedimentos para uma moral verdadeiramente universal. Isso porque qualquer ética que é baseada em inclinações patológicas, das quais fazem parte o prazer e o bem-estar, de acordo com a perspectiva kantiana, constituem um ato de egoísmo, visto que, embora tenha como objetivo o bem, ainda é apenas uma projeção de uma satisfação individual e particular, de maneira que o único modo de alcançar uma moral verdadeiramente universal seria esvaziar as ações dos prazeres e da sensibilidade.

Frente a isso, a alternativa encontrada por Kant foi o estabelecimento de um imperativo formal que serviria de base para uma lei universal e seria alcançado apenas através da razão universal. É assim que toma forma o imperativo categórico, que se expressa, segundo o filósofo alemão (KANT, 2016, p. 51), com a seguinte máxima: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer, ao mesmo tempo, como princípio de uma legislação universal”.

<sup>6</sup> É importante lembrar que o desejo em Lacan, por ser sempre o desejo do Outro, tem a estrutura de uma falta. Isso porque o Outro é o representante da cadeia significante, na qual o sujeito precisa estar inserido para existir. Entretanto, o sujeito apresenta uma demanda que ultrapassa o Outro, mas a única coisa que existe onde a demanda aponta é o desejo enquanto demanda, como o que ainda não está formulado, uma vez está fora da linguagem, do simbólico. Assim, como afirma Safatle (2003, p.p 193-194), o desejo é uma relação do ser com a falta, e a falta é nada mais que falta-de-ser, não é falta disto ou daquilo, mas falta-de-ser, através da qual o ser encontra espaço para sua existência.

<sup>7</sup> Segundo Safatle (2003, pp. 200-201), esse texto é na verdade um golpe intelectual, no qual Lacan coloca Kant em seu lugar para poder criticá-lo e assim oferecer uma alternativa aos problemas teóricos que enfrentava. Além disso, o psicanalista não o faz diretamente, mas por intermédio de Sade, ou seja, ele encarrega os dois autores de sustentar os desafios que a psicanálise direciona ao discurso da dimensão prática da racionalidade moderna, bem como o impasse da intersubjetividade e da negatividade do desejo.

<sup>8</sup> De acordo com Fonseca e Rech (2017, p. 166), a dupla formada por Kant e Sade está diretamente relacionada às questões levantadas pelos teóricos da escola de Frankfurt (especialmente Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin) sobre o esclarecimento e a barbárie, mais precisamente sobre a ligação dos ideais modernos com os grandes marcos do século XX, tais quais as duas grandes guerras mundiais, o holocausto e a bomba atômica. Desse modo, para eles é válido reconhecer uma linha que vai do formalismo ético de Kant à indústria da morte do reich nazista.

Entende-se então que, a partir do esvaziamento e rejeição das sensações, a lei moral corresponde à pura forma de uma lei universal expressa pelo imperativo categórico, em contraposição às inclinações patológicas, de forma que é uma lei completamente vazia de determinação, já que, a partir deste esvaziamento, a única substância que a lei encontra para si é ela mesma. A partir disso, Lacan inicia sua articulação. Com base nesse esvaziamento, o psicanalista (LACAN, 1998, pp. 777-778) identifica a primordial diferença entre a posição da psicanálise e do projeto kantiano em relação ao campo da moral. Isso porque, enquanto o bem, que é objeto da lei moral kantiana, o *das Gute*, é um bem alcançado a partir da razão universal e, portanto, vazio de sensações e determinação, o bem, que é objeto da psicanálise, o *das Wohl*, é, em contrapartida, o bem da lei moral, diretamente relacionado às sensações e aos impulsos, de modo que é particular e que consiste no bem-estar do indivíduo. A partir desse bem moral esvaziado e, portanto, sem objeto, a não ser ele mesmo, o psicanalista parisiense afirma que, ao encontrar-se com essa lei, o sujeito não se encontra com outro fenômeno senão com algo que já é percebido e formulado, que se faz como uma voz na consciência do sujeito<sup>9</sup> e, paradoxalmente, quando articulado a uma máxima universal, propõe a ordem de uma razão prática.

Dessa forma, dor e humilhação (KANT, 2016, p. 117)<sup>10</sup> são os sentimentos que existem na lacuna entre a lei formal e os impulsos patológicos experimentados pelo sujeito, assim que confrontado pela injunção do imperativo categórico. Isso porque a lei moral, como princípio de determinação da vontade, por causar danos a todas as inclinações patológicas, produz o sentimento de dor. Assim, a voz interior em que consiste a máxima kantiana faz exigências impossíveis e sem concessões, culminando em o sujeito precisar lutar contra tudo aquilo que orienta o princípio do prazer que, por sua vez, encontra-se no campo das patologias. Desse modo, o ser humano só alcança o bem enquanto *das Gute*, através de uma luta consigo mesmo, através da autoimposição de um regime disciplinar ininterrupto, de maneira que tem de sacrificar seu amor próprio e a procura pelo seu bem-estar.

<sup>9</sup> É válido salientar, assim como faz Zupančič (1998, pp. 49-51), que a máxima moral de Kant é algo ultimamente subjetivo, isto é, não existe em nenhum lugar fora do sujeito. Pode-se entender que isso acontece por conta da elevação da lei ao *status* de seu próprio objeto, de forma que o imperativo categórico não tem como objetivo dizer ao indivíduo qual é o seu dever, mas apenas orientá-lo a desempenhar esse dever. Isso implica em a própria característica da lei moral kantiana ser vazia de conteúdo e vinculada à forma, fazendo com que seja possível ao sujeito subvertê-la e utilizá-la como um escudo contra a ação moral, isto é, o sujeito pode utilizar-se da inflexibilidade de lei, tal como exposta no *Suposto direito de mentir por razões altruístas*, para fazer o mal ao próximo, ainda que dentro da norma da lei.

<sup>10</sup> Assim, Lacan (2008, p. 100) pontua que Kant tem a mesma opinião de Sade, isto é, para que se pratique a lei moral com excelência, em ambos os casos, deve-se fazê-lo através da dor, ainda que para Kant seja uma dor auto infligida e para Sade seja decorrente do extremo prazer vivenciado pelo outro, como será visto a seguir.

Nesse ponto, faz-se pertinente para Lacan incluir no tabuleiro a máxima sadeana. Contudo, como pontua Safatle (2003, p. 217), Lacan não o faz para empregar ou defender uma dignidade moral na proposta de Sade, mas sim para demonstrar como a lei moral era incapaz de anular o discurso perverso. Isso porque a máxima sadeana, que se expressa como “tenho o direito de gozar de teu corpo, pode dizer-me qualquer um, e exercerei esse direito, sem que nenhum limite me detenha no capricho das extorsões que me dê gosto de nele saciar”<sup>11</sup>, funciona do mesmo modo que a kantiana, ou seja, busca um formalismo universal em detrimento das inclinações patológicas e particulares, já que, o resultado de tal máxima, não corresponde à satisfação de desejos imediatos, mas sim ao excesso que está para além do princípio do prazer. Em outras palavras, é um gozo que excede o simples bem-estar particular. Isso porque o gozo aqui em questão é o *jouissance* lacaniano, 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 (2007, p. 71), esse termo foi inicialmente relacionado aos prazeres da masturbação e ao orgasmo, porém, mais perto de alcançar seu lugar definitivo na teoria lacaniana, o *jouissance* é tido 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 apenas seja experimentado por intermédio do sofrimento, ganhando um *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 legítima, enquanto o desejo, que é moldado pelo princípio do prazer, está articulado à busca desse *jouissance* impossível, porque refere-se ao desejo real e efetivo, além daquele que é permitido e simbolizado. No contexto do sétimo seminário, o *jouissance* não atinge sua relação com o sintoma, mas ainda sim faz referência ao real, porém, através da falta e do *das Ding*<sup>12</sup> – o objeto impossível a partir do qual se articula o desejo do sujeito.

Em vista disto, a experiência sadeana é modificada em relação à kantiana a partir da noção de gozo, pois, segundo Lacan (1998, p. 783), “[...] ela só projeta monopolizar uma vontade ao já havê-la atravessado para instalar-se no mais íntimo do sujeito que ele [gozo] provoca mais além, ao atingir seu pudor.” Ele faz tal afirmação, ao articular sobre a dor que, no projeto kantiano, encontra-se entre as conotações da experiência moral, enquanto na

<sup>11</sup> É importante ressaltar que, a máxima sadeana, como é exposta por Lacan (1998, p. 780), não é encontrada na obra *A Filosofia na Alcova* (2008). Ainda que o sentido dessa máxima vá de encontro com aquilo que é exposto na obra de Sade, é importante sublinhar que se trata de uma citação de cabeça, ou seja, a máxima sadeana, na verdade, foi criada por Lacan.

<sup>12</sup> O *das Ding* é, em Lacan, a coisa freudiana, o desejo fundamental, e, por isso, segundo ele (LACAN, 2008, p. 85), algo que não pode ser satisfeito, pois é o fim último, e satisfazê-lo representaria o fim de um mundo inteiro que se desenvolve a partir da demanda, que é a estrutura mais profunda do inconsciente.

experiência sadéana, por outro lado, é abordada a partir do desprezo. Isso significa que, mesmo que alguém se lamenta por ter sua perna quebrada pelo outro que usufrui de seu corpo, por exemplo, o gozo de quebrar a perna não poderá ser reduzido à miséria de ser transformado em horror, de forma que se constitui o desprezo na perspectiva sadéana. Além disso, como o pudor é algo que surge somente entre dois indivíduos, a violação do pudor de um pelo outro, produz a asserção do lugar do Outro no sujeito, de forma que o gozo se encontra preso ao Outro. Por conta disso, a máxima sadéana, diferentemente do imperativo categórico, é expressa, não com algo já significativo, mas sim a partir do Outro enquanto *sujeito da enunciação*, o que leva Lacan (1998, p. 782) a afirmar que ela é mais honesta que o recurso da voz interior, uma vez que ela escancara a fenda na constituição do sujeito, que é comumente encoberta pela tradição filosófica<sup>13</sup>, de forma a externalizar a voz interior da moral kantiana.

A partir disso, Lacan identifica a relação entre a lei moral e o gozo, que é sustentada pela fantasia ( $\$ \diamond a$ ). Essa relação faz referência ao *das Wohl*, já que, para o psicanalista, a universalidade da lei moral, proposta por Kant, longe de frear o gozo e afastar-se das inclinações patológicas, serve de pressuposto para elas. Acontece que, para ele (LACAN, 1998, p. 785), o prazer, que é o objetivo da máxima sadéana, é nada mais que um cúmplice precário da razão prática de Kant, que estaria fora do jogo caso não intervisse através da lei moral para sustentá-lo, a partir da discórdia com as inclinações patológicas implicada pela própria forma da lei moral. Isso só é possível por conta da fantasia, que torna o prazer apropriado ao desejo, uma vez que é ela que situa o desejo em seu lugar, de forma que possibilita a simbolização do desejo. Ora, a fantasia é o modo segundo o qual se efetua o relacionamento entre o desejo e o objeto e, mais precisamente, o lugar de constituição do objeto. Isso quer dizer que o objeto se constitui na fantasia a partir do encontro com o desejo do Outro, no qual o sujeito coloca-se como um objeto a parte de si mesmo, na ânsia de ter importância para o Outro, de maneira que, embora não haja uma separação de fato, o sujeito vive uma experiência de separação em si. Todavia, o desejo do sujeito continua progredindo em direção ao Outro e choca-se com a falta, uma vez que a plenitude que o sujeito enxergava no Outro é da ordem do imaginário. Entretanto, diferentemente de outras relações imaginárias, essa constrói algo que é flexível em relação ao outro, isto é, o que o sujeito reflete para o outro que olha é ele mesmo enquanto falante. Essa

<sup>13</sup> É interessante notar que, já no início do *Kant com Sade* (1998, p. 776), Lacan, mesmo ao negar a obra de Sade como predecessora da de Freud, argumento que a obra sadéana foi responsável por um aplanamento que, após cem anos, tornou viável que Freud enunciasse seu princípio do prazer sem se preocupar em demarcar o que o distingue em sua função na ética tradicional e sem o risco que caísse num eco de preconceito de dois milênios da tradição ocidental. Isso foi imprescindível, pois a descoberta da psicanálise aponta para uma ruptura tanto no sujeito quanto em relação à filosofia moderna, de forma que Sade adianta aspectos da psicanálise de Freud e do sujeito descentrado de Lacan.

instância que aparece para o outro pode ser entendida, na literatura lacaniana, como o \$, o sujeito barrado pelo significante – porque ao falar, o sujeito se coloca no meio da cadeia significante. Já o outro, nesse caso, pode ser entendido como *a*, já que é um outro imaginário. Esse *a* é definido, em primeiro lugar, como um suporte que o sujeito se dá quando fraqueja em sua certeza e em sua designação enquanto sujeito. Dessa forma, a constituição da defesa do sujeito frente ao desamparo, configura-se como  $\$ \diamond a$  (o sujeito barrado pelo significante frente ao outro imaginário) que é, dentro da álgebra lacaniana, a fórmula da fantasia. Nas palavras de Lacan:

Essa fantasia tem uma estrutura que reencontraremos mais adiante e na qual o objeto é apenas um dos termos onde pode extinguir-se a busca que ela representa. Quando o gozo se petrifica aí, ele se torna o fetiche negro em que se reconhece a forma efetivamente oferecida de um certo tempo e lugar, ainda nos dias atuais, para que nela se adore seu deus. (LACAN, 1998, p. 784)

Dessa maneira, é a fantasia o que possibilita o desejo, porque ela se coloca no espaço postulado por Kant, entre as inclinações patológicas e a forma da lei, de modo que se identifica com a dor e a humilhação e, a partir desse movimento, ela encontra o lugar para o prazer e o gozo no edifício teórico de Kant. É dessa forma que, na perspectiva lacaniana, a fantasia torna a dor e a humilhação algo necessário e incontornável para a obtenção do ato moral. Já a respeito de Sade, no mesmo sentido, a fantasia faz com que o sujeito encontre a beleza e o bem no corpo da vítima torturada, justamente por ela ser o pressuposto para o desejo e poder situá-lo onde for necessário. A partir dessa identificação, tanto com a dor da vítima quanto com a humilhação autoimposta, a cumplicidade entre Kant e Sade encontra seu ápice. Isso porque o sujeito se encontra a partir do imperativo categórico, ou seja, a partir da voz em sua consciência. Com isso, a fantasia consegue situar o desejo, da mesma maneira que o torturador frente à sua vítima. Em outras palavras, a lei moral mascara, por meio da fantasia, o objeto de desejo pertencente ao campo do prazer, tornando possível uma identificação entre o universal e o particular, entre o *das Gute* e o *das Wohl*, da mesma maneira que o desejo o faz no campo da lei moral. Por esse viés, a fantasia possibilita o desejo que, por sua vez, possibilita a lei moral. Isso culmina em uma espécie de círculo vicioso, no qual sempre que se tem um Kant, haverá também um Sade, isto é, sempre que houver a lei moral, haverá também o seu duplo obsceno, que escancara a verdade que a lei recalca, bem como o gozo excessivo, que também serve como um fundamento para a lei moral – sempre que houver lei, haverá também uma vítima torturada.

Isso se torna claro a partir do exemplo que Lacan (1998, pp. 793-794) subverte de Kant (2016, pp. 50-51): alguém tem a oportunidade de ter relações sexuais com a pessoa



que deseja, entretanto, se isso fizer, será enforcado. Para o filósofo alemão, não seria difícil saber que qualquer um escolheria não manter relações se isso custasse a própria vida. Contudo, o psicanalista parisiense afirma que “[...] nenhuma ocasião precipita alguns com mais certeza para seu objetivo que vê-lo se oferecer ao desafio, ou mesmo ao ultraje do cadafalso.” Isso porque a força não representa a lei, mas sim o desejo, de forma que, sem a força, a vida sob a lei não teria sentido na visão de Lacan, de modo que, a lei e o desejo recalcado, confundem-se em Kant, e isso só se tornou visível a partir dos escritos de Sade. De acordo com Safatle (2003, p. 197), esse é um momento importante em Lacan, no qual, ao invés de opor-se, a lei poderia dar uma determinação objetiva ao desejo, isto é, a lei estaria a serviço do desejo, pois o sujeito só poderia gozar da lei se o gozo fosse recusado, para que, então, fosse alcançado na escala invertida da lei do desejo. Assim, para além do prazer proporcionado pelo desejo alienado em objetos empíricos e narcísicos através do imaginário, haveria também um gozo proporcionado pelo reconhecimento do desejo na dimensão simbólica da lei. Portanto, é válido entender que a proposta do psicanalista não é defender que todo o ato é derivado de algo patológico, de forma a impossibilitar a ética kantiana, mas sim apontar para uma inversão desse argumento, ao propor que a própria lei moral molda os desejos, fazendo-os existirem em função do gozo excessivo, que só a transgressão da lei pode proporcionar.

Ainda segundo Safatle (2003, p. 205), “tanto Kant quanto Lacan procuram afirmar a dimensão da lei *contra* o primado dos objetos empíricos na determinação da vontade e através de um rebaixamento sensível”. Em Kant, o esvaziamento da lei está relacionado à liberdade que só é obtida a partir da não dependência da causalidade da natureza, de forma que obedece somente às leis que o próprio sujeito postula, a partir de uma causalidade advinda de uma razão autônoma. Por outro lado, a operação que Lacan tem em vista é a aproximação da vontade livre, que é derivada da razão autônoma com um desejo puro, de forma que os dois dispositivos indicam uma inadequação do sujeito ao prazer prometido pelos objetos empíricos e pelas inclinações patológicas. De acordo com Žižek:

Em outras palavras, Lacan não tenta fazer o argumento “reducionista” usual de que todo ato ético, por mais puro e desinteressado que possa parecer, sempre baseia-se em alguma motivação “patológica” (o interesse de longo prazo do agente, a admiração de seus pares, até a satisfação “negativa” proporcionada pelo sofrimento e extorsão frequentemente exigida por atos éticos); o foco do interesse de Lacan reside antes na inversão paradoxal, por meio da qual o próprio desejo (ou seja, agindo sobre o desejo de alguém, sem comprometê-lo) não pode mais se fundamentar em interesses ou motivações “patológicas” e, portanto, atende aos critérios do ato ético kantiano, de modo

que “seguir o desejo de alguém” se sobreponha a “cumprir o dever”.<sup>14</sup>  
(ŽIŽEK, 1998)

Além disso, é a partir do papel central da dor e da humilhação na experiência ética do sujeito, que Lacan (1998, p. 781) introduz novamente a diferença entre o sujeito da enunciação e do enunciado. Segundo Žižek (1998), Kant não aborda a questão de quem é o sujeito da enunciação da lei moral, porque, para ele, essa questão não tem sentido, uma vez que a lei moral é um comando impessoal auto postulado. Isto é, a partir da forma pura da lei, que também é seu objeto, a lei moral é assumida autonomamente pelo próprio sujeito, de modo que não existe um lugar do qual ele é enviado ou postulado. Isso porque, em Kant, o sujeito da enunciação da lei moral não existe, o que faz com que o psicanalista francês utilize a obra de Sade justamente para tornar visível aquilo que a teoria kantiana reprime, de modo que o sujeito da enunciação da lei moral toma seu lugar na figura do carrasco torturador, que se utiliza do corpo da vítima a bel-prazer.

Desta maneira, a noção de equilíbrio, que a lei moral universal kantiana empregaria não somente ao prazer, mas também à dor e à felicidade, à pressão da miséria e até ao amor à vida e em todo o patológico, não tem o mesmo sucesso com o desejo. A partir disso, esvai-se a dualidade existente entre o que era considerado o animal humano – que se orientava pelos impulsos patológicos – e o sujeito transcendental – que seria racional e regido apenas pela razão universal. Com a interpretação lacaniana, as duas partes dessa dualidade não estão mais em constante luta, mas tanto a lei moral quanto o princípio do prazer são um único princípio, mas divididos por uma lacuna irreduzível. Em outras palavras, se, para Kant, a condição para a moral universal é numênica e a condição prática para tal moral reside no desvio pulsional que lhe serve de suporte, isto é, na autoimposição de disciplina, ao invés de proporcionar um autocontrole para o sujeito, o imperativo categórico proporciona o mantimento da existência da compulsão à repetição. Dessa forma, o sujeito transcendental se configura como “[...] o escândalo ontológico”, ou seja, nem fenômeno nem nûmeno, mas um excesso que se destaca da ‘grande cadeia do ser’, um buraco, uma lacuna na ordem da realidade e, simultaneamente, o

---

<sup>14</sup> In other words, Lacan does not try to make the usual "reductionist" point that every ethical act, as pure and disinterested as it may appear, is always grounded in some "pathological" motivation (the agent's own long-term interest, the admiration of his peers, up to the "negative" satisfaction provided by the suffering and extortion often demanded by ethical acts); the focus of Lacan's interest rather resides in the paradoxical reversal by means of which desire itself (i.e. acting upon one's desire, not compromising it) can no longer be grounded in any "pathological" interests or motivations and thus meets the criteria of the Kantian ethical act, so that "following one's desire" overlaps with "doing one's duty." As traduções não referenciadas foram feitas pelos autores desse artigo.

agente cuja atividade "espontânea" constitui a ordem da realidade (fenomenal)" (ŽIŽEK, 1998a, p. 5):<sup>15</sup>.

Sendo assim, o que Lacan identifica no sistema moral kantiano, não é somente a compulsão à repetição, mas sim o que ele omite, o recalque dessa característica. Nesse sentido, Sade escancara aquilo que Kant recalca, uma vez que o filósofo francês apresenta o que o conteúdo edificante da lei moral tem de oculto e obscuro, pois, ao propor um universo ético baseado no excesso de práticas sexuais desprovidas de significado, Sade simula o *modus operandi* da moral kantiana, que é precisamente o agir baseado em uma lei formal vazia de conteúdo, em um imperativo categórico que não delimita um objetivo a não ser ele próprio e culmina em uma série de práticas automatizadas sem significado. Dessa forma, fica explícito o porquê de Lacan identificar uma dupla entre Kant e Sade. Do mesmo modo, Fonseca e Rech (2017, p. 173) pontuam: enquanto Kant proporciona a bela ideia do dever ético incondicional, Sade proporciona a ideia do corpo torturado como suporte material dessa ideia. Por conseguinte, Sade revela que a voz da consciência, que expressa a lei moral, não é clara e distinta como acreditara Kant, mas é uma voz estranha e dissonante, que faz com que o sujeito enfrente um estranhamento consigo mesmo, de maneira que o mérito do filósofo, que é destacado por Lacan, é o de revelar mais uma cisão no sujeito que parte da voz que exprime a lei moral, que divide o sujeito entre o gozo, que se encontra para além do princípio do prazer – *jouissance*, o prazer excessivo que é também o núcleo real da lei moral –, e o desejo, que encontra seu lugar através da fantasia possibilitada pela formalidade da lei.

## 2 ALÉM DE KANT COM SADE

Contudo, o próprio Lacan, no seminário a respeito da ética da psicanálise (2008), mina a tese de que o círculo vicioso, que se instaura entre Kant e Sade, seria intransponível, bem como a tentativa de vincular a ética ao afastamento dos objetos empíricos, ao articular a ética da psicanálise a partir do ato de Antígona. Ela resolve não obedecer a um comando ou a um dever que acarretasse na humilhação, que ocupa posição central tanto no sistema sadeano quanto no kantiano. Ao invés disso, ela assumiu a responsabilidade pelo próprio desejo, de modo a quebrar o círculo vicioso em questão, de maneira que permite ao psicanalista elaborar

<sup>15</sup> [...] the "ontological scandal," neither phenomenal nor noumenal, but an excess that sticks out from the "great chain of being," a hole, a gap in the order of reality, and, simultaneously, the agent whose "spontaneous" activity constitutes the order of (phenomenal) reality.

a necessidade da “crítica do desejo puro”<sup>16</sup>. Isso quer dizer que, de acordo com o psicanalista parisiense (LACAN, 2008, p. 294) “*Antígona* nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo”, justamente porque a tragédia grega encontra-se na raiz de nossa experiência. De acordo com Lacan, isso faz com que, na tragédia, seja possível evocar uma zona na qual o desejo se reflete. Isso acontece por conta de todo o carácter material da tragédia, de como ela era encenada, visando gerar e despertar emoções no público. Em outras palavras, a capacidade de comover a quem assistia à peça ocupava o espaço central na tragédia grega, de forma que seu conteúdo ficava em segundo plano, fazendo com que o coro, que era a parte principal da tragédia grega, pudesse despertar o que havia de mais humano no público.

A peça *Antígona* de Sófocles (2009), que faz parte da chamada *Trilogia Tebana* ao lado de *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, é centrada na figura de Antígona, filha de Jocasta e Édipo, que tem por irmãos Etéocles e Polinices, além de Ismênia por irmã. Como Édipo escolheu não assumir o reinado em Tebas, por ter descoberto que sua mulher, Jocasta, era também sua mãe, Etéocles e Polinices fizeram um acordo, segundo o qual consistia em revezar o comando da cidade por um ano cada, começando por Etéocles. Entretanto, Polinices não cumpriu o acordo e tentou tomar o poder à força antes do tempo previsto, de forma a iniciar uma disputa, em que ambos acabaram mortos. Porém, antes dessa disputa, Polinices pediu à Antígona para que, em caso de sua morte, conferisse-lhe sepultura, bem como rituais dignos e adequados. Como ambos os sucessores de Édipo morreram, Creonte, irmão de Jocasta – portanto tio de Antígona – assume o trono de Tebas. Seu primeiro ato como governante foi proibir o sepultamento de Polinices, já que ele teria invadido e traído a cidade, de forma que quem se encontrasse em luto por ele seria condenado à morte. Já Etéocles, por sua vez, recebeu um funeral com honras por ter, na visão de Creonte, defendido a cidade. Assim, Antígona decide honrar o pedido de seu irmão, de forma que a peça se passa em torno dessa decisão. Creonte, no entanto, exige que deixem o corpo de Polinices exposto, de maneira a permitir que cães e pássaros fossem devorá-lo. Antígona, então, cobre o corpo de seu irmão com terra seca, mas os guardas da cidade, ao encontra-lo coberto, tiram a terra que o protegia e o despem, além disso, comunicam o ocorrido a Creonte. Com isso, Antígona retorna para cobrir o corpo do irmão, mas é detida pelos guardas e levada até Creonte que, por sua vez, ordena que ela seja enterrada viva em uma caverna. Contudo, seu noivo, Hêmon, filho de Creonte, tenta fazer com que seu pai retire a ordem de matar sua noiva, do mesmo modo que fez Tirésias – uma espécie de oráculo de Tebas – ao

<sup>16</sup> Entende-se o desejo puro como aquele que se direciona para longe da lei e do simbólico, aproximando-se da efetividade, de forma que se coloca junto ao significante enquanto corte, enquanto *das Ding*, isto é, da coisa primordial que é causa de todo desejo.

profetizar que a morte de Antígona traria morte também à família de Creonte. Após a profecia, Creonte decide recuar em sua decisão, mas já era tarde. Ao procurar por Antígona, ele a encontra enforcada em seu próprio lenço, o que fez com que seu filho Hêmon, depois de tentar em vão matar seu próprio pai, suicidasse-se devido ao profundo desespero. Eurídice, esposa de Creonte, ao saber da morte de seu filho, também se mata, cumprindo a profecia de Tirésias.

Para Lacan (2008, p. 305), Creonte representa a estrutura de uma ética que é voltada para o Bem. Dessa maneira, representa também a linguagem kantiana, isto é, uma ética baseada na pura forma da lei e, por isso, sem conteúdo. Com efeito, a proibição do sepultamento de Polínicos é fundamentada na ideia segundo a qual, aqueles que traem ou atacam a pátria, não merecem as mesmas honrarias daqueles que a defendem. Em outras palavras, de um ponto de vista kantiano, trata-se de uma máxima que pode se tornar universal através da razão, de forma que a tragédia de Antígona já antecipava a posição expressa por Lacan e também por Adorno, de que a busca do Bem, através de uma legalidade formal, faz com que surja também um excesso com consequências potencialmente fatais. De certa maneira, é disso que trata Adorno (2001, pp. 158-167) ao abordar a peça *Wild Duck*, com a ressalva de que o autor alemão aborda a peça ao tratar do problema do imperativo categórico kantiano, bem como da relação entre o universal e o particular. Ele utiliza a peça de Ibsen para exemplificar sua posição a respeito dos possíveis desdobramentos de tais questões no campo da moralidade, bem como expor a estrutura e as implicações práticas de uma moral que, além de ter a si própria como fim, baseia-se unicamente em preceitos abstratos. Desse modo, assim como Creonte em *Antígona*, a ética em questão nessa peça não visa o bem para todos, mas sim seguir uma norma ou preceito, que podem ser entendidos como a figura do certo em detrimento do errado, do Bem contrapondo-se ao Mal.

De acordo com Adorno (2001, p. 158), a peça *Wild Duck* mostra como alguém pode ser imoral apenas por seguir as leis morais e os mandamentos éticos em sua pureza, ignorando a materialidade do mundo. Seus personagens centrais, Werle e Ekdal, são sócios nos negócios e outrora estiveram envolvidos em transações financeiras ilícitas, de modo que tais crimes vêm à tona. Enquanto Werle escapa e se torna um homem de grande riqueza, seu sócio é preso. Contudo, tais eventos ocorrem antes dos acontecimentos da peça, de forma que a trama gira em torno do velho Ekdal, uma figura arruinada, que busca consolo no alcoolismo. Seu filho, Hjalmar, personagem principal, é um fotógrafo que leva uma vida modesta, bancada pelo velho Werle. Além disso, Hjalmar casa-se com a amante descartada pelo ex-sócio de seu pai, que estava grávida dele, de forma que acredita que a filha de Werle, Hewdig, é, na verdade, sua. Contudo, o velho Werle tem outro filho, Gregers, que representa, segundo Adorno, o

imperativo categórico, já que, por saber da verdade que seu pai esconde, não suporta o fato da vida confortável que seu amigo, Hjalmar, leva, estar baseada em uma mentira, o que faz com que ele sinta o dever moral de rebelar-se contra ela. O ponto chave, destacado pelo filósofo alemão, é que Gregers, baseado apenas no que pode ser chamado de respeito por princípios morais abstratos (ADORNO, 2001, p. 158), rejeita uma parceria com seu pai e prefere viver na pobreza, bem como contar à família de seu amigo o segredo que a constitui. Como consequência, Hjalmar passa a tratar sua filha como uma bastarda, como se não fosse sua, de forma que ela se suicida.

O que Adorno visa extrair ao abordar tal peça, assim como Lacan em *Kant com Sade*, é “[...] demonstrar que o conflito entre uma ética de convicção e uma ética de responsabilidade pode ser insolúvel”<sup>17</sup> (ADORNO, 2001, p. 160). Sendo assim, o ato de Gregers, além de ser constituída da mesma maneira que foi o ato de Creonte, isto é, com a estrutura formal vazia do imperativo categórico, tem o mesmo desfecho, a morte de terceiros. Entretanto, Antígona tem uma postura totalmente diferente da postura de Hewdig, ponto esse que possibilita a saída do ciclo indicado por Lacan entre Kant e Sade. A diferença constitui-se na característica de Antígona ser uma vítima terrivelmente voluntária, de forma que ela não representa, em linguagem lacaniana, nem a formalidade moral kantiana nem o excesso de Sade nem a moralidade abstrata ou a de responsabilidade, como coloca Adorno. Isso porque ela se posiciona naquilo que Lacan (2008, p. 308) chama de limite entre a primeira e a segunda morte<sup>18</sup>, um limite entre o que seria a morte no nível do simbólico e aquela no nível material e biológica, na qual o sentido ameaça se tornar o não-sentido. Dessa maneira, na ânsia de evitar a segunda morte de seu irmão, na tentativa de humanizá-lo e eternizá-lo, Antígona está disposta a sacrificar a sua vida. Assim, a posição<sup>19</sup> em que ela se coloca, no limite entre a primeira e a segunda morte, permite que ela possa iniciar um combate entre a morte e a vida, de forma que a sua morte certa começa a confundir-se com a possibilidade de vida de Polinices, o que faz com que a morte invada o domínio da vida e a vida invada o domínio da morte (LACAN, 2008, p. 295). É dessa maneira que Antígona luta pela vida a partir da morte.

<sup>17</sup> [...] demonstrates that the conflict between an ethics of conviction and an ethics of responsibility can be insoluble.

<sup>18</sup> Assim como afirma Bonfim (2016, p. 133), a distinção entre primeira e segunda morte em Lacan é baseada em Sade, para quem a primeira morte seria a morte biológica e a segunda seria o apagamento do ser. Contudo, para Lacan, a segunda morte faz referência ao sujeito enquanto barrado pelo significante, uma morte simbólica que surge da castração que constitui o sujeito na linguagem.

<sup>19</sup> É por conta dessa posição que, para Lacan, de acordo com Haute (2007, p. 292), Antígona é direcionada ao *das Ding*, que não pode ser articulado na ordem do significante – já que representa o desejo primordial em sua relação com a ordem do real, o que contribui para a característica de bagunçar a ordem do mundo que estamos familiarizados, como veremos a seguir.

Contudo, por estar no limite, isto é, onde não se é nem morto nem vivo, no ponto onde se articula o significante, que não é nem simbólico nem real – uma vez que o limite indica a posição entre a morte biológica, no real, e a simbólica, no campo da linguagem – a posição de Antígona não deve ser entendida como a travessia da realidade rumo ao real<sup>20</sup>, como uma posição fora do simbólico, mas sim na posição junto ao significante em seu estado puro, enquanto corte.<sup>21</sup> Isso porque o significante introduz as ordens da verdade e do acontecimento no mundo. Essas ordens podem ser entendidas como a linguagem e a realidade do lado da verdade, uma vez que ela só existe enquanto linguagem por intermédio do simbólico, e o real e o desejo do lado do acontecimento, já que estes últimos escapam à simbolização. Ainda que o significante institua a diferença entre a verdade e o acontecimento, ou em outros termos, entre a realidade e o real, 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 aquilo 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, inacessível – é o real e o desejo<sup>22</sup>, de modo que o acontecimento efetivo seria apreensível somente através do ponto de vista do desejo. Por isso, a posição de Antígona no limite entre a primeira e a segunda morte pode ser entendida como um limite entre o simbólico e o real que, além de aproximar-se do significante enquanto corte, permite acessar aquilo que define o desejo, mesmo que a atitude dela aponte para não ceder ao seu desejo (no caso um desejo pela vida), mas sim permanecer inflexível, ainda que isso cause sua morte.

Sendo assim, Antígona não comete o mesmo erro que Creonte. Tal erro constitui-se na busca pelo Bem no sentido kantiano, isto é, pelo bem que a razão encontra na forma pura da

<sup>20</sup> Na teoria lacaniana, é o real que faz referência à efetividade, àquilo que acontece e por isso poderia ser apreendido objetivamente. Já a realidade, por outro lado, está relacionada à realidade psíquica dos indivíduos, portanto, a algo subjetivo. Dito isto, mesmo que o real, que é o representante da objetividade, não possa ser simbolizado e, conseqüentemente, não possa ser apreendido pelo sujeito, não significa que, a realidade que se estrutura através do simbólico e da fantasia, tenha um caráter exclusivamente subjetivo.

<sup>21</sup> 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 na 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.

<sup>22</sup> O real torna-se impossível somente se comparado a uma noção de realidade. Isso porque o real de Lacan segue as ordens da libido, que aparece na fronteira entre o imaginário e o real. O que separa a experiência humana do real enquanto efetividade, não é nem a teia do imaginário, que distorce aquilo que percebemos, de modo a adequar-se ao desejo, nem a muralha da linguagem, que é a rede simbólica sob a qual nos relacionamos com a realidade enquanto realidade psíquica. Para Lacan, o que nos separa do real é a característica de ele ser estritamente inscrito sob o cerne da sexualidade humana e o do desejo. É por isso que Žižek (2010, p. 73) explica que o que experimentamos como realidade, em termos lacanianos, é estruturado pela fantasia que nos protege de sermos diretamente esmagados pelo real cru, de forma que a própria realidade pode ser encarada como uma fuga de um encontro com o real enquanto realidade efetiva.

lei, que acaba por impossibilitar o bem de alcançar a todos, já que não poderia, a partir da abstração da legalidade, honrar da mesma forma aquele que defende e aquele que trai a pátria. Como Haute argumenta (2007, p. 302), tanto Creonte quanto Kant são os representantes de uma ética não essencialista, de modo que o Bem moral não se relaciona com os propósitos ou sentimentos de alguém, mas única e exclusivamente com a demanda por universalidade que se alcança através da razão em detrimento dos sentidos, tendências e tradições em que se está inserido. Dessa maneira, a ética kantiana, na figura de Creonte, acaba por separar aqueles que seguem as leis e pertencem ao corpo social e por isso merecem o bem, daqueles que são excluído e não gozam do bem que existe no interior da legalidade. Em contrapartida, Antígona identifica sua lei a nível terreno e material, porém particular. Isso permite que Lacan postule à psicanálise uma ética descompromissada com a lei, pois não se interessa por um conjunto de regras no campo do ideal, com um bem universal ou uma harmonia entre o sujeito e a sociedade a ser alcançado. Isso porque o limite não faz referência a leis propriamente ditas, mas sim a certa legalidade<sup>23</sup> material, que não tem fundamento na razão, tampouco em uma busca norteada pelo bem ou pelo mal, mas em algo que não está inscrito na cadeia significante, pois está além dela, em leis que encontram suporte no desejo e na efetividade.

Sendo assim, a partir do exemplo de Antígona postulado por Lacan, a psicanálise lacaniana não se coloca nem ao lado da lei universal nem ao lado da particularidade absoluta, pois, mesmo que essa ética surja a partir do particular, ainda existe uma lei a ser seguida. A partir disso, implica-se um horizonte fora da determinação causada pela relação estrutural existente a partir da linguagem, além da exposição das consequências intransponíveis desse horizonte. Isso é observado quando Antígona justifica-se diante de Creonte a respeito do que fez, afirmando que *é assim porque é assim* (LACAN, 2008, p. 308). Através dessa frase, ela exprime aquilo que Bonfim (2016, p. 144) coloca como “[...] saber não sabido, o impossível de saber, mas estruturante – o inconsciente, que leva em consideração a causa de seu desejo.” Esse saber não sabido está para além da linguagem, mas pode ser expresso como “mesmo que meu irmão seja um traidor sob as leis de deus ou da cidade, ele ainda é meu irmão, ele ainda é o que

---

<sup>23</sup> De acordo com Bonfim (2016, p. 130), no contexto grego antigo, os rituais fúnebres tinham valor de uma norma divina, pois tinham o valor importante de assegurar ao defunto a reverência da legião de mortos na vida após a morte. Assim, Antígona tem tanto um valor material, pois tem como cerne a vida e o desejo, quanto um valor metafísico, a partir de sua relação com as normas divinas. Desse modo, segundo Furtado (2013, p. 33), Antígona utiliza-se das leis dos deuses para contrapor-se às leis da cidade, já que o próprio Lacan enfatiza que ela ainda carece de certa simbolização. Assim, as leis dos deuses podem ser entendidas, de forma paradoxal, como aquelas que servem como afirmação da materialidade, da vida e do corpo, mesmo que sejam, de certa maneira, metafísicas, porque ao contrapor Creonte com as leis dos deuses, que seriam mais antigas, ela contrapõe na verdade a pura forma da lei com toda efetividade e vida enquanto movimento no real.

é”, ou seja, independentemente de sua identidade, que se articula na linguagem e no simbólico, ele deve ser enterrado dignamente e, frente a isso, a formalidade da lei perde seu valor. É a partir da posição de Antígona, ou seja, no limite, que implica a efetivação do desejo puro, a materialidade é afirmada em detrimento da abstração moral, uma vez que a ética que surge dessa posição busca afirmar o desejo<sup>24</sup>, a fim de que o sujeito possa conhecê-lo e não insista mais apenas em algo recalcado. A partir dessa materialidade, aparece também a relação entre desejo e destrutividade, entre desejo puro e morte. É por isso que Lacan afirma que:

Antígona apresenta-se como *autônomos*, pura e simples relação do ser humano com aquilo que ocorre de ele ser miraculosamente portador, ou seja, do corte significante, que lhe confere o poder intransponível de ser o que é, contra tudo e todos. (LACAN, 2008, p. 333)

Assim, tem-se uma alternativa ao problema colocado por Adorno, uma articulação entre o universal e o particular, entre a teoria e a prática. Entretanto, além de ser o meio pelo qual Lacan propõe sua ética, de modo a bagunçar a harmonia do universo tradicional, como argumenta Žižek (2016, p. XXI), Antígona pode ser entendida também como uma heroína emancipatória, que fala por aqueles que não têm espaço no corpo simbólico da sociedade. O ato desafiador de Antígona – que a fez ser expulsa da cidade e condenada à morte, de forma que ela mesma se torna uma excluída – expressa certa insistência excessiva que, da mesma maneira que sua ética pessoal imparável, que a coloca no limite, causa distúrbio na ordem civil. Desse modo, ao mesmo tempo que tal atitude e ética representam a solidariedade e a ordem humana por trás da legalidade, do ponto de vista da lei que rege o corpo social, ela é tida como uma abominação. Assim, Antígona é colocada em um paradoxo: ao mesmo tempo que ela representa uma ética para aqueles que não são ouvidos por conta de, assim como ela, não fazerem parte do corpo social, ela busca certa legalidade, de modo a lutar no mesmo campo da pura forma da lei do corpo social que a exclui, mas que também é negado por ela.

Dessa forma, propomos entender o ato de Antígona como uma tentativa de negociar com a barreira que separa os excluídos daqueles que constituem o corpo social, de maneira que a lei e seus benefícios englobem a todos, sem exceção. Assim, ainda que aquilo que fale mais alto em Antígona seja Sade, o excesso imparável que a leva à morte, também está presente

<sup>24</sup> Vale ressaltar, uma ética fundada no desejo não deve ser confundida com aquela fundada no prazer, de forma que a primeira não afirma que cada um deva buscar a satisfação de seu desejo particular, mas sim mudar o ponto de vista da racionalidade para o desejo. Além disso, deve-se lembrar que em Lacan, o desejo é sempre o do Outro, portanto sempre pensado a partir do simbólico, de forma que não há possibilidade de pensá-lo apenas no nível individual.

Kant, uma legalidade da qual não se pode escapar. Dessa maneira, o ato de Antígona subverte o que é colocado por Adorno: ao invés de uma prática que precisa ser pensada pela teoria, ela interfere na teoria por intermédio da prática, de uma prática sem linguagem, uma prática que aponta para o inconsciente e o desejo. Cabe ressaltar, não existe reconciliação entre Antígona e Creonte, entre legalidade e ética a favor daqueles que não fazem parte do corpo social, de forma que, em nome dos excluídos, que – por serem excluídos – carecem de linguagem para uma teoria, Antígona utiliza-se da única ferramenta que lhe resta, seu corpo e sua vida, como meio de troca para o alargamento da lei e do corpo social. Desse modo, a morte de Antígona é a morte de todos os que morrem e continuam a morrer sem voz em um corpo social, no qual a lei é mais importante que a vida<sup>25</sup>.

### 3 CONCLUSÃO: O BRILHO DE ANTÍGONA

Por esse viés, a posição que Lacan encontra para Antígona, em meio a sua ética, é no entre-dois, ou seja, no limite entre a morte biológica e a simbólica, entre a realidade e o real. Essa posição também é o seu brilho, pois possibilita a ela ser o pivô no combate entre a legalidade da lei e as vidas que tal legalidade subtrai. O fato de Antígona recusar e interferir na ordem social, faz com que ela possa ser entendida como uma rebelde e uma mártir, de forma que o limite, no qual ela é colocada, exista também entre o corpo social e tudo aquilo que está fora dele, entre aquele que vive e aquele que se permite morrer, de maneira que a ética, por detrás do ato de Antígona, possa ser entendida como uma ética que afirma a vida frente à legalidade da lei. Sendo assim, a análise do ato de Antígona, feita através de uma perspectiva ética, tem a capacidade de propor um ponto de virada para o problema ético da contemporaneidade. Isso porque, em *Antígona*, tem-se uma ética da materialidade que parte do desejo e afirma a dimensão efetiva e material do mundo como sua principal ferramenta. Dessa maneira, ela é colocada entre a formalidade de uma lei abstrata e o excesso de uma prática sem compromisso com a lei, como uma opção para o círculo vicioso encontrado em Kant e Sade. Assim, o ato de Antígona tem a capacidade de atar um nó entre esses dois opostos, justamente

<sup>25</sup> Entretanto, Haute (2007) afirma que Creonte, por perceber que havia errado e tentar recuar em suas decisões, mesmo sem sucesso em evitar a morte de Antígona, recebe a dimensão humana que faltava a sua sobrinha. Contudo, mesmo que ele reconheça suas falhas e tente retificá-las, ele acaba por retornar à ética da legalidade, de modo a insistir na divisão entre os que merecem o bem proporcionado pela lei e os que não merecem. Nesse sentido, o ato de Antígona é verdadeiramente radical, pois insiste não em uma ética de exclusão, mas em uma de inclusão, o que entendemos como a dimensão humana em suas últimas consequências, dimensão esta que falta àqueles que se submetem à pura forma da lei, sem se importar com os que não tem tal privilégio.

porque ela não tem a formalidade da lei, mas sim da materialidade como ponto de partida, de forma que, a partir desse ato, tem-se uma ética cujo objetivo é uma lei que tenha o compromisso com a prática, e não uma prática que tenha de ser pensada por uma lei.

Além de combate, Antígona também é coragem. Coragem de assumir a responsabilidade e de não ceder ao desejo<sup>26</sup>. Coragem necessária para que se possa combater a lei que exclui e que causa sofrimento, de colocar-se no limite e enfrentar a morte, além de experimentar o desejo até suas últimas consequências. A ética material, que emerge de Antígona, necessita de certa inflexibilidade, de certa postura incansável, que se coloca para além da lei no nível sócio-simbólico, a fim de contrapor-se a ele, não para constituir um espaço fora do simbólico, mas para buscar uma ordem social que não deixe espaços vazios. Evidentemente, Antígona não esgota a discussão a respeito da questão nevrálgica posta por Adorno a respeito da impossibilidade de uma vida boa em uma ruim, mas acaba por apontar para uma saída prática através do embate dialético entre a teoria e a prática moral cuja síntese entre as duas é a centralidade do desejo no âmbito material.

---

<sup>26</sup> O “agistes conforme o desejo que te habita?” de Lacan (2008, p. 367), seria a máxima da ética da psicanálise que surge de Antígona. Isso porque, segundo Furtado (2013, p. 36), a ética postulada por Lacan é obrigatoriamente ligada ao desejo, além de compatível à consciência e à responsabilidade pelas consequências do desejo, bem como dos limites da condição humana, de forma que a psicanálise não deve cair no devaneio burguês da tentativa de alcançar o bem, mas debruçar-se sobre a busca do desejo de quem o busca.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Problems of moral philosophy*. Tradução de Rodney Livingstone. Stanford: Stanford university Press, 2001.
- BISPO, Fábio S; Couto, Luis F. S. Ética da psicanálise e modalidades do gozo: considerações sobre o seminário 7 e o seminário 20 de Jacques Lacan. *Estudos de psicologia*. Natal, v. 16, n. 2, 2011, pp 121-129, mai./ ago.
- BONFIM, Flavia Gaze. O desejo puro de Antígona: ética lacaniana e a dimensão trágica. *Analytica*. São João del-Rei, v. 5, 2016. pp. 129-149, jan./ jun.
- FONSECA, Fernando Facó de Assis; RECH, Hildemar Luiz. Žižek com Lacan em: Kant sem Sade. Liberdade como reapropriação do gozo. *TransFormação*, Marília v.40, 2017, p. 165-186, jan/ mar.
- FURTADO, Dimas Barreto. Antígona e a ética da psicanálise: notas sobre o seminário 7. *Reverso*. Belo Horizonte, v. 35, 2013, pp. 31-38, jul.
- HAUTE, Phillipe van. Antígona: Heroína da psicanálise? Trad. Ronaldo Manzi Filho. *Discurso*. São Paulo 2007, p. 285-309.
- KUREISHI, Hanif. Antigone – If Their Lips Weren't Sealed by Fear. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Antigone*. p. viii – x. Bloomsbury Academic, London/New York, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. 4º ed, São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. pp. 807-842, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998b.
- LACAN, Jacques. *O seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008;
- SADE, Marquês de. *A filosofia na Alcova*, ou, os preceptores imorais. Tradução de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008;
- SAFATLE, Vladmir. O ato pala além da Lei: Kant com Sade como ponto de viragem do pensamento lacaniano. In: SAFATLE, Vladmir (org). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. p. 189-231, São Paulo, Editora UNESP, 2003.
- SÓFOCLES. *A trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2009;
- ŽIŽEK, Slavoj (org). *Cogito and The Unconscious*. Durham/London: Duke University Press, 1998;
- ŽIŽEK, Slavoj. Kant and Sade: the ideal couple. *Lacanian Ink*, Nova York, n 13, 1998 p. 12-25, Fall, Disponível em: <<https://www.lacan.com/zizlacan4.htm>>. Acesso em: 29 mar. 2021.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Como Ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Zahar: Rio de Janeiro; 2010;
- ŽIŽEK, Slavoj. *Antigone*. London/New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- ZUPANČIČ, Alenka. *The Subject of The Law*. In: ŽIŽEK, Slavoj (org). *Cogito and The Unconscious*. Durham/London, Duke University Press, p. 41-73, 1998.



Recebido em: 12/05/2021

Aprovado em: 14/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## OS DESDOBRAMENTOS DO ENSINO DE LACAN NA FILOSOFIA POLÍTICA DE SLAVOJ ŽIŽEK

### THE RAMIFICATIONS OF LACAN'S TEACHING IN SLAVOJ ŽIŽEK'S POLITICAL PHILOSOPHY

Pedro Henrique Marques Silva Mauad<sup>1</sup>  
([psmauad@gmail.com](mailto:psmauad@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo pretende demonstrar as implicações políticas que Slavoj Žižek tira da intersecção entre a filosofia de Hegel e a psicanálise de Lacan. Trata-se de entender como, através da leitura que Žižek faz de Hegel com Lacan, torna-se possível pensar em uma filosofia política de esquerda radical e também os contornos de uma clínica capaz de ir além das atualidades do poder. Em suma, trata-se de pensar de uma perspectiva política emancipatória como a psicanálise de Lacan conjuntamente à filosofia de Hegel, tal como proposto por Žižek, nos fornecem as condições de visualização de um novo *Significante-Mestre* capaz de superar a ordem capitalista vigente.

**Palavras-Chave:** Psicanálise. Filosofia política. Significante-Mestre. Hegel. Lacan.

**Abstract:** This article aims to demonstrate the political implications that Slavoj Žižek draws from the intersection between Hegel's philosophy and Lacan's psychoanalysis. It is about understanding how, through Žižek's reading of Hegel with Lacan, it becomes possible to think of a radical left political philosophy and also the outlines of a clinic capable of going beyond the actualities of power. In short, it is a matter of thinking from an emancipatory political perspective as Lacan's psychoanalysis together with Hegel's philosophy, as proposed by Žižek, provide us with the conditions for visualizing a new Master Signifier capable of overcoming the current capitalist order.

**Keywords:** Psychoanalysis. Political philosophy. Master Signifier. Hegel. Lacan.

\*\*\*\*\*

Slavoj Žižek nasceu em 1949 na cidade de Liubliana, capital da Eslovênia. O fato de ainda estar em plena atividade intelectual e de sua produção teórica além de vasta ser bastante veloz e prolífera, dificulta um enquadramento do autor a partir da totalidade de sua obra, se é que faz sentido falarmos em termos de uma totalidade que poderia ser separada de suas partes ao tratarmos da filosofia de Žižek; quer dizer, talvez fosse o caso de encararmos as partes como

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1219958778669383>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0717-564X>.

manifestações da própria totalidade. Sendo assim, iremos privilegiar, aqui, as implicações políticas que Žižek tira da intersecção entre a filosofia de Hegel e a psicanálise de Lacan.

Žižek se propõe a ler Hegel nos “termos da problemática lacaniana da falta no Outro” (ŽIŽEK, 2017, p. 34), isto é, do que ele considera ser o *vazio traumático contra o qual se articula o processo de significação*. Assim, ele iguala o *Saber Absoluto* no sistema hegeliano com o momento final do processo analítico, *a experiência da falta no Outro, a liquidação da transferência*, o fim da análise. À sua maneira, então, Lacan nos forneceria, segundo Žižek, a verdade da filosofia de Hegel, *aquilo que é nele mais do que ele mesmo*. Mas isso só é possível porque o psicanalista francês *é fundamentalmente hegeliano, mas sem saber*. Para Žižek, o hegelianismo de Lacan não deve ser encontrado onde se espera, nas suas referências explícitas a Hegel, principalmente nos trabalhos daquele que é considerado, segundo a divisão proposta por Jacques-Alain Miller, o ‘primeiro Lacan’. Diferentemente, o hegelianismo de Lacan está na última fase de seus ensinamentos, a saber, “na lógica do não-todo, na ênfase colocada no Real e na falta no Outro” (ŽIŽEK, 2017, p. 35).

É do esforço de relacionar de forma original esses dois autores, até certo ponto distantes e à primeira vista inconciliáveis, que Žižek escreveu, por exemplo, *Menos que nada: Hegel e a sombra do Materialismo Dialético*<sup>2</sup>. Ao final do livro encontramos um texto intitulado *A suspensão política do ético*, no qual Žižek nos convoca a deslocarmos a questão uma vez colocada por Lacan de *qual ética condiz com a psicanálise*, para a pergunta: *Qual política condiz com a psicanálise?* (2013, p. 597) Partiremos dessa indagação, portanto, para pensarmos que tipo de desdobramento do ensino de Lacan realiza Žižek e que tipo de transformação política a psicanálise de Lacan pode oferecer, por mais que sua posição [de Lacan], segundo Žižek, fosse semelhante a de Freud no que diz respeito à política, a saber, de que a psicanálise nada tem a oferecer para a ação política.

## 1 HEGEL COM LACAN

Para Žižek, a maior realização da psicanálise é atingir os “contornos de uma ‘negatividade’, uma força perturbadora, que põe uma ameaça a cada elo coletivo estável” (ŽIŽEK, 2013, p. 597). Desse modo, a psicanálise nos colocaria diante do nível zero da política, uma *condição pré-política de possibilidade da política*. Esse é o nível, nas palavras do autor,

<sup>2</sup> Mas também poderíamos citar outros livros de igual importância, como por exemplo, *O Sujeito Incômodo: o centro ausente da ontologia política* e *A visão em paralaxe*, entre tantos outros.

em que “nada tem lugar, exceto o próprio lugar, enquanto a política propriamente dita intervém nesse lugar com um novo *Significante-Mestre*, impondo fidelidade, dando-nos legitimidade para ‘forçar’ na realidade o projeto sustentado por esse Significante-Mestre” (ŽIŽEK, 2013, p. 597). Ou seja, se a psicanálise lacaniana não nos fornece um programa positivo para a ação política, é porque ela atua nas condições de possibilidade de toda a política. Ao abrir uma lacuna no campo positivo da política através da negatividade, o ensino de Lacan cria novos sentidos para a intervenção política saturar essa lacuna com a introdução de um novo *Significante-Mestre*.

Vejam os como o filósofo esloveno explica a relação que há entre a política e o *Significante-Mestre*. Para ele, a política só é possível porque a sociedade é clivada em seu interior pela impossibilidade de existir plenamente, isto é, a sociedade não tem uma unidade que a legitima enquanto tal, não há um elo de ligação orgânico entre seus membros; o que quer dizer que a sociedade *em si* não existe. Daí que seja necessário a produção de significantes que artificialmente possibilitem a existência do que compreendemos por sociedade. No entanto, tais significantes são vazios, não trazem consigo nenhum conteúdo para além daquele que existe na sua própria superfície. O que difere tais significantes, na política, é a capacidade de cada um de se tornar hegemônico. Žižek diz, “uma vez que ‘a sociedade não existe’, a unidade definitiva só pode ser simbolizada na forma de um significante hegemônico por um conteúdo particular – a batalha por esse conteúdo é a batalha política.” (2009, p. 195). A política, desse modo, é *a luta pelo conteúdo do significante vazio que representa a impossibilidade da Sociedade*. E o conteúdo do significante, por sua vez, é político, uma vez que não há política fora da ordem do significante. Nas palavras de Žižek, “o espaço da política é a lacuna entre a série de significantes ‘comuns’ (S<sup>2</sup>) e o Significante-Mestre (S<sup>1</sup>)” (2009, p. 195).

Com isso temos um primeiro exemplo de como o pensamento de Žižek é marcado pela filosofia de Hegel e pela psicanálise de Lacan; e mais: como o pensamento de ambos os autores guarda uma proximidade que é explicitada na filosofia de Žižek. O Significante-Mestre, termo lacaniano do qual Žižek se apropria, pode ser equiparado àquilo que Hegel denomina Conceito: a unidade racional da coisa na Ideia, isto é, sua Verdade ou efetividade. Por trás de tais termos, o que está em jogo para Žižek é a ordem simbólica enquanto realidade da coisa. A palavra não reflete ou representa a coisa, ela é a própria coisa. A coisa é internalizada e suprimida (*aufgehoben*) em seu conceito existente na forma de palavra. Segundo o autor,

a coisa está mais presente em seu símbolo do que em sua realidade imediata. A unidade da coisa, o traço que faz da coisa a coisa, é descentrado em relação



à realidade da própria coisa: a coisa tem de morrer em sua realidade para chegar, atravessando seu símbolo, à unidade conceitual (ŽIŽEK, 2017, pp. 40-41).

Basta lembrarmos do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a *certeza sensível*, para percebermos a dialética presente nessa problemática: o sensível, ou seja, a coisa, aquilo que é visado, não é atingido pela consciência, é somente *pelo* universal da linguagem que falamos da coisa. Para além disso que dizemos não há nada, *apenas o não inteligível, o puramente visado*. A coisa, portanto, é uma *multiplicidade* que não deve ser confundida com uma positividade exterior em si; muito mais, mas também muito menos, ela só é enquanto relação dialética com a consciência sempre-já mediada pela universalidade da linguagem. “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visado’”, diz Hegel (HEGEL, 2002, p. 92). Também podemos pensar na passagem da natureza ao espírito, do singular ao universal, na *Enciclopédia*. A morte da natureza, isto é, do corpo material, representa sua supressão e superação (*aufhebung*) no emergir do gênero<sup>3</sup>, que suprime o singular e é posto como universal. A morte da natureza é a negação do natural, da singularidade imediata, e com isso a natureza passa para sua verdade, ela efetiva seu conceito ao tornar-se ideia

O fim [alvo] da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca do imediato, sensível, queimar-se como fênix para emergir desta exterioridade rejuvenescida como espírito. A natureza tornou-se para si algo outro, para de novo se reconhecer como ideia e reconciliar-se consigo (HEGEL, 2016, p. 556).

Para compreendermos melhor tudo isso, vamos avançar um pouco mais. Passemos para um segundo ponto de intersecção entre o pensamento do psicanalista francês e o do filósofo alemão na filosofia do esloveno: o *tempo lógico*, para Lacan, e a *negação da negação*, para

<sup>3</sup> “É o outro lado, a morte, o suprassumir do singular e, com isto, o emergir do gênero, do espírito; pois a negação do natural, isto é, da singularidade imediata, é isto: que o universal, o gênero é posto, e, sem dúvida, em forma de gênero. Na individualidade este movimento dos dois é o decurso, que se suprassume, e cujo resultado é a consciência, a unidade, que em si e para si mesma é unidade de ambos como Si, não só como o gênero no conceito interno do singular. A ideia existe com isto no sujeito independente, para o qual, como órgão do conceito, tudo é ideal e fluido; isto é, ele pensa, faz tudo espacial e temporal ser o seu, tem assim nele a universalidade, isto é, tem-se a si mesmo” (HEGEL, 2016, p. 555). Também podemos lembrar aqui de uma famosa passagem da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel diz: “não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto. Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo - como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser” (HEGEL, 2002, p. 41).

Hegel. Nesse ponto, temos o momento crucial do processo dialético, em que ocorre retroativamente a reversão da antítese na síntese. Vamos ver, primeiramente, como isso acontece em Hegel.

Ao realizar a negação da negação, a consciência, na certeza sensível, alcança o objeto, que num primeiro momento era imediato, mas agora enquanto ‘algo em si refletido’, isto é, o objeto aparece enquanto totalidade de diferentes momentos. O ‘isto’, aquilo que é visado, enquanto certeza imediata e sensível, é negado pela mediação do Eu e da universalidade da linguagem. A coisa é suprimida e superada (*aufgehoben*) na linguagem. Essa negação da imediatez sensível é, por sua vez, também negada (negação da negação), e temos, assim, uma negação determinada. Momento em que a coisa aparece em sua imediatez como verdade, mas agora enquanto totalidade de uma relação universalizada, enquanto movimento que contém em si momentos diversos. Isso quer dizer que muito além de ser um processo linear de estágios da consciência, como se a coisa e a mediação do eu e da linguagem existissem em si mesmos apartados dessa relação dialética, é um movimento que tem sua verdade em uma simultaneidade retroativa. Não há uma relação de causa e efeito entre a palavra e a coisa, o que a negação da negação hegeliana nos mostra é que, para a consciência, a coisa só é coisa enquanto palavra, e a palavra só é palavra na medida em que exprime a imediatez de uma relação universalizada. Negar determinadamente não é agir posteriormente a uma espécie de contato entre a palavra e a coisa, mas sim retroativamente revelar o processo enquanto interdependência de seus momentos. Nas palavras de Žižek,

a reconciliação própria da síntese não é uma ultrapassagem ou suspensão (ainda que dialética) da cisão em algum plano superior, mas sim uma reversão retroativa, que significa que nunca houve cisão alguma - a síntese anula retroativamente essa cisão (ŽIŽEK, 2013, p. 55)<sup>4</sup>.

É ultrapassada, desse modo, a concepção materialista de que o pensar seria resultado da matéria e que, por isso, a ela seria subordinado. Hegel explica como

A causa é suprimida e superada no efeito, o meio no fim realizado, assim aquilo de que o pensar deve ser o resultado está, antes, suprimido e superado no pensar; e que o espírito, enquanto tal, não é produzido por um Outro, mas

<sup>4</sup> Slavoj Žižek tem uma interessante interpretação sobre a retroatividade em Hegel: “a principal implicação filosófica da retroatividade hegeliana é que ela solapa o reino do princípio da razão suficiente: esse princípio só é válido na condição de causalidade linear, quando a soma das causas passadas determina um evento futuro – retroatividade significa que o conjunto de razões (passadas, dadas) nunca é completo e ‘suficiente’, posto que as razões passadas são retroativamente ativadas pelo que é, dentro da ordem linear, seu efeito” (Žižek, 2013, p. 54).

se faz passar a si mesmo de seu ser-em-si ao ser-para-si - de seu conceito à efetividade - e faz daquilo, deve ser posto, algo posto por ele (HEGEL, 2011, p. 48).

Não há passagem de uma coisa à outra e não há predominância da causa em relação àquilo que dela decorre: a causa só se realiza quando já se suprimiu em seu efeito, não há causa alguma enquanto o efeito não a supera ao se efetivar. Até que exista algum efeito, a causa não é causa de nada; o efeito é que porta as condições de uma causa ser determinada. Sendo assim, em consonância com Hegel, poderíamos dizer que a matéria só se realiza enquanto matéria quando é suprimida e superada pelo pensamento, isto é, a matéria só existe na medida em que é pensada, em que alcança seu conceito.

Não é por acaso que Žižek vai identificar na negação da negação hegeliana aquilo que Lacan conceituou como ‘tempo lógico’. Lembremos, rapidamente, como Lacan conclui seu texto *O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada*<sup>5</sup>. Ele sintetiza o movimento que, em suas palavras, *fornece a forma lógica de toda assimilação humana*, da seguinte maneira:

1. Um homem sabe o que não é um homem;
2. Os homens se reconhecem entre si como sendo homens;
3. Eu afirmo ser homem, por medo de ser convencido pelos homens de não ser homem.

Isso nos mostra que, um homem só sabe o que *não é* um homem ao afirmar ser um por medo de ser convencido pelos outros de que não é. Ser homem, portanto, é uma certeza antecipada de um processo de reconhecimento. A verdade do sofisma que Lacan expõe nesse texto aparece quando ela se antecipa ao erro e avança sozinha no ato que gera sua certeza – a si mesma enquanto verdade –, isto é, o próprio antecipar-se em se afirmar como um homem por medo de não o ser (errar) que o permite saber tanto que ele é, como saber que os outros homens também o são: *ocorre uma referência de um eu aos outros como tais, como sendo outro uns para os outros*. O tempo lógico, desse modo, antes de seguir uma cronologia, se consoma retroativamente ao colocar os seus próprios pressupostos. A síntese (negação da negação), longe de representar, no sentido cronológico, o momento final de um movimento dialético, é a totalidade de uma relação que põe retroativamente aquilo que a antecede ao se antecipar. Nas palavras de Žižek, “ao avançar, ainda não estávamos lá, mas, de repente, já estávamos lá o

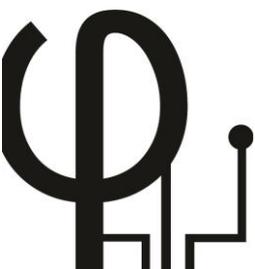
<sup>5</sup> LACAN, J. O tempo lógico e a asserção da certeza antecipada. In: LACAN, J. *Escritos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

tempo todo – o ‘cedo demais’ transforma-se de repente em ‘tarde demais’, sem que possamos detectar o momento da transformação” (ŽIŽEK, 2002, p. 42).

Por fim, antes de tratarmos das consequências políticas que Žižek tira da intersecção entre Hegel e Lacan, convém mencionarmos a importância metodológica do conceito de *paralaxe* para sua filosofia. Podemos dizer que a paralaxe é o ato de seu pensamento, pois quando confrontado com uma antinomia, Žižek renuncia a todas as tentativas de reduzir um aspecto a outro. Ele afirma a antinomia como irreduzível e concebe a crítica *não como uma posição determinada em contraste com outra, mas como a própria lacuna irreduzível entre as posições, o interstício puramente estrutural entre elas*. É assim que, por exemplo, devemos ler as saídas que ele oferece para os impasses que tratamos até agora, desde a questão da impossibilidade da sociedade até a negação da negação: ao invés de buscar uma solução para determinado impasse por meio de alguma das posições em conflito, ele afirma a própria tensão como a verdade do impasse. Longe de oferecer uma conciliação que neutraliza ou apazigua o problema, a paralaxe o implode ao deslocar o modo como se enxerga esse problema. Dito de outro modo, a paralaxe pode ser vista como uma mudança de perspectiva que transforma o fracasso em sucesso, o problema em sua própria solução.

## 2 PSICANÁLISE E POLÍTICA

Com tudo o que vimos até aqui, podemos compreender melhor porque, por exemplo, para Žižek, a relação entre psicanálise e política é a de uma cisão paralática, de um encontro perdido entre um *ainda não* e um *tarde demais*. A psicanálise, como vimos, abre a lacuna antes do ato, e a política, por sua vez, sutura essa lacuna introduzindo uma nova consistência, ou seja, impondo um novo Significante-Mestre. O ato político de imposição de um novo Significante-Mestre muda a própria estrutura que determina como as coisas funcionam, nas palavras do filósofo, *ela transforma os próprios parâmetros daquilo que é considerado ‘possível’ na constelação existente*. É assim que passamos de um *ainda não* para o *sempre-já*: depois de consumado o ato político, é como se sempre já estivéssemos sob suas determinações, embora isso só ganhe efetividade na medida em que é posto retroativamente. Tal forma é análoga ao tratamento psicanalítico da clínica lacaniana, segundo Žižek, pois ao não se limitar em ser o caminho de uma recordação com vistas à verdade interior recalçada, a psicanálise, e mais



especificamente o *ato analítico*<sup>6</sup> em seu momento crucial, realiza o renascimento simbólico do sujeito, uma recriação *ex nihilo* de uma nova configuração simbólica. Pois como muito bem compreendido por Safatle,

Há de ter isso em mente quando ouvirmos Lacan dizer que: “o ato tem lugar em um dizer e ele modifica o sujeito”, ou ainda “o ato destitui em seu fim o próprio sujeito que ele instaura”. Isso demonstra como o ato analítico é solidário de um dizer que, ao invés de meramente exteriorizar o sujeito, modifica-o em uma paradoxal instauração destituente. Essa posição paradoxal talvez explique por que “o ato se realiza da melhor forma ao fracassar”, o que não significa que todo ato seja um fracasso. Há um tipo de fracasso que é resultado da pressão da produtividade do desejo em direção a novas formas, um pouco como os atos falhos são um fracasso da força de determinação da linguagem ordinária. Pois há de sentir a linguagem atual fracassar, confessar sua impotência e transmutar suas categorias (SAFATLE, 2017, p. 220)<sup>7</sup>.

No entanto, e Žižek não se cansa de insistir nisso, a distinção entre o nível zero da lacuna e seu preenchimento com um novo Significante-Mestre deve ser rejeitada por ser falsa, cito: “o nível zero nunca está ‘aí’, só pode ser vivenciado retroativamente, como a pressuposição de uma nova intervenção política, da imposição de uma nova ordem.” A força política da psicanálise, portanto, não antecede *stricto sensu* a própria política, ela atua justamente no momento retroativo em que ao adentrarmos na dimensão do *sempre-já*, somos capazes de postular um *ainda não*. Muito mais do que simplesmente preparar o terreno para a imposição do Significante-Mestre, a psicanálise afirma *a posteriori* a lacuna - o antagonismo que define a condição humana -, é ela quem nos fornece o reconhecimento da lacuna como verdade e possibilidade do Significante-Mestre. De outro modo, a vinculação política com esse novo Significante-Mestre se daria nos contornos de uma ideologização substancialista desse novo, isto é, perderia de vista a condição radical da política ao desconsiderar a lacuna ou inconsistência de toda ordem social, assim como perderia a dialética própria a retroatividade enquanto constitutiva do sentido dos acontecimentos. Tal como a filosofia de Hegel, a experiência clínica lacaniana, para Žižek, seria *a coruja de Minerva que levanta voo na medida*

<sup>6</sup> Nas palavras de Vladimir Safatle: “Um ato é sempre a irrupção de outro tempo e outro espaço, esta é sua função: permitir que o desejo seja cultivado em outro tempo e em outro espaço, que quebra a hierarquia dos lugares, que dessacraliza as distâncias” (SAFATLE, 2017, p. 220).

<sup>7</sup> Como também Žižek irá insistir: “Devemos rejeitar o senso comum segundo o qual, ao desfazer todas as mistificações e ilusões, a psicanálise nos faz conscientes de tudo o que realmente somos, do que realmente queremos, e assim nos deixa no limiar de uma decisão verdadeiramente livre, que não depende mais do autoengano. [...] Uma vez que estamos cientes da contingência radical de nossos atos, o ato moral em sua oposição ao político torna-se impossível, posto que cada ato envolve uma decisão fundamentada apenas em si mesma, uma decisão que é, como tal e no sentido mais elementar, político” (ŽIŽEK, 2009, p. 219).

*em que o crepúsculo cai sobre os eventos do dia reconstituindo o Sentido de todo o processo.*  
(2013, pp. 65-66)

Mais uma vez, então, precisamos nos desvencilhar de qualquer pensamento cronológico e linear ao refletirmos sobre as relações que existem entre o sujeito e a política. Nos limites de nossa linguagem, podemos dizer que o que ocorre é um processo que se dá de trás pra frente, em que o fim antecede o começo. Segundo o modo como Žižek interpreta a seguinte passagem da *Enciclopédia* de Hegel: “a plena realização do fim infinito é somente suprassumir a ilusão de que o fim não foi ainda realizado” (HEGEL, 2012, p. 347), não realizamos esse fim ao atingi-lo, “mas provando que já o atingimos, mesmo que o caminho para sua realização esteja oculto de nossas vistas” (ŽIŽEK, 2002, p. 42). O fim realiza o seu meio.

Essa posição teórica de Žižek não deixa de ser, ainda, uma resposta e alternativa aos desdobramentos realizados por Jacques-Alain Miller sobre o ensino de Lacan. Miller não só estabelece novos contornos e divisões que passam a ser considerados hegemônicos, como também realiza mudanças no que diz respeito ao modo de tratamento da clínica<sup>8</sup>: a partir dos anos noventa ele irá praticar um jogo de conciliações no interior da chamada ‘clínica do real’ ao realizar a junção da inexistência do Outro com o real. A clínica deveria, então, *adequar-se à duplicidade do sintoma*, ser permeável às mudanças sociais e dirigida pela *constância inercial do real*. Ocorre uma conversão da teoria lacaniana em discurso e práticas sociais. O que, na visão de Nelson Ota, permite que a AMP passe a configurar um “espaço experimental para gestão e desenvolvimento de técnicas e mecanismos de controle social nos exatos termos da atualidade do poder” (OTA, 2011, p. 141). A partir dos anos noventa ele passa a se direcionar para o social e para uma defesa da psicanálise aplicada fora do consultório, em outras palavras, para o desenvolvimento de uma ‘psicanálise aplicada à terapêutica’. Numa época em que o Outro já não mais existe e o laço social deslizou em direção ao objeto, a incitação do gozo incorre em novos sintomas clínicos, “pois a plenitude pulsional veio substituir todos os outros ideais anteriormente calcados nas noções de falta e lei” (OTA, 2011, p. 150). De tal modo que a perversão, na visão de Ota, passa a ser alçada à condição de ‘norma social’ e a ‘depressão de mal paradigmático da civilização’.

<sup>8</sup> Das mudanças ocorridas no nível teórico, ocorrem, também, outras programáticas que são concretizadas com a criação de novas instituições e programas que visam obter “efeitos terapêuticos rápidos”. São elas: a Rede Internacional de Instituições Infantis (RI), Rede de Instituições de Psicanálise Aplicada (Ripa), o Programa Internacional de Pesquisa em Psicanálise Aplicada de Orientação Lacaniana (Pipol) e, sobretudo, os centros de atendimento (Centro Psicanalítico de Consulta e Atendimento – CPCT), que se iniciaram em Paris, mas hoje já se encontram espalhados pelos países com escolas de psicanálise associadas à AMP.

Outra transformação operada por Miller é a de que a análise deveria seguir a ideia de finais cíclicos do tratamento ao invés de um ‘final final’, subtraindo a *força trágica da problematização* freudiana sobre o fim da análise, excluindo a *esfera da ética* vislumbrada por Lacan para o fim do tratamento. Fazendo do tratamento psicanalítico não *mais uma transformação radical da subjetividade, mas um remendo que nem sequer deixa rastros de longo prazo* (ŽIŽEK, 2013, p. 602). Como apontará, criticamente, o próprio Žižek, Miller abandona as implicações políticas da *travessia da fantasia*, que estaria presente no que ele considera ser o primeiro ensino de Lacan, para afirmar o real do gozo como *a única coisa verdadeira*. Daí ele defender um “tipo particular de hedonismo chamado liberalismo do gozo (*jouissance*)” (ŽIŽEK, 2013, p. 604), no qual o psicanalista, politicamente, *não pode propor projetos, só pode zombar dos projetos dos outros*<sup>9</sup>.

A interpretação milleriana do último ensino de Lacan, desse modo, ao ressaltar o Real em detrimento do simbólico, acaba por atribuir ao Real, e conseqüentemente também ao gozo, uma existência em si, como se ele existisse independentemente dos processos de simbolização. Porém, o gozo, nas palavras de Žižek, “não existe em si mesmo, simplesmente persiste como um resto ou produto do processo simbólico, de seus antagonismos e inconsistências imanentes.” (2013, p. 605). E o Real, por sua vez, só é discernível através dessas inconsistências da simbolização. Por isso que a abordagem liberal e cínica de Miller falha em não considerar a eficácia da tessitura simbólica, isto é, cito, “o modo como podemos intervir no Real por meio do simbólico” (ŽIŽEK, 2013, p. 602). De modo que uma clínica que tem em vista transformações radicais, de acordo com Žižek, só é possível através do horizonte de engajamento político de uma esquerda radical, que imponha como Significante-Mestre uma nova ordem comunista capaz de revolucionar as coordenadas atualmente existentes; sem perder de vista, porém, a irredutibilidade da lacuna social, de seu antagonismo imanente, possibilitando, assim, a abertura do campo social para idiossincrasias realmente autênticas. Como aquela *Utopia de desajustados e esquisitos* que Fredric Jameson menciona em seu livro *As sementes do tempo* e Žižek recupera, uma Utopia em que os seres humanos *desabrocham em neuróticos, compulsivos, obsessivos, paranoicos e esquizofrênicos, todos aqueles que nossa sociedade considera doentes, mas que, em um mundo de verdadeira liberdade, podem construir*

<sup>9</sup> Nas palavras do próprio Miller, o psicanalista “não propõe projetos, não pode propô-los, só pode zombar dos projetos dos outros, o que limita o escopo de suas declarações. O ironista não tem um grande esquema, ele espera que o outro fale e depois provoca sua queda o mais rapidamente possível. [...] Digamos que essa é a sabedoria política, nada mais” (MILLER, p. 109-10).

*a flora e a fauna da própria natureza humana*<sup>10</sup> (2013, p. 604). A verdadeira ilusão, tanto no nível clínico da psicanálise quanto na esfera da política, é não considerar os semblantes simbólicos como reais e, dessa forma, substancializar o Real, “tomar o Real como substancial em si e reduzir o simbólico a uma mera tessitura de semblantes” (ZIZEK, 2013, p. 605). O posicionamento cínico e não engajado dos *liberais*, assim, é que se equivoca ao não considerar a eficácia da tessitura simbólica, o modo como ela afeta o Real e nos dá as condições de intervir nesse Real.

### 3 CONCLUSÃO

O comunismo a ser reivindicado por um engajamento de esquerda radical, portanto, tal como Žižek o conceitua, não seria uma *socialização nivelada por baixo, que restringe as idiossincrasias individuais*, e muito menos, tal como no capitalismo, iria impor *modos padronizados de gozo como condição da mercadorização e do consumo de massa*, mas sim uma capacidade de intervenção e reestruturação no *deserto capitalista do Real* que criaria *espaço para um livre desenvolvimento*. Ao custo de se saber que os mecanismos de repressão não são apenas mecanismos que reprimem, isto é, os próprios mecanismos contra os quais se luta tornam-se investidos libidinalmente por aqueles que lutam, e por isso uma estratégia política emancipatória já não pode mais se pautar por uma resistência imaculada e marginal contra “o poder”, mas sim em pensar em modalidades e formas de ruptura através da saturação do Significante-Mestre da ordem capitalista por um novo Significante-Mestre que seja emancipatório e radical, em suma, comunista<sup>11</sup>. Mas tudo isso só será possível, segundo Žižek, se encararmos seriamente as questões que se colocam frente a esses problemas, ou melhor, nos esforçarmos por formular essas questões, pois a resposta já temos, e nesse sentido nossa

<sup>10</sup> Žižek ainda diz: “é óbvio que Miller critica a padronização do gozo demandada pelo mercado para vender mercadorias, mas sua objeção permanece no nível da crítica cultural padrão; além do mais, ele ignora as condições sócio-simbólicas para o bom desenvolvimento dessas idiossincrasias”.

<sup>11</sup> Nas palavras de Žižek: “o ato político (intervenção) propriamente dito não é apenas aquilo que funciona bem no interior da estrutura das relações existente, mas o que muda a própria estrutura que determina como as coisas funcionam. [...] Também podemos dizer isso nos termos da conhecida definição de política como ‘a arte do possível’: a política autêntica é justamente o oposto, isto é, a arte do impossível - ela transforma os próprios parâmetros daquilo que é considerado ‘possível’ na constelação existente” (ZIZEK, 2009, p. 220). Na mesma chave também podemos pensar a clínica: “o tratamento psicanalítico, em seu aspecto mais fundamental, não é o caminho da recordação, do retorno à verdade interior recalçada, de seu vir à luz; seu momento crucial, o da ‘travessia da fantasia’, designa antes o renascimento (simbólico) do sujeito, sua (re)criação *ex nihilo*, um salto pelo ‘ponto zero’ da pulsão de morte para uma configuração simbólica inteiramente nova de seu ser” (ŽIŽEK, 2009, p. 234).

situação, conforme o esloveno, é semelhante a uma análise em que o paciente já sabe a resposta para seus problemas (seus sintomas são essas respostas), mas ainda não sabe a quais questões ela responde (2013, p. 644). Tal como em uma análise, então, trata-se de encontrarmos as questões que nossos problemas já são a resposta e, assim, trazer à tona o que precisa ser transformado e como precisa ser transformado. Inclusive, percebermos que por mais que o horizonte comunista seja habitado por uma miríade de rebeliões igualitárias fracassadas, de “causas perdidas”, segundo G. K. Chesterton – que Žižek cita na conclusão do texto que encerra *Menos que nada* – “as causas perdidas são exatamente aquelas que poderiam ter salvado o mundo” (ŽIŽEK, 2013, p. 646), e que retroativamente nossa ação no presente histórico é capaz de reivindicá-las como a necessidade de uma sociedade que tem como seu verdadeiro fracasso a ordem que hoje aparenta ser a vitoriosa.



## REFERÊNCIAS

- HEGEL, F. W. Georg. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Filosofia do Espírito*. Editora Loyola. São Paulo, 2011.
- HEGEL, F. W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Filosofia da Natureza*. Editora Loyola. São Paulo, 2016.
- HEGEL, F. W. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas 1830. A Ciência da Lógica*. Editora Loyola. São Paulo, 2012.
- HEGEL, F. W. *Fenomenologia do Espírito*. Editora Vozes. São Paulo, 2016.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Editora Perspectiva. São Paulo, 2006.
- MILLER, Jacques-Alain. La psychanalyse, la cité, les communautés. In: *La Cause freudienne*, 2008/1 (Nº 68), pp. 105-119.
- OTA, Nilton. *O social e suas vicissitudes na psicanálise lacaniana*. In: *Tempo Social*, revista de sociologia da USP, v. 23, n. 1.
- SAFATLE, Vladimir. Lacan, revolução e liquidação da transferência: a destituição subjetiva como protocolo de emancipação política. In: *Revista Estudos Avançados*, v. 31, n. 91 (2017).
- ŽIŽEK, Slavoj. *Interrogando o Real*. Autêntica Editora. São Paulo, 2017.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Editora Boitempo. São Paulo, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Editora Boitempo. São Paulo, 2009.



Recebido em: 13/05/2021  
Aprovado em: 19/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

## OUTRO OBJETO PARA OUTRO SUJEITO

a contribuição lacaniana à revolução freudiana a partir da noção de objeto

## ANOTHER OBJECT FOR ANOTHER SUBJECT

the lacanian contribution to the freudian revolution from the concept of object

Izabela Loner Santana<sup>1</sup>  
([izabelalonersantana@gmail.com](mailto:izabelalonersantana@gmail.com))

**Resumo:** Dada a descoberta do inconsciente pela psicanálise, que fere o sujeito filosófico tradicional moderno, este artigo questiona: o que se passa com a noção de objeto, até então compreendida principalmente como objeto posto em frente ao sujeito? Se Freud funda a psicanálise com o postulado do sujeito dividido do inconsciente, pretende-se aqui acompanhar como Lacan sustenta tal revolução a partir de uma crítica ao objeto, a partir de uma outra base epistemológica à altura da descoberta e do campo psicanalítico.

**Palavras-chave:** Sujeito. Objeto. Psicanálise. Freud. Lacan.

**Abstract:** Given the discovery of the unconscious by psychoanalysis, which wounds the traditional modern philosophical subject, this article questions: what happens with the idea of object, until then understood mainly as object placed in front of the subject? If Freud founded psychoanalysis with the postulate of the divided subject of the unconscious, it is intended here to follow how Lacan sustains such a revolution from a critique of the object, from another epistemological measuring up to the discovery and field of psychoanalysis.

**Keywords:** Subject. Object. Psychoanalysis. Freud. Lacan.

*“[...] [A revolução freudiana] não se explica pela mera experiência, já caduca, do fato de ter de tratar fulano ou sicrano. Ele [Freud] é realmente correlativo de uma revolução que se estabelece no conjunto do campo daquilo que o homem pode pensar de si próprio ou de sua experiência, no conjunto do campo da filosofia — já que temos de chamá-lo pelo seu nome.”*  
(LACAN, 1985 [1954-1955], p. 282)<sup>2</sup>

1

O filósofo Louis Althusser, em seu texto intitulado “Freud e Lacan” de 1964, afirma que durante o século XIX houve alguns nascimentos inesperados no seio das ciências humanas,

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do ABC (PPGFIL-UFABC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9830294071006375>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0973-8365>.

<sup>2</sup> Nas referências e citações de Freud e Lacan serão adicionados os anos originais dos textos e/ou aulas entre colchetes logo após o ano da edição utilizada, de maneira que a leitora se localize nos momentos da obra freudiana e do ensino lacaniano.

dentre eles o nascimento da psicanálise, a partir da assim chamada “descoberta freudiana”<sup>3</sup>. Inesperado pois, embora tenha nascido na Viena vitoriana, instalou uma peste no universo dos valores culturais burgueses e em suas representações científico-teóricas (ALTHUSSER, 1985, p. 51).

Nascimento de uma ciência, pois Freud não descobriu apenas um novo objeto<sup>4</sup> ou novos fenômenos a serem estudados pelas ciências já existentes ou em consolidação (sociologia, psicologia, economia política, filosofia, entre outras), mas criou uma nova forma de conhecer algo que já dava indícios de sua existência e efeitos, a saber, o inconsciente. Uma forma de conhecer específica, dado que lidava com um objeto de investigação de natureza singular que é, como afirma Althusser, um objeto fora do pensamento consciente, o qual era tomado como evidente e pressuposto, tanto na construção e desenvolvimento das ciências quanto de seus objetos de investigação (ALTHUSSER, 1985, p. 76).

A descoberta freudiana do inconsciente e da teoria que o circunda (desde a metapsicologia até a prática-técnica, passando pelo método de investigação) se mostra inesperada e crítica por ser, como denominou Freud no texto “Uma dificuldade da psicanálise”, de 1917, uma das feridas narcísicas da civilização moderna ocidental, uma afronta ao amor-próprio da humanidade empreendida pela pesquisa científica. Nesse sentido, para Freud, a psicanálise, junto do descentramento do planeta Terra evidenciado por Copérnico e da evolução das espécies de Darwin, desmente a ilusão narcísica de que o ser humano é o soberano de si mesmo.

As perturbações, o sofrimento, os impulsos e desejos desconhecidos, em geral, as situações nas quais “o eu se sente mal” e se “depara com limites de seu poder em sua própria casa”, até então conferidas a demônios, espíritos ou patologias, é explicitado, a partir da

---

<sup>3</sup> Como ficará mais claro com o seguir do texto, a descoberta freudiana, para Althusser, refere-se tanto à descoberta do inconsciente quanto à descoberta de uma ciência passível de lidar com ele (cf. ALTHUSSER, 1985, p. 76). Em ambos os casos — de um objeto para uma ciência ou da ciência mesma —, porém, pode-se considerar qual o estatuto de uma descoberta: descobrir o inconsciente é descobrir algo que existe efetivamente, que existe na ‘realidade’, ou é uma instância criada e postulada para fazer funcionar uma ciência, para dar conta de alguns fenômenos? O mesmo para a ciência psicanalítica: não foi ela mais criada e inventada (científica e rigorosamente) do que descoberta por Freud? Aqui segue-se o vocabulário comum de descoberta para acompanhar a argumentação althusseriana, mas, por uma opção epistemológica quanto a essas questões, indica-se, nesta nota, a possibilidade de que Freud tenha realizado mais uma invenção do que uma descoberta, assim como Lacan *inventou* o objeto *a*.

<sup>4</sup> Utilizando do vocabulário de Althusser, tratar-se-á aqui, primeiramente, de objeto como objeto de uma ciência, o que ela investiga. Em um segundo momento, o termo “objeto” remontará ao conceito de objeto derivado, principalmente, do *Gegenstand* da filosofia alemã, o objeto posto ao sujeito em sua experiência.

psicanálise, como constituinte do próprio sujeito humano<sup>5</sup>, como advindos não da consciência ou do exercício da razão, mas como efeitos do inconsciente (FREUD, 2010b [1917], p. 184).

O sujeito que se confundia com o “eu” e que se predicava como autônomo, sendo autor de seus próprios atos e vontades, independente em suas causas e motivações, racional quanto a seus desígnios, ciente dos processos de sua “mente” e de seus pensamentos — em outras palavras, o que se reconhece como o sujeito das filosofias modernas, do conhecimento e da razão —, descobre que “uma parte de sua própria psique furtou-se ao seu conhecimento e ao domínio de sua vontade” e que o “eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010b [1917], p. 184), mas sim desconhece grande parte dos seus pensamentos e de suas vontades. Nas palavras lacanianas:

O homem contemporâneo cultiva uma certa ideia de si próprio que se situa num nível meio ingênuo, meio elaborado. A crença de que ele tem de ser constituído assim e assado participa de um certo *medium* de noções difusas, culturalmente admitidas. Ele pode imaginar que ela é oriunda de uma propensão natural, quando, no entanto, no atual estado da civilização ela lhe é ensinada, de fato, por todos os lados. Minha tese é a de que a técnica de Freud, em sua origem, transcende esta ilusão que, concretamente, exerce uma ação sobre a subjetividade dos indivíduos. (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 10)

Um sujeito ilusório que é construído, ensinado e naturalizado, embora situado historicamente, em detrimento de uma nova concepção de sujeito vinda dos esforços freudianos, que exige uma nova ciência, pois é irreduzível ao aparato conceitual e científico existente até então. Ainda mais se for lembrado que a psicanálise não se restringe à teoria, mas que também elabora uma clínica que lida com o inconsciente e suas formações e efeitos. Inclusive, como diz Freud, ainda no texto de 1917, “[a] psicologia, tal como é ensinada entre nós, dá respostas muito pouco satisfatórias, quando questionada acerca dos problemas da vida psíquica” (FREUD, 2010b [1917], p. 180).

Uma nova ciência que não surge alheia ou fora do campo científico até então dado, mas que se faz no diálogo ambíguo com as demais ciências e disciplinas. Assim, se por um lado, como afirma Althusser, “uma ciência só se torna tal pelo recurso a outras ciências e pelo desvio por outras ciências” (ALTHUSSER, 1985, p. 63), por outro, a psicanálise, ao emergir, fere o

<sup>5</sup> Interessante apontar que Freud não falou de um sujeito da psicanálise com um estatuto de conceito como fez Lacan. Assim, neste artigo, hesitando recair no uso do termo indivíduo, falar-se-á de sujeito humano, para indicar a diferença em relação ao sujeito laciano do inconsciente e da psicanálise. Este, por sua vez, ainda deve ser diferenciado do sujeito da tão tematizada relação sujeito-objeto, do qual Lacan buscará se distanciar, reafirmando o sujeito do inconsciente e da psicanálise e um novo estatuto de objeto. Em cada trecho serão indicadas formas de identificar e diferenciar essas três ocorrências.



meio científico do qual se utiliza para nascer, desmentindo as ilusões que davam a este meio consistência ao contestar sua compreensão de sujeito (ALTHUSSER, 1985, p. 83).

Somente com essa ambiguidade em vista, o nascimento da psicanálise pode ser denominado “inesperado”, como o de uma criança de nascimento ofensivo e perigoso, pois nasce utilizando-se de um meio no qual ela era improvável, denunciando-o em sua emergência. Nasce como sintoma deste meio, i.e., como aquele elemento particular que desmentiria o universal do qual participa, o indício de falha num todo até então aparentemente funcional (cf. ŽIŽEK, 1991, p. 139).

Pensando, primeiramente, em um dos lados desta ambiguidade, a psicanálise só foi possível porque se utilizou, em sua emergência, das demais ciências de sua época e território, i.e., o meio médico e intelectual vitoriano. Segundo Freud, não concorrendo ou excluindo-se da visão de mundo [*Weltanschauung*] da ciência moderna, mas participando e sendo possível somente a partir dela (FREUD, 2010a [1933], p. 322).

Freud funda sua ciência, neste contexto, sem qualquer pai ou tradição, a partir da experiência de sua prática clínica diária<sup>6</sup>, mas quando se deparou com a necessidade de fundamentação teórica deste achado e desta clínica, teve de mobilizar conceitos importados de outras ciências, obrigando-se a ser “seu próprio pai” e construindo, como um artesão, “o espaço teórico em que pudesse situar sua descoberta”, tecendo “com fios emprestados aqui e ali, por adivinhação, uma grande rede com a qual capturaria, nas profundezas da experiência cega, o peixe abundante do inconsciente” (ALTHUSSER, 1985, p. 52).

Um nascimento sem pai por de trás ou para além de Freud e sem qualquer herança a não ser essa herança desviada e importada às bricolagens das demais ciências, dentre as quais encontra-se “um lote de conceitos filosóficos” — tais como os conceitos de consciência, pré-consciente e inconsciente, as comparações entre noções de sua ciência e das mais diversas filosofias ocidentais<sup>7</sup> e até noções como a de objeto (que acompanhamos em detalhe com o

<sup>6</sup> Se tomarmos isso como pressuposto talvez possamos falar, como muito se argumenta, de uma mãe para a psicanálise, ou talvez de um harém histórico. Como diz Soler: “Freud não teria inventado a psicanálise sem a amável colaboração das histéricas. Dentre essas pacientes mestras, uma conserva lugar à parte. É Anna O., a primeira. Primeiro caso relatado nos *Estudos sobre a histeria*, que Sigmund Freud e Josef Breuer publicaram em 1895, ela demonstrou pela primeira vez que o sintoma histérico reagia à fala. “Talking cure”, dizia a seu médico deslumbrado. [...] O mais importante em Anna O. não são seus sintomas, pois estes eram os sintomas clássicos das histéricas da época. É que, em matéria de Annas, havia pelo menos duas. Havia Anna, a enferma, triste e angustiada, mas normal e havia também a Outra, a sonâmbula, em estado de ausência auto-hipnótica, louca, má e alucinada. A clivagem era espetacular. [...] quando Anna, a sonâmbula, falava, do fundo de suas ausências hipnóticas, a outra Anna, a do estado de vigília, curava-se de seus sintomas.” (SOLER, 2005, p. 5) Filiação que, de qualquer forma, não desmente a solidão teórica freudiana: Anna O. e as histéricas fizeram emergir o fenômeno, fizeram seus sintomas saltarem aos olhos freudianos, mas e a teoria, de onde veio?

<sup>7</sup> Desde o imperativo categórico kantiano para falar do tabu em “Totem e tabu”, de 1913, até a vontade schopenhaueriana para falar das pulsões e da importância dos impulsos sexuais no texto supracitado de 1917,

seguir do texto). Herança que, mesmo desviada, tem seus efeitos, pois a ciência freudiana, ao produzir seus conceitos a partir dos conceitos emprestados, é determinada, como elas, pelo “horizonte dos mundos ideológicos nos quais se banhavam tais conceitos” (ALTHUSSER, 1985, p. 53), o que remonta à ambiguidade já citada.

O resultado disso é um corpo teórico-conceitual que, embora riquíssimo, potente e (como veremos) subversivo, se mostrou, numa primeira elaboração, problemático, ambíguo e contraditório. Nele se apoiam as mais diferentes vertentes teórico-clínicas, da psicologia do ego ao lacanismo, permitindo diversos desencontros e confusões. Equívocos que não só produzem mal-entendidos e dificuldades, mas que são aproveitados em prol de revisionismos, reduções e normatizações da própria teoria.

Nisto reside o segundo ponto da ambiguidade acima posta: a psicanálise emerge e utiliza-se das ciências contemporâneas a ela, mas essa própria emergência é subversiva, perigosa ao seu campo de nascimento.

Como coloca Lacan em seu seminário de 1954-1955 sobre o eu na teoria e na técnica freudianas: “Com Freud faz irrupção uma nova perspectiva que revoluciona o estudo da subjetividade e que mostra justamente que o sujeito não se confunde com o indivíduo.” (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 16) E, “[a] respeito disto a psicanálise tem um valor de revolução copernicana. A relação toda do homem consigo mesmo muda de perspectiva com a descoberta freudiana [...] A ideia de um desenvolvimento individual unilinear, preestabelecido, comportando etapas que vão aparecendo cada qual por sua vez conforme uma tipicidade determinada, é pura e simplesmente o abandono, a escamoteação, a camuflagem, a denegação propriamente falando, e inclusive o recalque, daquilo que a análise trouxe de essencial.” (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 23)

Uma revolução aos moldes da copernicana no registro do que o ser humano pode pensar de si mesmo que incita, por sua vez, uma contrarrevolução, o que, segundo Althusser, é realizado com revisionismos dos conceitos, anexações e reduções a outras disciplinas, normatizações de sua radicalidade e diferença frente às demais.

Que esse revisionismo tenha podido autorizar-se do equívoco de certos conceitos de Freud, que foi obrigado, como todo inventor, a pensar sua descoberta nos conceitos teóricos existentes, constituídos, portanto, para outros fins, também podemos compreendê-lo (o próprio Marx não foi igualmente obrigado a pensar a sua descoberta em certos conceitos hegelianos?). (ALTHUSSER, 1985, p. 48)

---

como até o Eros do “divino Platão” para falar da ampliação do campo da sexualidade operada pela psicanálise em seus “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” de 1905.

Um revisionismo que o autor ainda predica de ideológico, pois diagnostica que é em favor de uma ideologia dominante e da manutenção de um *status quo* específico que se promove a revisão. O que pode parecer estranho em uma discussão até então epistemológica sobre o nascimento e constituição das ciências, mas que logo se aclara, se for lembrado que a ideologia da qual fala Althusser é a burguesa. Algo deveras óbvio, mas que mostra seu valor nesta argumentação se apontado que — desde o jovem Marx, passando por outros escritos althusserianos<sup>8</sup> — o modo de produção e reprodução de tal classe não está desvinculado de suas formas de representação espirituais, filosóficas, morais e jurídicas. Sendo ela a detentora dos meios de produção e das representações hegemônicas, tendo suas próprias formações teóricas, suas representantes na filosofia, na economia política, na ciência política, na psicologia e sociologia, por exemplo. Não por coincidência, as ciências humanas que possibilitaram empréstimos para Freud foram por ele traídas em sua descoberta.

O que a psicanálise freudiana tem de tão perigoso frente a essas teorias dominantes e ideologicamente revisionistas? Em outras palavras, por que se deve neutralizar a psicanálise? “Existe, portanto, em Freud, algo de verdadeiro, de que é preciso apropriar-se, para rever seu sentido, *uma vez que isso que é verdadeiro é perigoso: é preciso revê-lo para neutralizá-lo*”<sup>9</sup> (ALTHUSSER, 1985, p. 78).

A ideologia que imperava no meio científico do qual e contra o qual Freud se erige sustentava-se na concepção de ser humano como sujeito, não do inconsciente enquanto barrado, como colocará mais à frente Lacan partindo de Freud, mas um sujeito de unidade assegurada pela consciência, descrita e exaltada pela filosofia (em sua versão de formação ideológica burguesa). Concepção de ser humano que domina a história, seja ela das ideias ou da vida comum, há séculos e de várias formas, ou será que “[n]ão vale a pena recordar agora que a grande tradição idealista da filosofia burguesa foi *uma filosofia da consciência*, empírica ou transcendental?” (ALTHUSSER, 1985, p. 84).

Uma concepção de ser humano como sujeito individual, em outras palavras, como uma unidade idêntica e identificável por si mesma, una e conhecida, consciente de si, independente

<sup>8</sup> O que pode ser exemplificado com *Os aparelhos ideológicos de estado*, no qual Althusser retoma a metáfora de Marx da relação entre estrutura e superestrutura, entre a base material que determina toda a sociedade e suas formações, suas expressões “espirituais”: os campos do direito, da religião, da moral, da política e, inclusive, o da filosofia (cf. ALTHUSSER, 1991, pp. 25-26).

<sup>9</sup> Este trecho continua com Althusser dizendo que essa “resistência-crítica-revisão” à psicanálise freudiana começa sempre fora de seu campo, em outras disciplinas e ciências, em outros campos da experiência humana que não a científico-teórica, mas os adversários acabam surgindo inclusive dentro da própria teoria. O revisionismo mais severo é aquele que obriga tal ciência a se defender também por dentro dos infiltrados (cf. ALTHUSSER, 1985, pp. 78-79).

e pressuposta por toda psicologia, moral e economia burguesa. Aqui se entrecruzam várias acepções de sujeito: o sujeito do direito, da moral, da religião, da política, todos sob uma mesma identidade e coerência, uma unificação para sempre representar os sujeitos como indivíduos e como estes devem ser para se submeterem a tal ideologia (ALTHUSSER, 1985, p. 85).

Como ilustração dessa constelação unidade-consciência-identidade, Althusser relembra que não é por acaso ou coincidência que toda a tradição filosófica moderna, europeia e burguesa se debruça sobre a consciência e a descreve como faculdade de unificação e de síntese desde cartesianismo, passando pelo empirismo lockeano ou humeano até o transcendental kantiano. O sujeito sempre como primeiramente dado, lugar das únicas certezas, que, além de uno, tem o poder de síntese sobre a diversidade caótica das impressões sensíveis, dos atos morais e religiosos e até das práticas políticas. Se é sempre um e o mesmo, “[t]raduzindo essa linguagem abstrata: *a consciência é obrigatória*, para que o indivíduo dela dotado realize, em si, a unidade exigida pela ideologia burguesa, a fim de que os sujeitos se adequem à sua própria exigência ideológica e política de *unidade*”<sup>10</sup> (ALTHUSSER, 1985, p. 85).

Unidade, consciência, identidade do sujeito, percebe-se como tudo se costura: a mesma categoria de sujeito que dá sustentação e consistência à ideologia dominante é exatamente onde incide a descoberta do inconsciente, é exatamente com isso que a ciência freudiana cinde, indicando a “natureza estranha, mista, problemática” – e, adiciono, histórica –, de tal concepção de sujeito. Nisso vemos como Freud e a psicanálise são perigosos e por qual motivo geram tanta resistência e ataques: é que eles tocam no cerne deste edifício ideológico.

[...] ao descobrir o inconsciente, Freud não apenas tocou *um* “ponto sensível” da ideologia filosófica, moral e psicológica existente, não se chocou apenas com ideias que estavam ali por casualidade, fruto do desenvolvimento do saber ou da ilusão humana, não tocou apenas um ponto sensível, porém secundário, de uma ideologia crucial e localizada. Não; talvez sem saber no início, embora, em seguida, ele o tenha sabido muito bem, Freud tocou o ponto teoricamente *mais sensível* de todo o sistema da ideologia burguesa. (ALTHUSSER, 1985, p. 86)

Um horizonte científico-ideológico de unidade, identidade e síntese no qual se erige uma ciência crítica, conflituosa, de cisões que, ao postular o inconsciente, divide o sujeito, bem como o mundo de sua experiência e coloca implicações até nas próprias ciências. Em outras

<sup>10</sup> Interessante lembrar que no texto do qual se retira essa citação, Althusser está fazendo uma comparação entre Freud e Marx, como dois filhos inesperados e conflituosos do horizonte de sentido — científico, econômico e filosófico — burguês e como ambos sofreram revisões e distorções, o que talvez dê mais unidade e compreensão à argumentação que aqui se desenrola, embora não tenhamos espaço para tais reconstruções.

palavras, é aquilo que, ao ser postulado, cinde o centro, o ponto de origem e de certeza de todo o sistema baseado na consciência e no imperativo de unidade.

## 2

Posto este contexto ambíguo contra o revisionismo ideológico que Althusser diagnostica, é possível retornar um pouco nesta argumentação e perguntar: os conceitos psicanalíticos devem ser deixados na ambiguidade e mistificação permitidas — ou pelo menos justificadas — pela letra freudiana, fruto de sua situação de fundador sem pai?

Numa disciplina que só deve seu valor científico aos conceitos teóricos que Freud forjou no progresso de sua experiência, mas os quais, por serem ainda mal criticados e por isso conservarem a ambiguidade da língua vulgar, beneficiam-se dessas ressonâncias, não sem incorrer em mal-entendidos, parecer-nos-ia prematuro romper a tradição de sua terminologia. Mas parece-nos que esses termos só podem esclarecer-se ao estabelecermos sua equivalência com a linguagem atual da antropologia ou com os mais recentes problemas da filosofia, onde, muitas vezes, a psicanálise só tem a se beneficiar. (LACAN, 1998 [1953], p. 241)

Escolhendo a orientação lacaniana, pode-se responder: não, pois há de se criticar tais conceitos à luz de outras ciências, de outras disciplinas<sup>11</sup>. Fiel ainda à hipótese althusseriana de colaboração entre as ciências, que só se fazem nos desvios e empréstimos umas às outras, deve-se buscar aquelas que fornecem algo para além do horizonte ideológico até então posto na era vitoriana de Freud e que permitam dar outra dignidade teórica e epistemológica à psicanálise.

Lacan cita aqui a antropologia e a filosofia. Seguindo seu conselho, propõe-se, para o seguir deste texto, uma análise filosófica de um dos pontos mais revisados, criticados, ambíguos e neutralizados pelos pós-freudianos e pelas ciências circundantes a teoria psicanalítica, a saber, a noção de objeto.

Não é uma proposta arbitrária, se for lembrado que a revolução freudiana toca exatamente no estatuto do sujeito, tão caro às ciências e disciplinas em geral, bem como à ideologia em suas diversas expressões e representações, mas, principalmente, à filosofia da época. Sujeito que, com a emergência da ciência e da filosofia modernas, é sempre

<sup>11</sup> Como diz Lacan em uma das passagens em que trata as ambiguidades deixadas pelos conceitos freudianos, mais especificamente, neste caso, na noção de *Trieb*: “Devemo-nos obrigar a apurar seu sentido [dos conceitos freudianos] e criticar as confusões introduzidas, as ambiguidades significativas, bem mais graves do que qualquer equívoco significante (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 113).

acompanhado do objeto de conhecimento e experiência<sup>12</sup>, sempre num par, numa dualidade, num estatuto muito específico, como já entrevisto acima, a partir da síntese, da identidade, da unificação como fundamental na sua noção de sujeito.

Objeto que pode ser definido, em sentido geral, como aquilo que está diante e oposto ao sujeito, o que este considera e tem em vista, sendo-lhe ainda exterior e diferente, que se representaria ao sujeito pelos sentidos e com o qual ele se relacionaria. Isto é, “aquilo que possui uma existência em si, independente do conhecimento ou da ideia que os seres pensantes disso possam ter” (LALANDE, 1993, p. 754).<sup>13</sup>

Assim posta a novidade freudiana na definição de sujeito, inclusive para a filosofia, quais consequências se podem considerar para o objeto deste sujeito? Mudar o estatuto do sujeito pode trazer novidades para a forma de se pensar o objeto?

Buscar-se-á responder isso a partir do estatuto do objeto em psicanálise, mais especificamente das novidades que a orientação lacaniana introduz para pensarmos tal conceito. Essa orientação foi escolhida porque busca trabalhar o objeto tendo sempre como horizonte a descoberta freudiana do sujeito do inconsciente, dando a este um objeto a sua altura, e porque elabora tal caminho sempre em diálogo crítico com a filosofia moderna, marcando o caráter conflituoso e subversivo de seu campo de investigação à luz de novas ciências e disciplinas que não só as do período de seu batismo.

Opera-se assim uma paralaxe na relação entre filosofia e psicanálise: se esta bebeu profundamente do que Althusser chamou de “lotes de conceitos filosóficos”, agora ela também

---

<sup>12</sup> Ainda mais seguindo um diagnóstico como o hegeliano, que aponta como as filosofias precedentes tinham se reduzido à teoria do conhecimento, fazendo o espantallo dessas a partir da filosofia crítica de Kant: “Um ponto de vista principal da filosofia crítica é que, antes de empreender conhecer a Deus, a essência das coisas, etc., é mister investigar primeiro a faculdade do conhecimento, a ver se é capaz de dar conta do empreendimento. Seria preciso primeiro aprender a conhecer o *instrumento*, antes de empreender o trabalho que será executado por meio dele; se o instrumento for insuficiente, toda a fadiga será, aliás, inútil. Esse pensamento pareceu tão *plausível* que suscitou a maior admiração e aprovação, e fez o conhecimento voltar-se de seu interesse pelos objetos e de sua ocupação com eles, ao formal. Contudo, caso não se queira enganar-se com palavras, fácil é ver que se pode eventualmente examinar e apreciar outros instrumentos de outro modo que empreendendo o trabalho próprio a que são destinados. Mas o exame do conhecimento não pode ser feito de outra maneira a não ser *conhecendo*; no caso deste assim-chamado instrumento, examinar significa o mesmo que conhecê-lo. Ora, querer conhecer antes que se conheça é tão absurdo quanto o sábio projeto daquele escolástico, de aprender a *nadar antes de arriscar-se na água*.” (HEGEL, 1995, §10) Isto é, reduziu-se ao campo que privilegia, principalmente, as relações de conhecimento entre sujeito e objeto.

<sup>13</sup> Uma objeção possível a esta argumentação é a imprecisão e a abrangência da noção de objeto em filosofia. Para isso, deve-se lembrar que Lacan, que tematiza isso mais diretamente, não fala de uma filosofia, autor ou tradição em especial, não predica ou nomeia o detentor ou criador da noção de objeto da qual ele busca distanciar a psicanálise, mas trata isso com as expressões “o objeto no sentido filosófico”, “o objeto da relação sujeito-objeto” entre outras. Pelos recortes e comentários que o psicanalista tece no direcionamento da teoria do conhecimento e das filosofias alemãs modernas, pode-se tentar precisar esta noção com o *Gegenstand*, o que se apoia ainda nos comentários de Le Gaufey (2007). Assim, tal vagueza não recai sobre a argumentação aqui construída, mas na referência tomada, i.e., a própria letra lacaniana.

retorna à filosofia criticamente, fazendo uma crítica da sua noção hegemônica moderna e ocidental de sujeito e de objeto, buscando não só desmentir o engodo ideológico das filosofias da consciência e da unidade, mas também levantar-se contra seu próprio revisionismo ao separar-se desses resquícios das formações filosóficas ideológicas neutralizadas.

Lacan, em sua tentativa de retornar e ser fiel a Freud, lança mão de outra revolução, desta vez a partir da noção de objeto, não descobrindo algo, mas inventando. Segundo ele mesmo, sua contribuição à psicanálise foi um novo manejo da noção de objeto — que culminará na sua invenção por excelência, o objeto *a*, nos anos 1962-1963. Seguir-se-á nas próximas páginas tal manejo até a noção de objeto parcial, no que será demonstrado como a psicanálise pôde, em seu campo e com suas premissas e seus fins, fazer uma crítica à noção de objeto hegemônica em filosofia.

Para isso, persegue-se o caminho argumentativo indicado por Guy Le Gaufey em seu livro *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas* (2007, pp. 59-74). Neste trabalho, o comentador diz que a noção de objeto, em suas muitas definições e desvios na história da psicanálise freudo-lacanianiana, não teria chegado ao objeto parcial, no qual Lacan formaliza com rigor as diferenças frente ao objeto filosófico, se não tivesse antes chegado a uma definição sem precedente de sujeito que, na retomada lacanianiana, ressoando a *Spaltung* freudiana, aparece como barrado, dividido, cindido<sup>14</sup>:

[...] semejante sujeto no podía ya tener que ver con el objeto clásico, el *gegenstand*, y que apelaba por sí solo a la llegada de un nuevo objeto — ¡que azar! — heredero, desde su aparición, de cualidades extremadamente cercanas a las del sujeto que será en adelante el suyo: tan refractario como el a caer bajo el efecto de una unidad “unificante”, a ser un “individuo”, tan poco especular aunque igualmente inscrito en el orden libidinal y pulsional. (LE GAUFEY, 2011, pp. 15-16)

O que não só reforça os efeitos que uma nova concepção de sujeito tem sobre a noção de objeto, mas já mostra o caminho que tomará para repensar a noção de objeto em psicanálise: refratário, não unificante ou unificado. Segue-se, assim, o caminho do objeto a partir destes significantes, desta parcialidade e cisão, diferente do *Gegenstand* das filosofias modernas, do objeto frente ao sujeito, com o qual este se defronta e empreende uma relação de conhecimento. Ambos já constituídos em suas identidades que, em um só depois da constituição, entram em relação especificamente de conhecimento, dado que entidades separadas e independentes.

<sup>14</sup> A questão do sujeito neste período do ensino de Lacan já foi tratada em outro lugar. Cf. SANTANA; Piza (2019).

Lacan abre seu seminário intitulado *A relação de objeto* de 1956-1957 lidando, na aula de 21/11/1956, com a questão do objeto e ressoando a denúncia do revisionismo, afirmando que o tema da relação de objeto teve, em seus antecessores próximos e contemporâneos, uma posição central na evolução histórica da psicanálise. No seguimento da aula, coloca em questão o motivo pelo qual não abriu seus seminários, em 1953, com tal questão, já que ela era tão “atual, preponderante e crítica”, dando a entender que seu próprio ensino poderia ter sido iniciado com a questão do objeto, dada a centralidade desta para a história da psicanálise até então. Ele responde dizendo que era preciso primeiro passar *criticamente* pelas estruturas freudianas. Ou seja, tendo, no primeiro ano, tratado da técnica do tratamento, tematizando a transferência e a resistência; no segundo retornado à “base da experiência e da descoberta freudianas” (LACAN, 1995 [1956-1957], p. 9) com a noção de inconsciente; e, no terceiro ano, introduzido o significante para melhor formalizar o simbólico, de maneira a tratar das estruturas clínicas a partir não mais do comportamento, mas da posição do sujeito na linguagem (LACAN, 1995 [1956-1957], p. 10).

Só com isso – com essa base freudiana posta e criticada em seus desdobramentos neutralizadores – Lacan pôde empreender seu programa de retorno a Freud. Esse programa tem efeitos sobre a noção de objeto, pois aponta como ela é um desvio do caminho posto pela revolução freudiana, dado que não aparece nos textos freudianos (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 12). Nestes encontramos menções e noções de objeto, claro, como, por exemplo, nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”, em que coloca o objeto não mais como de conhecimento, mas como “objeto sexual”, definido como “a pessoa da qual vem a atração sexual” (FREUD, 2016 [1905], p. 21). Isto é, colocando tal noção já na ordem libidinal e na relação do sujeito, não com o mundo natural, mas na relação entre sujeitos.

A isso Freud soma uma flexibilização na rígida relação, até então posta, entre pulsão [*Trieb*] e objeto, dado que o primeiro seria independente e não mais algo que surge ou é atizado pela presença do objeto: “Assim, somos levados a afrouxar a ligação entre pulsão [*Trieb*] e objeto que há em nossos pensamentos. É provável que a pulsão [*Trieb*] sexual seja de início independente de seu objeto, e talvez não deva sequer sua origem aos atrativos deste” (FREUD, 2016 [1905], p. 38, tradução modificada).

Como consequência, o objeto sexual do ser humano teria duas possibilidades de ser: ou se apoiando em modelos infantis (da situação edipiana sofrida pela criança) e sendo reencontrado, ou à maneira narcísica, na qual o sujeito busca objetos a partir de seu eu, reencontrando no outro o que o satisfazia, até então, em si, pondo uma grande marca narcísica no objeto a ser reencontrado. Definições e aparições de objeto que marcam a

mesma coisa: objeto que é sexual, pulsional e libidinal, e não mais de conhecimento e que não atrai a pulsão por seus atrativos, pela substância que é, mas por traços outros, relacionais, de experiências passadas.

Primazia da tendência sobre o objeto que se reafirma também na teoria do desejo freudiana, quando passa a lidar com objetos de satisfação<sup>15</sup>, em que o objeto é sempre redescoberto, pois seu “atrativo” não vem de algo intrínseco a ele, de suas qualidades ou potências, mas sim de traços de memória de satisfações passadas. Na escolha objetual, o suposto objeto de satisfação é determinado por traços mnemônicos advindos de um objeto primeiro, perdido pelo sujeito no momento que passou da necessidade ao desejo, do instinto para a pulsão, algo jamais reencontrado.

Lacan afirma, tanto na *Interpretação dos sonhos*, de 1900, quanto no “Projeto para uma psicologia científica” de 1895, textos inaugurais da psicanálise freudiana, que “encontramos [...] a mesma fórmula a propósito do objeto”, em “que toda maneira, para o homem, de encontrar o objeto é, e não passa disso, a continuação de uma tendência onde se trata de um objeto perdido, de um objeto a se reencontrar” (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 13). Ainda sobre a teoria do desejo introduzida por Freud, o psicanalista francês diz:

Cremos necessariamente que, no centro, as coisas estejam mesmo aí, sólidas, estabelecidas, à espera de serem reconhecidas, e que o conflito esteja à margem. Mas o que a experiência freudiana nos ensina, senão que o que ocorre no campo chamado da consciência, isto é, no plano do reconhecimento dos objetos, também é enganador com relação àquilo que o ser busca? Na medida em que a libido cria os diferentes estádios do objeto, os objetos nunca são bem isso [...] conserva um caráter que, é preciso reconhecer, é infável, já que a partir do momento em que se quer articulá-lo, cai-se em contradições de todo tipo [...].

O desejo, função central em toda experiência humana, é desejo de nada que possa ser nomeado. [...] Se o ser fosse apenas o que é, não haveria nem sequer lugar para se falar dele. O ser se põe a existir em função mesmo desta falta. É em função desta falta, na experiência de desejo, que o ser chega a um sentimento de si em relação ao ser. É do encaço deste para-além, que não é nada, ser ele volta ao sentimento de um ser consciente de si, que é apenas seu próprio reflexo no mundo das coisas. (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 302)

<sup>15</sup> Como definida sua *Interpretação dos sonhos*: “[A situação primeira da psique humana] permanece inalterada, pois a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza um impacto *momentâneo*, mas a uma força que está continuamente em ação. Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma “vivência de satisfação” que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. Em decorrência do vínculo assim estabelecido, na próxima vez em que essa necessidade for despertada, surgirá de imediato uma moção psíquica que procurará recatexizar [reinvestir] a imagem mnêmica da percepção e reevocar a própria percepção, isto é, restabelecer a situação da satisfação original. A um impulso dessa espécie chamamos desejo [*Wunsch*][...] (FREUD, 1996 [1900], pp. 560-561).

Isto é, Freud opera uma revolução com a centralidade do desejo: se até então o objeto era primeiro, em sua substancialidade, sendo o que faz emergir a pulsão, o desejo, a tendência do sujeito a ele, agora a tendência é primeira<sup>16</sup>. Tal mudança coloca duas novidades no objeto: por um lado, (1) a falta de objeto e, para supri-la, (2) a libido, que passa a criá-los a partir do modelo narcísico. Mas, seja pelo lado que for, o que se indica é uma diferença radical do objeto das filosofias e ciências modernas, o qual seria “plenamente satisfatório, objeto típico, o objeto por excelência, o objeto harmonioso” (LACAN, 1995 [1956-1957], p. 13).

Para dar plena ênfase ao que estou frisando aqui, seria preciso que nos resolvêssemos a articulá-lo em termos filosoficamente elaborados. [...] Mas aqueles para quem esses termos já têm um sentido, devido a certos conhecimentos filosóficos, já podem perceber toda a distância que separa a relação freudiana do sujeito ao objeto das concepções precedentes, que são fundadas na noção do objeto adequado, o objeto esperado antecipadamente, cooptado à maturação do sujeito. (LACAN, 1995 [1956-1957], p. 14)

Esta é uma mudança no estatuto substantivo do objeto que tem muitas implicações para a satisfação, o desejo e demais pontos da teoria psicanalítica, mas que, para esta argumentação, coloca no núcleo da relação sujeito-objeto uma tensão, um conflito fundamental, pois o que se procura não é o que se acha, e o objeto enquanto harmonioso, substantivo, *contraparte* [*stand*] do sujeito, vai perdendo seu estatuto. O objeto se inscreve, assim como o sujeito barrado e todo o corpo teórico psicanalítico, em um quadro conflituoso (LACAN, 1995 [1956-1957]).

Como citado com Lacan, o objeto recebe, com Freud, duas novidades em sua noção: criado pela libido-imagem e marcado pela falta. Se, no início da ciência psicanalítica, ele é posto como sempre reencontrado, já que perdido na satisfação primeira, Lacan radicaliza isso, colocando que só se pode expor a questão do objeto a tratando como falta de objeto. Nisso ressoa, é verdade, o objeto perdido freudiano, mas soma a este não a mera impotência de reencontrar o objeto primeiro de satisfação, mas sim a sua impossibilidade, dado que o sujeito humano, ao entrar na linguagem, perde algo da possibilidade de uma satisfação, algo de uma completude que lhe é interdito.

<sup>16</sup> “A experiência freudiana parte de uma noção diametralmente contrária à perspectiva teórica [anterior a ela]. Ela começa por estabelecer um mundo do desejo. Ela o estabelece antes de toda e qualquer espécie de experiência, antes de qualquer consideração sobre o mundo das aparências e o mundo das essências. O desejo é instituído no interior do mundo freudiano onde nossa experiência se desenrola, ele o constitui, e isto não pode ser apagado em instante algum do mais mínimo manejo de nossa experiência. O mundo freudiano não é um mundo das coisas, não é um mundo do ser, é um mundo do desejo como tal” (LACAN, 1985 [1954-1955], p. 301).

Se, simbolicamente, o objeto natural complementar, harmonioso, satisfatório quanto ao que se deseja é interditado ao sujeito, como suplência emerge na experiência humana um objeto imaginário, construído pela libido, que não satisfaz o desejo, não lhe dá fim, mas permite que as coisas funcionem.

Tanto de um lado (falta de objeto) quanto do outro (objeto imaginário), o estatuto do objeto é radicalmente diferente do objeto das filosofias modernas: por um lado, ele é tirado da realidade bruta e posto na linguagem, marcado ainda como falta, como perdido e impossível de ser reencontrado; por outro, ele é imaginário, criado a partir das marcas libidinais e pulsionais do sujeito e não garante uma satisfação última, mas apenas o funcionamento da cadeia significante que a falta de objeto põe a funcionar em busca de um objeto nunca possível ou encontrável.

Posto isso, para o seguimento deste texto, há de se fazer um recorte, dado que, para tratar do objeto em psicanálise, pode-se ir tanto pelo objeto negativo no simbólico (a partir da falta de objeto, do falo e dos diálogos lacanianos com o estruturalismo e com o hegelianismo)<sup>17</sup>, quanto pelo objeto imaginário (aquilo que aparece na realidade do sujeito marcado pelo pulsional, libidinal e narcísico), ou ainda pelos dois. Em qualquer um destes caminhos, encontramos a maneira pela qual Lacan revolucionou a noção de objeto, rompendo com a noção moderna e tradicional. A escolha, porém, será feita, como já indicado, aceitando a indicação de Le Gaufey (2007) de seguir a noção de objeto imaginário, desde o estágio do espelho até a noção de objeto parcial, pois, neste percurso, é possível ver os problemas e comprometimentos que o objeto harmonioso herdado da filosofia engendra.

### 3

¿Por qué Lacan se veía llevado a tomar mayores precauciones que sus colegas, que no tenían ninguna dificultad en hablar de objeto en el sentido común del término? Esencialmente, debido a que tenía detrás suyo una concepción propia de tal objeto, muy propicia y fructífera en sus comienzos, y en adelante muy comprometedora si debiera revelarse como la única en curso: la imagen especular. En efecto, desde sus primeros pasos en el psicoanálisis, con su estadio del espejo y el texto más elaborado que se desprendió de ello, o sea “La familia”, produjo una concepción del objeto exactamente en base al modelo de la imagen especular: todo lo que aparezca como “objeto” en el futuro llevará la marca de fábrica de ese primer objeto, esa imagen en el espejo con la cual el niño se identifica y se aliena en el mismo movimiento, lo que

<sup>17</sup> Caminho que tenho desenvolvido em parte da minha dissertação de mestrado (a ser defendida) e que pode ser acompanhado também em Silveira (2007).

Lacan llama en aquella época el “nudo de servidumbre imaginaria”. La expresión es violenta. (LE GAUFEY, 2007, p. 60)

Embora no Seminário 4 (LACAN, 1995 [1956-1957]) tenha justificado o motivo de não ter iniciado seu ensino com reflexões acerca do estatuto de objeto, vale lembrar que ele abre seu percurso psicanalítico em 1936 com a comunicação “O estádio do espelho como formador da função do eu”, na qual ele expõe que o eu se faz pela relação especular com o outro, relação da qual se extrai também o objeto. Operações que se dão sempre pelo modelo da imagem no espelho, de alienação na imagem do outro e do próprio eu.

Como indica Miller, a psicanálise sempre foi como as águas sujas de um pântano, sempre atolada e travada em sua realização teórica — ainda mais se lembrado o revisionismo e a ambiguidade na versão inaugural dos conceitos, tanto em Freud quanto nos pós-freudianos em geral. Lacan, ao vê-la dessa forma, buscou maneiras de percorrê-la, refundá-la e torná-la viável a partir de outros referenciais e fundamentos, sem se deixar afundar. Para isso:

[...] calçou as sandálias aladas de Hermes, detendo-se em outro lugar, primeiramente no estádio do espelho — sua forma de deixar esse palácio enlameado. Voando como uma gaivota sobre um mar sujo, cheio de resíduos das cidades, Lacan foi pousar num pequeno promontório. Com suas pequenas asas, pousou sobre o estádio do espelho e, em seguida, como esse promontório era um pouco insuficiente, pousou, ou melhor, encontrou Lévi-Strauss, Jakobson e a estrutura da linguagem. Esse era um promontório muito mais interessante, pois podia servir-lhe de alavanca, de ponto de apoio de Arquimedes, ao lado de quem foi pousar. (MILLER, 1999, p. 11)

Isto é, o estádio do espelho foi essencial para o início do ensino, uma maneira de entrar nesta história a partir de um outro lugar<sup>18</sup>, mas que, embora útil e necessária, como afirma Le Gaufey, se mostrou, no seguir do ensino, comprometedora aos próprios desígnios freudianos, caso fosse mantida como a única definição de objeto.

Comprometedora, pois descreve o objeto como algo que sempre terá a marca da imagem especular, com a imagem da criança e do outro no espelho. Comprometedora, pois, como ensina Lacan no texto de 1936, a imagem do corpo do sujeito, bem como o objeto que disto extrai, são organizados sob uma unidade.

A própria operação do estádio do espelho é essa: uma identificação especular na qual o sujeito encontra a unidade de seu corpo e por isso pode ascender a um certo estatuto de sujeito,

<sup>18</sup> Vide toda a crítica politzeriana à psicanálise que Lacan absorve, bem como todas as balizas conceituais que teve de adotar para poder efetivamente se converter à psicanálise e aceitar o inconsciente (cf. SILVEIRA, 2007, pp. 43-50).

bem como adquirir as faculdades motoras, lidar com o mundo. Uma unidade que, embora possibilite ao sujeito neurótico tocar sua vida — iludindo-o quanto ao despedaçamento e à fragmentação corporal —, é ilusória, imaginária, sendo um jogo especular entre espelhos (LACAN, 1998 [1949], p. 98). Imagens que dão consistência à experiência humana, que dão as coordenadas ao sujeito quanto a sua constituição, àquele com o qual se relaciona e ao que toma e compreende como objeto.

Esta unidade imaginária é o que, em 1971, no Seminário 19, Lacan denominou ‘uniana’: “una unidad englobante, que posee su propia circunscripción, que funciona como una bolsa, pariente cercano de la unidad de conjunto y de su vocación por reunir en un ‘todo’ tantos elementos como se quiera, ocasionalmente una infinidad” (LE GAUFEY, 2007, p. 61).

O que ao lado do objeto coloca alguns problemas em seu ensino, se for sabido o seu destino: (1) o objeto ainda é marcado pelo um, não seguindo, ainda, a orientação barrada, parcial, conflituosa de seu sujeito, logo não colocando uma crítica séria ao objeto uno da filosofia. Qual o perigo disso? (2) O objeto em seus significados imaginários encerra-se sempre no narcísico, na imagem do espelho, (3) o objeto se confunde com o outro semelhante, dado que ambos derivam dessa matriz especular (LE GAUFEY, 2007, p. 61), o que permite recair não só na confusão transitivista imaginária, mas também em sua agressividade<sup>19</sup>.

Essa confusão entre objeto e outro, que ainda incluirá o eu, pode ser ilustrada com os esquemas lacanianos, por exemplo, o esquema L que, não por acaso, é retomado por Lacan na abertura do seminário de 1956-1957 para falar do desvio da noção de objeto como relação de objeto, como relação dual de duas entidades plenas, pré-formadas que estariam em pé de igualdade, em relação complementar (*cf.* LACAN, 1995 [1956-1957], p. 12).

Este esquema foi apresentado no Seminário 2 de Lacan (1954-1955) para introduzir o Outro enquanto estrutura e lugar simbólico. Além das muitas coisas que esta formalização permite compreender sobre esse momento de seu ensino, para a argumentação aqui proposta, ele formaliza a relação entre o eu e o outro especular descrita de forma semelhante pelo estádio do espelho. Uma relação imaginária, na qual o eu se constitui pela imagem e pela relação ao

<sup>19</sup> Como aponta Lacan no Seminário 7, já com uma visão crítica disso, como veremos também no decorrer do texto: “Vocês sabem que a função do espelho, que acreditei ter de introduzir como exemplar da estrutura imaginária, se qualifica na relação narcísica. [...] que pode implicar os mecanismos do narcisismo e, nomeadamente, a diminuição destrutiva, agressiva [...]” (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 183). Ele retoma aqui algo que trazia já em 1948 com o texto “Agressividade em psicanálise”: há uma tendência agressiva intrínseca à identificação narcísica, dado que nela se instala a luta pelo prestígio, a luta de morte (retomada de Hegel), pois, nessa confusão com o outro, acaba-se querendo seu lugar, seus objetos, ele próprio como objeto, o que implica sua destruição, “Essa forma se cristalizará, com efeito, na tensão conflitiva interna ao sujeito, que determina o despertar de seu desejo pelo objeto do desejo do outro: aqui, o concurso primordial se precipita numa concorrência agressiva, e é dela que nasce a tríade do outro, do eu e do objeto [...]” (LACAN, 1998 [1948], p. 116)

outro, uma relação transitivista, fazendo ilusão de completude, dualidade com esse outro/objeto, mas que é curto-circuitada pelo inconsciente, pelo muro da linguagem que a atravessa.

O prosseguimento do ensino lacaniano mantém essa confusão: o *a* que é objeto e (pequeno) outro/outro do eu que faz uma completude, um todo ilusório imaginário. O emaranhado confuso do “nó da servidão imaginária” mencionado por Le Gaufey ainda não permite um objeto à altura do sujeito do inconsciente, conflituoso como sua própria ciência, pois ainda se adequa aos predicados filosóficos de completude, operação de síntese, totalização.

O objeto continua acoplado, fazendo par com o sujeito, sem perceber que o sujeito mudou e não se restringe mais ao eu, ao âmbito do narcisismo e não é mais em si independente, fechado e pleno, pronto a entrar em uma relação dual, na qual há dois lados que fazem um e que, juntos, fazem dois.

Para Le Gaufey (2007), a saída deste engodo imaginário, dessa relação imaginária transitivista, que permite uma confusão entre eu-outro-objeto, depende de uma diferenciação entre o objeto e o outro como semelhante (p. 61), implicando manejar a concepção de unidade até então posta, o objeto sempre pensado com a síntese, com a totalidade e a identidade, i.e., nos termos aqui trabalhados, com um retorno crítico ao lote conceitual filosófico herdado.

Embora Lacan tenha caminhado muito quanto ao objeto em sua vertente relacionada à falta e ao significante, para Le Gaufey, um primeiro avanço acerca da noção de objeto, até então uno e narcisicamente determinado, pode ser encontrado no Seminário 7, de 1959-1960, intitulado *A ética da psicanálise*. O que é operado com a introdução da Coisa, *das Ding*, conceito introduzido por outros motivos que os de definição objetal, mas que acaba sendo um primeiro movimento rumo a uma noção não-narcísica de objeto, para além do “nó da servidão imaginária”.

Ao falar da relação da libido com o eu, Lacan reconhece que

[...] o problema da relação com o objeto deve ser lido freudianamente. Vocês o veem emergir [em Freud] numa relação narcísica, relação imaginária. Nesse nível o objeto é introduzido na medida em que ele é perpetuamente intercambiável com o amor que o sujeito tem por sua própria imagem [...] entre a miragem do eu e a formação de um ideal. Esse ideal ocupa sozinho seu campo, vem no interior do sujeito dar forma a algo que se torna preferível e ao qual doravante vai se submeter. O problema da identificação está ligado a esse desdobramento psicológico que situa o sujeito numa dependência em relação a uma imagem idealizada, forçada, de si mesmo [...] É nessa relação de miragem que a noção de objeto é introduzida. Mas esse objeto não é a mesma coisa que aquele visado no horizonte da tendência. Entre objeto, tal como estruturado pela relação narcísica, e *das Ding*, há uma diferença [...] (LACAN, 2008 [1959-1960], pp. 121-122).

Além de reconhecer e anunciar os problemas do objeto definido e resgatado desde Freud, o objeto que emerge em seu estádio do espelho — idealizado, que submete o sujeito, preso às amarras da identificação e aos problemas do imaginário — é considerado por Lacan como diferente de *das Ding*, deste objeto absolutamente outro que se apresenta e se isola como estranho [*Fremde*], fora do significado (logo, fora da representação, do pensamento e da imagem, bem como do simbólico e do imaginário que estruturam tais âmbitos), como aquilo que não obedece uma tendência, mas que a funda, que funda “a orientação do sujeito humano em direção ao objeto”, sendo assim o objeto por excelência perdido (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 74).

Retomando o objeto reencontrado de Freud, Lacan diz que *das Ding* é, por sua natureza, o objeto perdido como tal, que jamais será reencontrado a não ser na saudade, pois é o que dá as coordenadas de prazer ao sujeito (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 68), não sendo nem algo substantivamente perdido que permite apenas traços de memória de uma satisfação impossível de ser reconstruída (como na teoria do desejo em Freud), nem uma imagem extraída pelo sujeito de sua relação com o espelho e com o outro, mas algo estranho, aquém do significado e do significante, que funda a tendência, a pulsão e o desejo.

Com essa nova compreensão de objeto, Lacan pôde rever criticamente a noção corrente de objeto, tanto na filosofia moderna quanto na tradição psicanalítica desde Freud, i.e., o objeto em par com o sujeito, pleno, uno, consistente e sintetizado. Nova compreensão de objeto que permite que o psicanalista perceba o comprometimento da antiga noção de objeto enquanto determinado pelo ideal das imagens, pelas identificações, i.e., por um ideal dado pelo outro, pelas imagens disponíveis e estruturantes do objeto e do eu do sujeito, além de abrigar essa miragem de completude com o objeto e com o outro, de uma possível totalidade do sujeito.

Nova definição de objeto que é resgatada do “Projeto para uma psicologia científica” de Freud e que desde lá fora subtraído da noção de objeto até então corrente, subtraída da unidade (imaginária) que este até então carregava, não sendo mais este objeto que, para Le Gaufey, remonta à unidade e à afirmação leibniziana de equivalência entre o ser e o um, no qual inexistia a possibilidade de afirmar um objeto não-um, não uno, para além ou aquém da unidade imaginária narcísica dada. Com *das Ding*, coloca-se algo que escapa à representação, ao significante, ao simbólico, algo que encarna o inarticulável do juízo, abrindo caminho assim para sustentar uma existência e um objeto para além da unidade, que rompa com ela — “*Das Ding*, por su pretensión de escapar de la representación, encarnando lo que constituye la parte inarticulable del juicio, abría un camino para llegar a sostener la existencia de un objeto que habría roto las amarras con la unidad” (LE GAUFEY, 2007, p. 62).

Com este objeto por excelência, vemos uma cisão entre objeto e determinação narcísica, bem como entre objeto e unidade, objeto e outro, pois inscreve-se uma cisão no seio da noção de objeto, assim como já havia ocorrido com o sujeito. Objeto passa a remontar ao objeto perdido freudiano, não mais de consistência orgânica ou biológica, como poderíamos pensar os objetos imaginários da pulsão, e sim um objeto de consistência lógica, havendo assim uma diferença entre o objeto perdido e o reencontrado, *das Ding* e os objetos pulsionais que encarnam esse lugar impossível, respectivamente (LACAN, 2008 [1959-1960], p. 74).

Mas a separação entre objeto e um, existência e unidade, pelo menos quanto à questão do objeto, não para por aí, Lacan não conclui sua crítica da noção de objeto apenas com *das Ding*. Ele ainda lança mão de outras operações para manter a marcha do objeto ao não uno, como, por exemplo, no seminário do ano seguinte, de 1960-1961, sobre a transferência. Neste, a partir da noção de *agalma*, tratou do objeto como objeto precioso, como um ornamento, um adorno, no qual sublinha o aspecto brilhante: “[...] o importante é o sentido *brilhante*, o sentido *galante*, pois este termo vem de *gal*, brilho no francês antigo. Em suma, de que se trata? — senão daquilo do qual nós, analistas, descobrimos a função sob o nome do objeto parcial” (LACAN, 2010 [1960-1961], p. 146).

O brilhante é importante, pois permite um primeiro deslizamento de sentido, dado que não é mais o objeto particular ou em sua consistência que aparece a partir do *agalma*, mas sim uma propriedade deste objeto, um acidente deste, não sua substância. Não-substantivação que tem como consequência a apresentação do objeto sem recair nos universais dos quais decorreriam a unidade, a totalidade, o fechamento; não recaindo, em suma, no objeto como conhecido e compreendido até então.

No se trata en efecto de considerar el *agalma* como ‘lo brillante’, un brillo al que se le otorgaría una existencia fuera de los objetos a los que se refiere. Es un objeto... que no tiene el ser pleno y estable que se suele esperar de un objeto, del cual creemos saber de antemano que es a la vez: sustantivo en la lengua, duradero en el espacio y el tiempo, dotado de un ser que lo hace participar de una ontología natural, etc. El *agalma* por su parte se presenta de entrada al revés con respecto a esa plenitud. (LE GAUFEY, 2007, p. 65)

Lacan identifica, assim, o *agalma* ao objeto parcial, comum na tradição analítica de sua época, o que não significa que o fará sem alguma subversão. Objeto parcial que reconhece como um achado analítico, mas que fora arredondado, totalizado pelos analistas que tentaram de novo retornar ao 1 — eis, novamente, outro exemplo do revisionismo em prol das formações filosóficas ideológicas, como diria Althusser. Lacan, operando contra isso, diz que:

[...] nós [analistas] também apagamos o mais que pudemos aquilo que quer dizer objeto parcial. Havia ali uma descoberta, a do lado fundamentalmente parcial do objeto na medida em que ele é pivô, centro, chave do desejo humano. Isso bem valeria que nos detivéssemos um instante. Mas não, qual nada, nosso primeiro esforço foi interpretá-lo apontando para uma dialética da totalização, transformá-lo no objeto chato, o objeto redondo, o objeto total, o único digno de nós, o objeto esférico sem pés nem patas, o todo do outro, onde, como todos sabem, irresistivelmente nosso amor acaba, encontra seu término. (LACAN, 2010 [1960-1961], p. 147)

Embora tenha havido a descoberta do objeto parcial, os analistas o totalizaram<sup>20</sup>, o ser voltou a equivaler ao um. É interessante notar nessa citação como ele próprio joga com os termos unidade, todo, totalização, mostrando as várias consequências do fechamento e unificação deste objeto, chegando a falar de uma dialética, de um processo, de um esforço de totalização.

Embora Lacan coloque o objeto parcial na história da psicanálise, fazendo parecer uma descoberta freudiana, Le Gaufey aponta que tal noção, em verdade, é de construção lacaniana, um sentido inédito tecido pelo psicanalista francês: “en un sentido totalmente inédito, un objeto que no viene de ninguna totalidad, que no pertenecen ni se destina a ninguna, y para el cual el término griego de agalma viene a ofrecer su refugio” (LE GAUFEY, 2007, p. 68).

Isto é, o objeto no ensino de Lacan sempre esteve às voltas com o problema da unidade, do um, algo posto e anunciado já pelo primeiro estatuto que este recebeu no ensino com o especular, imaginário e narcísico no estádio do espelho. Com esse pano de fundo, vê-se que, na citação acima, o comentador afirma que o objeto parcial posto por Lacan não vem, pertence ou se destina a totalidade alguma, i.e., não tem uma totalidade, nem anterioridade lógica, cronológica ou biológica, nem se destina, visa, se move visando fazer ou compor uma totalidade.

#### 4

Tendo introduzido, criticamente, a noção de objeto parcial em seu ensino, Lacan, buscando dar um tratamento teórico e até filosófico para este objeto não um, entra, segundo Le Gaufey, em diálogo com Kant a partir do Seminário 9, no ano letivo de 1961-1962.

<sup>20</sup> Dos quais Le Gaufey cita Abraham e Klein com o amor parcial de objeto e o objeto parcial e até Freud que introduz a noção de parcialidade para falar das pulsões, embora todos esses tenham sempre em seu horizonte a síntese, o todo, i.e.: o objeto é parcial, pois é parte de um todo ou objeto de pulsões que tenderiam à unificação (LE GAUFEY, 2007, p. 68).

Neste seminário, entre um debate e outro com a estética transcendental kantiana, nas aulas entre 28 de fevereiro e 28 de março de 1962, o psicanalista traz as quatro diferentes divisões do conceito de nada, apresentadas por Kant em sua *Crítica da razão pura* (2001, pp. 292-4). Ao comentá-las, diz que sempre que os analistas se deparam com a relação entre o sujeito e o nada, eles escorregam entre duas concepções: “a inclinação comum, que tende em direção a um nada de destruição, [que] é a inoportuna interpretação da agressividade” e a “nadificação que se assimilaria à negatividade hegeliana”. Já o nada, a negatividade que tenta introduzir em seu ensino em relação à instituição do sujeito — e, nesta argumentação, adiciona também a instituição do objeto —, é outra coisa, de outra ordem, não redutível a estas duas (LACAN, 2003 [1961-1962], pp. 227-228).

Ele ainda continua dizendo que a negatividade, o nada que tenta introduzir é “distinto de qualquer ser de razão, que é aquele da negatividade clássica, de qualquer ser imaginário [uniano], que é aquele ser impossível quanto a sua existência”, que remete à pena dos lógicos e metafísicos que impossibilitam a existência do nada e de qualquer coisa fora do conceito. Enquanto a sua negatividade seria, isto sim, o que Kant, em sua tábua do nada, chama de *nihil negativum*: um objeto vazio sem conceito, i.e., “sem ser possível agarrá-lo com a mão” (LACAN, 2003 [1961-1962], p. 228).<sup>21</sup>

Isso muito tem a ver com a parcialidade, por não estar localizado nem no conceito, nem na representação (como posto com *das Ding*), nem na conjunção entre ser e um, i.e., abaixo do juízo leibniziano (como colocado com Le Gaufey acima), mas no sem conceito, fora daquilo que, ao final da citação, Lacan retoma da noção de *Begriff* como aquilo que se pega com a mão, passível de ser agarrado.

A saída do impasse posto no início de seu ensino em sua definição de objeto (objeto dado e unificado especularmente a partir das imagens e ideais dadas pelo outro) está em rejeitar tanto o especular-imaginário, quanto toda a amarração que se acompanha em grande parte da filosofia moderna ocidental, as amarras do um com o conceito, com a totalidade, com a unidade, revendo as heranças filosóficas que Freud imputou à sua ciência e desafiando o próprio campo da filosofia que, hegemonicamente, põe-se a trabalhar neste registro.

Para isso, Lacan coloca-se, como aponta Le Gaufey, do lado do *nihil*, do nada, da negatividade mesma, enquanto os demais teóricos (filósofos ou psicanalistas) estariam do lado

---

<sup>21</sup> Vale lembrar o tipo de uso que Lacan fazia da filosofia, não um uso exegético ou fiel à letra dos autores ou das mais diferentes tradições, mas que servia a seus fins de ensino e pesquisa, o que além de melhor justificar a referência à noção de objeto da filosofia em geral de maneira vaga e abrangente, não o compromete com uma leitura pretensamente rigorosa ou correta, mas subordinada aos seus fins.

do ser ou, quando muito, do lado da mera negação deste ser. Vemos assim que ele “se esforça para sustentar a existência paradoxal de um nada livre de toda essência”, de uma existência que não presta contas à essência, ao um, ao conceito, à totalidade (LE GAUFEY, 2007, p. 74), noções e conceitos-chaves à filosofia ocidental, principalmente em seu recorte moderno.

Pondo em impasse a definição de objeto que tinha até então, a partir do modelo da imagem una e narcísica do estádio do espelho, Lacan abre dois caminhos para lidar com o objeto: primeiro, a partir de sua teoria do desejo e da falta de objeto acoplada ao significante e, em segundo lugar, dos significados imaginários que em tal falta poderia encarnar. Seguindo esta segunda via, esta argumentação mostrou que a determinação narcísica (as partes do corpo pulsional) e una (garantido pela imagem) prevalecem no ensino até que, com *das Ding* e com o objeto enquanto *agalma*, Lacan consegue dar outra fundamentação epistemológica à objetividade.

Assim, Lacan retoma criticamente não só o problema filosófico da unidade ou da totalidade, mas das relações destas com o ser e com o conceito. Ele toca, com seu tratamento da noção de objeto, não só num tema caro à filosofia, mas, usando termos althusserianos, no próprio cerne do edifício ideológico-filosófico, no seu ponto mais central e sensível: a metafísica que o sustenta e lhe dá consistência. Ao buscar um objeto para além do *Gegenstand*, que estivesse à altura do sujeito da psicanálise, ele enfrenta o conceito, põe em sua ciência uma existência que não se reduz à essência, que não se inscreve no campo conceitual e que, por isso, não recai no um e no ser, não os considera equivalentes e não se permite sintetizar, totalizar. O que tem como resultado não só a crítica do objeto ou uma nova noção deste, mas um aprofundamento, uma radicalização da revolução posta em curso por Freud no seio das ciências humanas, dando-lhe novas perspectivas epistemológicas, novos “conceitos” não mais de empréstimo, mas à altura da descoberta freudiana. Conceito entre aspas, pois até a noção de conceito, daquilo que se agarra com a mão — como citado acima com Lacan — é posto em questão, dado que se está em um campo de investigação que busca, como bem formula Althusser, lidar com um objeto que está fora do pensamento (ALTHUSSER, 1985, p. 76).

Seguindo a tese althusseriana de cooperação e codeterminação entre as ciências, ainda mais entre as chamadas ciências humanas, se a psicanálise se utilizou da filosofia e de sua história para fundamentar seu campo em Freud e radicalizar-se na abordagem lacaniana, agora devemos, enquanto filósofos, conferir o que isso implica para filosofia, quais consequências se podem tirar dos desafios postos pela psicanálise ao sujeito, ao objeto, mas também à existência e à essência, ao conceito, ao ser e à unidade. Como bem resumiu Badiou, “o anti-filósofo Lacan é uma condição do renascimento da filosofia” (1991, p. 47), o que, como esta

argumentação buscou introduzir, nos coloca orientações de pesquisa e investigação, tarefas teóricas para o fazer filosófico. Tentemos estar à altura disso.



## REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- ALTHUSSER, Louis. *Freud e Lacan, Marx e Freud*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia*. Aoutra Editora: Rio de Janeiro, 1991.
- FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, volume IV*. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1996.
- FREUD, Sigmund. Acerca de uma visão de mundo. In: *Obras completas, volume 18: mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a [1933], pp. 321-354.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e dos neuróticos. In: *Obras completas, volume 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento analítico e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012 [1912-1913], pp. 7-176.
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras completas, volume 6: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016 [1905], pp. 13-173.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise. In: *Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos*. São Paulo: Companhia das letras, 2010b [1917], pp. 179-187.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. São Paulo: Loyola, 1995.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- LACAN, Jacques. *A identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003 [1961-1962].
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *Les Séminaires Livres I - XXV*. STAFERLA. Disponível em: <<http://staferla.free.fr/>>.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985 [1954-1955].
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995 [1956-1957].
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999 [1957-1958].
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016 [1958-1959].
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 [1959-1960].
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010 [1960-1961].
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LE GAUFEY, Guy. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- LE GAUFEY, Guy. *El objeto a de Lacan*. Colonia San Jerónimo Lídice: Peele Consejo Editorial, 2011.
- MILLER, Jacques-Alain. *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

SILVEIRA, Léa. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. Tese (Doutorado em Filosofia) — UFSCAR, São Carlos, 2007.

Santana, I. L., & Piza, S. de O. (2019). Sobre o descentramento do sujeito: transgredindo os limites kantianos. In: *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 2(35), pp. 42-55. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v2i35p42-55>.

SOLER, Colette. *O que Lacan dizia das mulheres*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos — Lacan com Hegel*. Zahar, Rio de Janeiro: 1991.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 11/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## ESTRUTURA E TOPOLOGIA NA PSICANÁLISE DE JACQUES LACAN

### STRUCTURE AND TOPOLOGY IN JACQUES LACAN'S PSYCHOANALYSIS

Pedro Henrique Bedin Affonso<sup>1</sup>

([pedroaffonso@usp.br](mailto:pedroaffonso@usp.br))

José Francisco Miguel Henriques Bairrão<sup>2</sup>

([bairrao@usp.br](mailto:bairrao@usp.br))

**Resumo:** O presente artigo perfaz a trajetória da noção de estrutura que atravessa o ensino de Jacques Lacan, no intuito de ressaltar a especificidade de suas ocorrências, situar as problemáticas que permeiam suas variações, evidenciar suas implicações e indicar o horizonte derradeiro para o qual apontam. Propõe-se uma abordagem intrinsecamente coerente com a problemática a que se dedica, tomando a noção de estrutura como termo cuja consistência está atrelada à enunciação de um sujeito e articulada estruturalmente por um discurso, portanto, submetido à covariância e à retroação, permitindo especular sobre o sentido desta noção, mas também do ensino de que é tributária, a partir das hiências abertas por suas reformulações. Encontra-se que, para além de uma concepção formalista, a estrutura, no ápice de sua articulação topológica, ultrapassa o patamar ontológico e se enraíza na especificidade de uma abordagem da significância, explicitando a inextricabilidade entre ética e topologia subsumida no ato analítico.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Jacques Lacan. Estrutura. Sujeito. Topologia.

**Abstract:** This article outlines the trajectory of the notion of structure that crosses Jacques Lacan's teaching, in order to highlight the specificity of its occurrences, situate the problems that permeate its variations, evidence its implications and indicate the ultimate horizon to which they aim for. It proposes an approach that is intrinsically coherent with the problem to which it is dedicated, taking the notion of structure as a term whose consistency is linked to the enunciation of a subject and structurally articulated by a discourse, therefore, submitted to covariance and retroaction, allowing to speculate on the meaning of this notion, but also of the teaching of which it is tributary, from the gaps opened by its reformulations. It is found that, beyond a formalistic conception, the structure, at the apex of its topological articulation, surpasses the ontological level and is rooted in the specificity of an approach to significance, pointing out the inextricability between ethics and topology that is subsumed in the analytical act.

**Keywords:** Psychoanalysis. Jacques Lacan. Structure. Subject. Topology.

<sup>1</sup> Doutorando em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3231397503602671>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1062-367X>.

<sup>2</sup> Professor Doutor na Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6050765190622445>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6372-8873>.



## 1 PREÂMBULO À PROBLEMÁTICA CIENTÍFICO-METODOLÓGICA NA PSICANÁLISE

No final do século dezenove, mediante a extrapolação progressiva do programa naturalista em campos do conhecimento dedicados ao estudo do ser humano e da cultura, decorrente da adesão generalizada às teses evolucionistas de Darwin, surge um movimento de resistência que proclama a especificidade do método científico para as ciências naturais, propondo então uma cisão entre ciências humanas e naturais.

De acordo com Simanke (2009), essa reação antinaturalista afirmava a “especificidade metodológica das *Geisteswissenschaften*, condensada na célebre oposição entre explicação e compreensão, tanto que esse debate passou para a história das ideias como a ‘disputa dos métodos’” (SIMANKE, 2009, p. 222). Entretanto, a discussão logo teria rumado do embate metodológico para um problema ontológico, de forma que “a irredutibilidade das ciências humanas passou a ser justificada em termos de especificidade ontológica de seus objetos – o ser humano e os produtos da sua ação – que, de uma forma ou de outra, constituir-se-iam em exceções à ordem da natureza” (SIMANKE, 2009, p. 223).

Essa disputa no âmbito científico, também conhecida como “querela dos métodos”, do ponto de vista dos pesquisadores em ciências humanas, buscava legitimar sua atividade como científica a partir de outros critérios metodológicos, tão válidos quanto os das ciências naturais, porém mais adequados a seu objeto de estudo. Tratava-se de sustentar um método da compreensão, a hermenêutica, pelo qual a “realidade do espírito poderia ser interpretada — ao invés de explicada — quando se levasse em consideração que suas características permitiriam uma modalidade de estudo diferente da adotada para os fenômenos naturais, a saber, o entendimento, o autoconhecimento e a consciência histórica” (ORQUIZA DE CARVALHO & MONZANI, 2015, p. 796).

O debate acerca do dualismo metodológico surge no seio da filosofia da ciência no final do século dezenove e, de certa forma, permanece vigente até hoje, não tendo ainda sido completamente superado. A psicologia se viu no meio desse debate, desde as influências da fisiologia na criação, por Wundt, do primeiro laboratório de psicologia científica em Leipzig, em 1879, inscrevendo a quantificação em seu programa, a fim de seu reconhecimento como ciência natural (ASSOUN, 1983). Tratava-se, para Wundt, de possibilitar a integração da física na psicologia pela adoção do paralelismo psicofísico, ou seja, considerar que processos físicos e psíquicos ocorriam paralelamente, sem interação ou possibilidade de reducionismo

a um dos lados (ORQUIZA DE CARVALHO & MONZANI, 2015). Wundt, posteriormente, sofreu críticas de Haeckel por supostamente derivar do paradigma das ciências naturais para as ciências do espírito (ASSOUN, 1983), mas também de Karl Popper (2013), em relação à ideia de consciência de si, pela perspectiva representacionista (MENDES, 2018).

O problema não se esgotou com Wundt, tendo afetado de modo geral o campo da psicologia que se desenvolveu desde então. De acordo com Simanke (2009, p. 225), “desde suas origens, o status científico da psicologia [...] permaneceu indefinido, como no debate que opôs Dilthey (que sustentava a psicologia como uma “ciência do espírito”) aos filósofos da escola de Baden (que lhe recusavam essa condição)”. Assim, o campo da psicologia se viu fragmentado em uma pluralidade de correntes de investigação concorrentes, algumas mais próximas do naturalismo — como no caso da psicologia comportamental e cognitiva — e outras das humanidades — como as psicologias humanistas (SIMANKE, 2009).

Embora a psicanálise tenha surgido justamente na época em que florescia essa disputa metodológica no âmbito científico, Freud não teria demonstrado grande interesse no debate, estando convencido de que a única opção para a psicanálise ser considerada uma ciência seria subscrevendo-se ao paradigma das ciências da natureza (ASSOUN, 1983; ORQUIZA DE CARVALHO & MONZANI, 2015; SIMANKE, 2009). Apesar do aparente desinteresse de Freud no debate que lhe era contemporâneo, a psicanálise por ele desenvolvida não somente possuía uma aspiração para tratar de questões relativas às ciências humanas, como a arte, a cultura e a religião (FREUD, 1996a, 1996b; SIMANKE, 2009), como também apresentava certa discrepância metodológica com as ciências naturais, principalmente no que se refere a um de seus conceitos principais, estreitamente relacionado à práxis psicanalítica, a saber, a interpretação. Esse problema metodológico é identificado por Orquiza de Carvalho e Monzani na obra de Freud, deixando a seguinte questão sem resposta: “se a interpretação seria um componente do método das ciências do espírito, como poderia ele inseri-la de modo tão expressivo na técnica psicanalítica sem se preocupar com suas implicações para a natureza de sua cientificidade?” (2015, p. 796).

De acordo com Assoun (1983), a dicotomização entre explicação e compreensão/interpretação não se aplica exatamente à psicanálise freudiana, na medida em que interpretação e explicação “exprimem uma *démarche* homogênea que não justifica turbulência no modelo epistemológico naturalista” (p. 49). Para o autor, a interpretação visa desvelar “o vínculo objetivo entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente do sonho [...] a eficiência material da causa. Por conseguinte, o ato interpretativo nunca se liberta totalmente do ato explicativo pelo qual se remonta do efeito à causa” (ASSOUN, 1983, p. 50). Para o autor,

a epistemologia freudiana possuiria um fundamento monista radical, tomado de Haeckel, que teria por efeito “recusar a separação de duas substâncias distintas que seriam caracterizadas como ‘alma’ e ‘corpo’. Ora, somente essa distinção ontológica funda a distinção epistemológica: uma vez recusada a primeira, a segunda se torna, *ipso facto*, caduca” (ASSOUN, 1983, p. 51)<sup>3</sup>.

Devemos, no entanto, sublinhar a limitação de uma concepção monista para a psicanálise, conforme o próprio Assoun (1983) reconhece, pois esta, em última instância, se distancia de um naturalismo monista na medida em que “a ideia de natureza (instintiva) não combina com um valor monista” (p. 241), se dirigindo a um descentramento de si, sem possibilidade de retorno. Indo além na crítica à leitura proposta pelo autor, há que se considerar que, ao pender para uma aproximação ao monismo — ainda que o rejeite como ato final —, ela não permite uma apreciação apurada do dualismo pulsional freudiano e escamoteia a problemática concernente à relação entre sujeito e objeto em psicanálise, a nosso ver, fundamental.

De qualquer modo, é certo que o impacto do legado freudiano produziu ondas na superfície da epistemologia de sua época, que são até hoje sentidas nos mais variados campos do saber. Essas reverberações freudianas também foram alvo de abafamento, não somente dos críticos que a ele se opuseram, mas, principalmente, dos próprios psicanalistas. Ao menos é o que indicou reiteradamente o psicanalista francês Jacques Lacan, tendo como objetivo declarado de seu ensino um retorno à letra de Freud, visando extirpar as concepções, hegemônicas em sua época, que supostamente estariam deturpando a virulência da obra do fundador da psicanálise para poder amplificar seu alcance. Tratar-se-ia de uma reestruturação da psicanálise, dando um novo estatuto ao inconsciente — “estruturado como uma linguagem”, e não mais representacionista, reformulando a metapsicologia freudiana em termos de uma estrutura significativa — que visava ir além da dicotomia psique-soma, não sem requerer antes uma reforma da estética transcendental kantiana — a qual o próprio Freud pôde sucintamente indicar a necessidade no fim de sua vida<sup>4</sup>.

Partimos da hipótese de que, ao percorrer a trajetória do ensino de Lacan, seguindo o fio da noção de estrutura que o atravessa e delineando suas variações em relação às

<sup>3</sup> De acordo com o autor, a obra de Haeckel seria um referente constante ao longo de toda elaboração freudiana, pois, segundo ele, “encontramos sua influência em numerosos pontos da conceitualização freudiana, desde a teoria das pulsões fundamentais, que descobre a inspiração atomística e cosmogônica, até a teoria da civilização, com as considerações antifinalistas que a adornam”. (ASSOUN, 1983, pp. 236-238).

<sup>4</sup> Cf. Freud: “O espaço pode ser a projeção de extensão do aparelho psíquico; nenhuma outra derivação é provável. Em vez dos determinantes *a priori*, de Kant, nosso aparelho psíquico. A psique é estendida; nada sabe a respeito” (1996c, p. 318).

problemáticas que bordeja, seria possível desvendar as consequências dessas sucessivas transformações e lançar luz sobre o sentido da empreitada do psicanalista, especialmente acerca de seus derradeiros desenvolvimentos topológicos nos anos setenta.

Para abordar essa problemática, primeiramente resgatamos o problema metodológico instaurado no meio intelectual no final do século dezenove, o posicionamento de Freud e suas repercussões para a psicanálise. Em seguida, apresentaremos o delineamento do programa estrutural do “retorno a Freud” de Lacan, no qual a estrutura surge como noção privilegiada para subverter o problema metodológico e articular sua concepção de sujeito. Retraçaremos a interlocução do psicanalista com Lévi-Strauss em torno da problemática da estrutura, situando suas divergências em termos epistemológicos e ontológicos. Mostraremos como a reformulação dos problemas da causalidade inconsciente, da estética transcendental kantiana e da objetividade em psicanálise nos anos sessenta convergem para o requerimento de articulação topológica da estrutura. Por fim, abordaremos o problema do estatuto da estrutura do nó borromeano empregado por Lacan nos anos setenta, destituindo a esperança de fundamentação pela axiomática conjuntista. Esse panorama se constitui de forma homóloga à noção de estrutura, concebida não apenas como rigorosamente articulada pelo ensino de Lacan, mas também como fio condutor estruturante de sua lógica interna e, portanto, menos afeita a conceitualização do que à covariância das relações a outros termos, extraíndo seu sentido retroativamente.

A noção de estrutura, em sua especificidade no âmbito do ensino de Lacan, é solidária de uma concepção renovada do significante, o qual se distingue radicalmente de sua acepção originária da linguística, como objeto semiótico. Trata-se do significante irreduzível à materialidade sonora — ainda que se utilize de recursos que produzam certa ressonância, como a homofonia, justamente para produzir o equívoco que viria a dissolver uma significação cristalizada —, tomado puramente em sua significância, como marca constitutiva do corpo erógeno, elemento da produção de sentido e identificação.

O significante como definido pela diferença em relação aos demais significantes, mas também em relação a si mesmo, é inapreensível por uma razão identitária, subsistindo somente enquanto representante do sujeito mediante outro significante. Sendo indefinível em si, só pode ser apreendido enquanto relação aos demais significantes do Outro. A (in)fundamentação dessa definição tem como referente último nada menos que a alteridade que, tomada rigorosamente como tal, não se deixa definir conceitualmente ou se cristalizar em uma significação qualquer, nem mesmo se caracterizando por uma opacidade que criaria uma espécie de inacessibilidade ilusória a sua inexistente essência. Trata-se justamente do ser da

significância que, para se sustentar como tal – ou seja, em relação à alteridade absoluta –, jamais pode ser definido proposicionalmente. É por essa razão que, se no limite está posta a dimensão ontológica como produtora de realidades fantasísticas, convém caminhar no tênue limiar em que a estrutura produtora de sentido se sustente como desprovida de sentido em si, se restringindo a operar um equacionamento dos limites e torções da dimensão da significância que convoca o sujeito cada vez que se produz, implicando-o eticamente na enunciação de um dizer mediante sua cisão entre saber e verdade. Em última instância, a estrutura – e, particularmente, o ápice de sua articulação topológica, apresentado pelo nó borromeano – evidencia a inelidível dimensão ética subsumida no ato analítico, conforme abordaremos mais adiante.

## 2 O PROGRAMA ESTRUTURAL DE “RETORNO A FREUD” DE JACQUES LACAN

Insurgido contra as concepções de psicanálises biologicistas, adaptacionistas e cognitivistas, Jacques Lacan propõe uma refundação da psicanálise a partir da apropriação das elaborações do movimento estruturalista, a saber, da linguística de Saussure e Jakobson e da antropologia de Lévi-Strauss. O estruturalismo surgia com a promessa de superar o dualismo metodológico entre ciências naturais e humanas sem ter que adotar uma postura naturalista ou hermenêutica. De acordo com Simanke, esse movimento se propunha a “ultrapassar a alternativa entre explicação e compreensão, dotando as ciências sociais de estratégias de análise, teorização e formalização comparáveis em rigor às das ciências da natureza, mas assumindo plenamente a fratura ontológica entre os dois domínios” (2009, p. 223).

Cabe destacar que as noções de formalização ou teorização empregadas pelos estruturalistas não se confundem com uma abordagem formalista. Sales (2008) apresenta uma citação de Lévi-Strauss em que o autor sintetiza o eixo da divergência entre o formalismo e o estruturalismo, a qual reproduzimos na íntegra:

Ao inverso do formalismo, o estruturalismo recusa opor o concreto ao abstrato, e não reconhece no segundo um valor privilegiado. A forma se define por oposição a uma matéria que lhe é estranha; mas a estrutura não tem conteúdo distinto: ela é o próprio conteúdo, apreendido numa organização lógica concebida como propriedade do real. (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 121 *apud* SALES, 2008, p. 98)

A autora ainda menciona em nota de rodapé que, por esta razão, Merleau-Ponty afirmou que “por princípio, a estrutura não é uma ideia platônica” (1984, p. 197 *apud* SALES, 2008, p. 98). Acrescentamos que, de acordo com Maniglier “é justamente porque a estrutura é rigorosamente definida como um sistema de transformação, que ela não pode ser representada sem fazer de sua representação uma parte de si mesma” (MANIGLIER, 2000, p. 238 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, n.p). Assim, a unidade da estrutura se constitui, não pelo que se repete identicamente em duas variantes de um mito, mas pela diferença que surge “entre” elas, como uma matriz que articula a transformação de uma variante em outra, destacando o “entre”, de maneira que “a estrutura é rigorosamente coextensiva a suas atualizações. Eis por que Lévi-Strauss insiste na diferença entre o estruturalismo e o formalismo, que se tende obstinadamente a negligenciar” (MANIGLIER, 2000, pp. 234-235 *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2015, n.p).

Não restam dúvidas quanto à influência de Lévi-Strauss no programa de Lacan, geralmente relacionada ao período inicial de seu ensino, especificamente sob a bandeira de “retorno a Freud” que se inaugura no início dos anos cinquenta. O próprio Lacan jamais tentou ocultar a influência de Lévi-Strauss em seu programa de reestruturação da psicanálise, tendo-o mencionado por diversas vezes em seus seminários. Não obstante, o questionamento acerca da intensão e extensão dessa interlocução por vezes implícita com a antropologia estrutural e sua influência no desenvolvimento de conceitos psicanalíticos foi, de maneira geral, relegado a um plano secundário, dando maior destaque para outros autores e disciplinas, especialmente para a linguística e a filosofia (ZAFIROPOULOS, 2018).

Os primeiros indícios da influência de Lévi-Strauss no ensino de Lacan são logo explicitados, especialmente na conferência proferida no *Collège Philosophique* em 1952 intitulada “O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose” (2008e). O próprio termo “mito individual” é empregado originalmente por Lévi-Strauss (1975) no artigo “A eficácia simbólica” de 1949, se referindo à narrativa do neurótico a ser constituída no tratamento analítico — em distinção ao tratamento xamânico, no qual o mito é utilizado no tratamento de determinado padecer. O emprego deste termo por parte do psicanalista pode ser entendido como uma atitude no mínimo irreverente, pois não somente se trata de uma fórmula autocontraditória ao individualizar o mito, o qual é nada menos que uma narrativa compartilhada de uma lenda fundante para determinado povo, como também remete, no sentido oposto, à atribuição de Freud à religião como uma neurose obsessiva universal. Cabe ainda lembrar que é nesse artigo que Lévi-Strauss apresenta sua concepção de um inconsciente que “deixa de ser o inefável refúgio das particularidades individuais, o depositário de uma

história única, que faz de cada um nós um ser insubstituível” (1975, p. 234) se reduzindo à função simbólica, marcando, portanto, seu distanciamento em relação à Freud.

Nesta conferência, Lacan apresenta uma análise do caso freudiano do “Homem dos Ratos” a partir do referencial emprestado da antropologia estrutural. Em suma, trata-se para Lacan de indicar como a relação edípica triangular é insuficiente para dar conta do citado caso, o que também pressupõe uma possível generalização desta insuficiência em relação aos demais casos neuróticos, precisamente em relação ao que identificou como uma diplopia, a saber, a coexistência de uma problemática (no caso em questão, da dívida) em dois planos distintos e a impossibilidade de seu recobrimento, fazendo com que sua sobreposição gere uma operação circular infundável. De acordo com Lacan:

O sistema quaternário, tão fundamental nos impasses, nas insolubilidades da situação vital dos neuróticos, tem uma estrutura bem diferente daquela dada tradicionalmente — o desejo incestuoso pela mãe, a interdição do pai, seus efeitos de barreira e, em torno disso, a proliferação mais ou menos luxuriante de sintomas. Creio que essa diferença deveria nos levar a discutir a antropologia geral que se depreende da doutrina analítica tal como foi ensinada até agora. Numa palavra, todo o esquema do Édipo deve ser criticado. Não posso me pôr a fazer isso hoje à noite, mas nem por isso posso deixar de tentar introduzir aqui o quarto elemento de que se trata. (LACAN, 2008e, n.p)

Esse quarto elemento é nada menos que a morte como presença de uma ausência sob o fundo de toda presença, implicada não somente no complexo de Édipo como também na constituição da imagem especular, o qual havia sido elaborado por Lacan sob o termo de “estádio do espelho”. Mais do que afirmar a insuficiência do sistema ternário edípiano, Lacan empregou a fórmula canônica dos mitos de Lévi-Strauss em sua análise do caso do homem dos ratos, o que o psicanalista admite numa intervenção apresentada diretamente a Lévi-Strauss, na ocasião de uma exposição do antropólogo na *Société Française de Philosophie* em 1956, intitulada “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual” (LACAN, 2008f).

Não pretendemos incorrer em uma análise pormenorizada de tais relações entre a antropologia estrutural e a psicanálise lacaniana, nos restringindo ao desenvolvimento do argumento que perfaz uma análise da crítica de Lacan ao monismo de Lévi-Strauss e o ponto de virada ou de ruptura que indica uma divergência crucial entre os autores quanto ao estatuto epistemológico de suas disciplinas.

Se esse momento inicial do ensino lacaniano é caracterizado pelo recurso ao referencial teórico da antropologia estrutural em sua reelaboração da psicanálise freudiana, veremos como ao passar dos anos vão surgindo divergências inconciliáveis que o fazem se afastar

de algumas concepções de Lévi-Strauss. Um dos primeiros indícios desse afastamento pode ser encontrado na aula de primeiro de dezembro de 1954 de seu seminário, em que Lacan comenta uma exposição de Lévi-Strauss realizada no dia precedente, intitulada *La parenté contre la famille*, parte de uma série de conferências organizadas pela Sociedade Francesa de Psicanálise sobre o tema “Psicanálise e Ciências Humanas”, na qual o psicanalista também fez sua apresentação alguns meses depois. O debate entre Lacan e seus colegas em determinado momento remete à hesitação de Lévi-Strauss em relação à distinção sustentada por seu programa estruturalista mediante o receio do retorno da transcendência divina:

Primeiro, há o problema que ele está colocando, e que se enuncia sob a forma *signatura rerum* — será que as próprias coisas apresentam, naturalmente, um certo caráter de assimetria? Há um real, um dado. Este dado se acha estruturado de uma certa maneira. Em particular, existem assimetrias naturais. Será que, no eixo de progressão do conhecimento em que nos encontramos, vamo-nos pôr a sondar seu misterioso sentido? Uma tradição humana inteira, que se denomina filosofia da natureza, dedicou-se a este gênero de leitura. Sabemos no que dá. Isto nunca leva muito longe. Leva a coisas altamente inefáveis, mas que estacam logo, a não ser que se queira, no entanto, continuar, e entra-se, então, no plano daquilo que é comumente denominado um delírio. [...] A segunda coisa é saber se este é o ponto a que Lévi-Strauss visava quando, ontem à noite, nos disse que, no final das contas, ele se acha aí, à beira da natureza, tomado de uma vertigem, perguntando-se se não era nela que lhe era preciso reencontrar as raízes de sua árvore simbólica. Meus diálogos pessoais com Lévi-Strauss permitem-me esclarecer-lhes este ponto. Lévi-Strauss está recuando diante da bipartição muito categórica que faz entre a natureza e o símbolo, e cujo valor criativo ele, no entanto, bem percebe, pois é um método que permite distinguir os registros entre si, e, da mesma feita, as ordens de fatos entre si. Ele oscila, e por uma razão que pode parecer-lhes surpreendente, mas que é perfeitamente confessada por ele – teme que, por detrás da forma da autonomia do registro simbólico, reapareça mascarada, uma transcendência pela qual, em suas afinidades, em sua sensibilidade pessoal, ele só sente temor e aversão. Em outros termos, teme que depois de termos feito Deus sair por uma porta, o façamos entrar pela outra. Não quer que o símbolo, e nem mesmo sob a forma extremamente depurada com a qual ele mesmo o apresenta a nós, seja apenas uma reaparição de Deus por detrás de uma máscara. Eis o que está na origem da oscilação que ele manifestou quando colocou em causa a separação metódica do plano simbólico do plano natural. (LACAN, 1985, pp. 51-52)

O termo *signatura rerum* remete à obra de Jakob Boehme, a qual Lacan menciona explicitamente no seu seminário seguinte, referindo se tratar da “noção de que o significante significa algo, de que há alguém que se serve deste significante para significar algo [...] Isso queria dizer que, nos fenômenos naturais, o nomeado Deus ali está para nos falar sua língua”.

(LACAN, 2008a, p. 216). O receio de Lévi-Strauss seria, portanto, de que os significantes que isola pela função simbólica em última instância se convertessem em uma espécie de

mística pela qual só pudesse fazer ecoar a voz de Deus. Para que isso não ocorresse, Lévi-Strauss toma rumos inesperados. De acordo com o antropólogo Philippe Descola, a análise estrutural de Lévi-Strauss seria “inseparável de uma teoria monista do conhecimento que anulava, em parte, o dualismo do método” (DESCOLA, 2011, p. 46).

Acerca da questão de saber se há assimetria no real, Lacan esclarece que:

Indiquei também que temos, bem entendido, de levar em conta o lado formal da natureza, no sentido em que eu o qualificava de assimetria pseudo-significativa, porque é disto que o homem se apossa para fabricar seus símbolos fundamentais. O importante é aquilo que confere às formas que estão na natureza valor e função simbólicos, o que faz com que funcionem umas em relação às outras. É o homem quem produz a noção de assimetria. A assimetria na natureza não é nem simétrica, nem assimétrica — ela é o que ela é. (LACAN, 1985, p. 56)

A discordância entre Lacan e Lévi-Strauss gira em torno desta questão, pois, enquanto o antropólogo encontra na natureza a matéria do simbólico, o psicanalista sustenta a irreduzibilidade da materialidade significativa à *res extensa*. Em seu seminário de 1962, Lacan se mostra atento aos rumos da antropologia estrutural, indicando não desconhecer que a indistinção entre natureza e cultura culmina na conformação a um materialismo ingênuo, o que critica duramente:

Este mundo tal como é, eis o que concerne à razão analítica, aquela a que o discurso de Claude Lévi-Strauss tende a dar primazia. Com essa primazia, ele também lhe confere uma homogeneidade afinal singular, que é justamente o que choca e perturba os mais lúcidos dentre vocês. Estes não podem deixar de discernir o que isso comporta de retorno ao que poderíamos chamar de um materialismo primário, na medida em que, no limite desse discurso, o funcionamento da estrutura, o da combinatória tão poderosamente articulada pelo discurso de Claude Lévi-Strauss, só faria aproximar-se da própria estrutura do cérebro, por exemplo, ou da matéria, e representaria, segundo a chamada forma materialista, no sentido do século XVIII, apenas seu par e nem sequer seu substituto. (LACAN, 2005, p. 42)

Sales (2008) identifica um argumento de Lacan que sugere uma tentativa de ultrapassagem do estruturalismo lévi-straussiano, correspondente a assunção da incompletude do simbólico. O psicanalista nega a equivalência entre o significante da falta no Outro e o sentido do Mana, pois, não bastaria articulá-lo “a partir da miséria do fato social, ainda que acuado num pretenso fato total”, indicando na sequência que “Claude Lévi-Strauss, comentando Mauss, quis reconhecer nisso o efeito de um símbolo zero. Mas é do



significante da falta desse símbolo zero, antes, que nos parece tratar-se em nosso caso.” (LACAN, 1998d, p. 835-836).

Cabe ressaltar, em acordo com o que Sales (2008) indica, que não se vislumbra um abandono dos pressupostos estruturalistas, menos ainda da noção crucial de estrutura, mas uma espécie de ultrapassagem que visa relançar os problemas encontrados pelas próprias definições estabelecidas pelo paradigma linguístico-estruturalista. De acordo com a autora, trata-se de uma relativização da determinação totalizante do significante sobre o sujeito, “inaugurando o valor teórico de uma estrutura reinterpretada no sentido da incompletude e da inserção da falta no fundamento de seu mecanismo como condição de sua convivência necessária com a preservação do lugar do sujeito” (SALES, 2008, p. 293).

Embora tenha sido considerado por alguns teóricos como representante do estruturalismo, Lacan jamais admitiu esse rótulo, recusando-o em diversas ocasiões (2003a; 1972). Os conceitos e operadores que toma da linguística e da antropologia estrutural são completamente reformulados no interior de seu próprio ensino. Lacan ainda menciona algumas vezes o nome de Lévi-Strauss nos anos setenta: seja ao indicar que a psicanálise não espera recensear os mitos que condicionam o sujeito, encontrando somente o grande mito do Édipo que condiciona o discurso da psicanálise, e que a única universalidade reencontrada é a topologia, que reduz a mitologia ao extremo, destacando que a articulação do antropólogo rejeita tudo o que promoveu acerca da instância da letra no inconsciente (LACAN, 2003b); seja para reafirmar sua dívida com Lévi-Strauss, indicando uma divergência crucial em relação a sua concepção do que seria uma noção de estrutura pertinente para a psicanálise (LACAN, 2016).

A noção central de sujeito, a primazia do significante e o entendimento de estrutura como não meramente simbólica, mas Real (LACAN, 2003a), são alguns dos principais pontos de divergência em relação às principais figuras do estruturalismo, além do estatuto atribuído à natureza, ou seja, da posição perante a fratura ontológica a que se refere Simanke (2009), a qual é explicitamente negada por Lacan ao dizer: “não pensem que sou daqueles que opõem a cultura à natureza. Primeiramente, porque a natureza é precisamente um fruto da cultura” (1997, p. 23).

Trata-se de uma afirmação que incide precisamente na dimensão ontológica e que deve ser lida como adesão às teses modernas, ou seja, de que a natureza só existe como correlato matematizável da ciência. Outra asserção tardia de Lacan que vai nesse mesmo sentido é a de que “a natureza se especifica por não ser *una* [...] a natureza não se arrisca a nada senão a se afirmar como uma miscelânea de fora-da-natureza” (LACAN, 2007, p. 13), a qual implica que a natureza, na acepção moderna, prescinde de uma sistematização, justamente por se

apresentar de forma heterogênea no discurso científico, como formalizada, e não como substância “em-si”, mas “fora-de-si”.

### 3 LACAN, A FILOSOFIA E A CIÊNCIA: A ESTRUTURA É REAL

Lacan foi explicitamente um admirador da obra de Koyré (2006) — à qual teve acesso especialmente através da leitura de *Kovèje* — que trata de um corte epistemológico em relação à episteme antiga introduzido pela ciência moderna, ciência de Galileu, cujo tipo é a física matematizada, na medida em que a matematização opera um despojamento das qualidades sensíveis do objeto. Nas palavras de Lacan, “a ciência moderna, a nascida de Galileu, não se pôde desenvolver senão a partir da ideologia bíblica, judaica, e não da filosofia antiga e da perspectiva aristotélica” (2008b, p. 149). Assim, rejeita-se a tese gradualista duhemiana acerca da evolução contínua da ciência e sua confiança na referência a um sistema de mundo, dispensando “o complemento transcendente implícito na posição do positivista, o qual se refere sempre a uma unidade última de todos os campos” (LACAN, 2008c, p. 16).

Trata-se, sobretudo, da subversão da noção aristotélica de um *ethos*, obtido conforme uma ordem que é preciso reunir “num Bem Supremo, ponto de inserção, de vínculo, de convergência, em que uma ordem particular se unifica num conhecimento mais universal, em que a ética desemboca numa política e, mais além, numa imitação da ordem cósmica” (LACAN, 2008b, p. 33), ao que acrescenta que “macrocosmo e microcosmo estão supostos no princípio de toda a meditação aristotélica” (p. 33). Em oposição ao pensamento cosmológico de um mundo fechado e necessário, o cogito cartesiano introduz a ideia de a-cosmicidade e é somente “a partir daí que pode se inscrever uma ciência, a partir do momento em que se rompe o paralelismo do sujeito com o cosmo que o envelopa e que faz do sujeito, psique, psicologia, microcosmo” (LACAN, 2006, p. 54). Trata-se do sujeito da ciência como correlato do universo infinito e da contingência, em rompimento com uma subjetividade interiorizada ou psicológica.

Em “A ciência e a verdade” (1998a), Lacan assinala que é “impensável [...] que a psicanálise como prática, que o inconsciente, o de Freud, como descoberta, houvessem tido lugar antes do nascimento da ciência” (p. 871), reconhecendo a seguir que “dizer que o sujeito sobre quem operamos em psicanálise só pode ser o sujeito da ciência talvez passe por um paradoxo” (p. 873). Trata-se aqui ainda do cogito cartesiano, na medida em que supõe um sujeito dividido, o sujeito da dúvida.

Vemos aqui como o empreendimento de formalização que caracteriza e delimita o campo de investigação na psicanálise lacaniana não se deve somente à influência de Lévi-Strauss, mas a uma reflexão epistemológica devedora de Koyré. Lacan não somente rechaça o dualismo metodológico como solução imposta para delimitação das fronteiras entre as ciências naturais e as ciências humanas, ou melhor, entre as ciências exatas e as ciências conjecturais, nos termos do psicanalista<sup>5</sup>, como questiona a própria delimitação:

não parece aceitável a oposição que se traçaria entre as ciências exatas e aquelas para as quais não há por que declinar da denominação de conjecturais, por falta de fundamento para essa oposição. Pois a exatidão se distingue da verdade, e a conjectura não impede o rigor. E, se a ciência experimental herda das matemáticas sua exatidão, nem por isso sua relação com a natureza é menos problemática. [...] nossa física é apenas uma fabricação mental cujo instrumento é o símbolo matemático. (LACAN, 1998c, p. 287)

A oposição das ciências exatas às ciências conjecturais não pode mais sustentar-se, a partir do momento em que a conjectura é passível de um cálculo exato (probabilidade) e em que a exatidão baseia-se apenas num formalismo que separa axiomas e leis de agrupamento dos símbolos. (LACAN, 1998a, p. 877)

Não se trata aqui de afirmar ou negar o caráter científico da psicanálise, questão com a qual Lacan oscilou em seu posicionamento, mas de um entendimento de que a ciência não se define por seu método, por ser ou não experimental ou empírica, mas pela consistência interna de suas conjecturas.

Cabe ainda ressaltar que a formalização visada pelo psicanalista não implica uma reformulação do saber inconsciente em termos de um conhecimento objetivável cognitivamente. De acordo com Bairrão,

O posterior interesse [de Lacan] pela problemática da formalização e da axiomatização de modo algum se insere numa revisão de suas ideias a esse respeito [de que para o estabelecimento de uma ciência sejam imprescindíveis um objeto concreto e um modo de determinismo], pelo contrário prestando-se (pelos impasses a que se chega) a uma crítica geral do empreendimento cognitivo, e à sua correlata dedicação a pensar o real eticamente. (BAIRRÃO, p. 251, 2004)

Quanto a esse ponto, abordaremos mais adiante exatamente o impasse a que chega Lacan nos anos setenta com a tentativa de prover um fundamento pela axiomática conjuntista

<sup>5</sup> Cf. Lacan: “É conhecida a minha repugnância de sempre pela denominação ‘ciências humanas’, que me parece ser a própria voz da servidão” (LACAN, 1998a, p. 873).

para a estrutura significativa do sujeito, encaminhando o problema para uma articulação topológica. Por ora, destacamos que a concepção de formalização adotada por Lacan, ainda que esteja em estreita aproximação com a lógica e com as matemáticas, especialmente de Bourbaki, está intrinsicamente contaminada pela noção de estrutura e, em última análise, carrega em si, não somente a crítica ao formalismo realizada por Lévi-Strauss, como a proposta de dar um passo adiante, pela reintrodução da objetividade inexorável à operação formal na consideração da causalidade no formalismo kantiano:

Nosso vocabulário promoveu, para esse objeto, o termo ‘objetividade’, na medida em que ele se opõe a ‘objetividade’. Para reunir essa oposição em formulações rápidas, diremos que a objetividade é o termo supremo do pensamento científico ocidental, o correlato de uma razão pura que, no final das contas, traduz-se — resume-se, articula-se — num formalismo lógico. Se vocês têm-me acompanhado em meu ensino dos últimos cinco ou seis anos, sabem que a objetividade é outra coisa. Para lhes dar o relevo dela em seu ponto crucial e forjar uma formulação equilibrada em relação à anterior, direi que a objetividade é o correlato de um *pathos* de corte. Mas, paradoxalmente, é aí que esse próprio formalismo, no sentido antigo do termo, liga-se a seu efeito. Esse efeito, desconhecido na *Crítica da razão pura*, dá conta desse formalismo, no entanto. (LACAN, 2005, pp. 236-237)

Trata-se de sair do plano da reflexão epistemológica, do conhecimento, para tratar do corte que a linguagem incide no corpo, produzindo uma perda constitutiva do sujeito. O termo objetividade se refere a uma forma de pensar o objeto como “falta de objeto”, objeto perdido, não objetivável, objeto *a*, como causa do desejo, “a parte de nós mesmos, a parte de nossa carne que permanece necessariamente aprisionada na máquina formal, sem o que o formalismo lógico, para nós, não seria absolutamente nada”. (LACAN, 2005, p. 237)

A fantasia, como máquina que põe em cena o sujeito desejante e instaura a realidade como campo de sentido, é a articulação ao objeto faltante, perda irreparável de ser do sujeito:

A relação do sujeito com o significante exige a estruturação do desejo na fantasia, e o funcionamento da fantasia implica uma síncope temporalmente definível na função do *a*, que, forçosamente, apaga-se e desaparece numa dada fase do funcionamento fantasístico. Essa afânise do *a*, o desaparecimento do objeto como aquilo que estrutura um certo nível da fantasia, é aquilo cujo reflexo temos na função da causa. Toda vez que nos encontramos diante desse funcionamento último da causa, irreduzível até mesmo à crítica, devemos buscar seu fundamento e sua raiz nesse objeto oculto, como algo sincopado. (LACAN, 2005, p. 240)

A problemática acerca do sujeito e do objeto em psicanálise é retomada por Lacan (1967-1968) a partir da recuperação heideggeriana da distinção entre *hypokeimenon* e *ousia*



em Aristóteles, permitindo ao psicanalista articular a relação do sujeito, como sempre suposto, ao seu “ser”, objeto *a*, objeto não predicável, causa do desejo. Assim, Lacan identifica no *hypokeimenon* de Aristóteles<sup>6</sup> uma antecipação do “advento do sujeito da ciência moderna, que considera como o mesmo sujeito do inconsciente, pelo fato de indicar literalmente su-por, a suposição, ou seja, que de saída é preciso supor algo no real para começar a pensar” (FLEIG, 2006, p. 327). Tal constatação evidencia a hesitação de uma concepção estrita do corte epistemológico entre a *epistemé* antiga e a modernidade, na medida em que “o antigo sujeito da predicação e o superposto moderno sujeito do conhecimento (aparentemente destituído de conexões com o primeiro) com a psicanálise desvelam-se perspectivas de uma única desideração realizante, cindida entre ser e sujeito” (BAIRRÃO, 2004, p. 232).

Com essa manobra, Lacan visa subverter a concepção moderna de substância, a qual se refere às propriedades objetais, retomando-a como *hypokeimenon*, relativo ao sujeito como suporte, enquanto do lado da *ousia* situa o objeto, o gozo:

[o “pequeno *a*”] nele indicamos algo que é de algum modo a substância do sujeito, a ser entendida no sentido em que Aristóteles a designa na *ousia*, a saber – o que esquecemos –, que o que a especifica é justamente que ela não poderia de forma alguma ser atribuída a nenhum sujeito, entendido como *hypokeimenon*<sup>7</sup>. (LACAN, 1966-1967, lição de 12/04/1967, tradução nossa)

se introduzimos o gozo, foi sob o modo lógico do que Aristóteles chama uma *ousia*, uma substância, quer dizer, algo que — é assim que ele se exprime em seu livro das Categorias — que não pode ser nem atribuído a um sujeito, nem colocado em algum sujeito. É algo que não é suscetível de “mais” ou de “menos”, que não se introduz em nenhum comparativo, em nenhum signo de “maior que” ou de “menor que”, nem mesmo de “menor que ou igual a”<sup>8</sup>. (LACAN, 1966-1967, lição de 31/05/1967, tradução nossa)

Trata-se para Lacan, sobretudo, de reafirmar o estatuto do sujeito dessubstancializado (no sentido comum), como estranho ao indivíduo, ao ego, tomando-o como instância em que

<sup>6</sup> Aristóteles configura uma das principais referências do psicanalista, sobretudo na consideração do sujeito através dos pressupostos da metafísica e da lógica aristotélica, recorrência que se intensifica em meados dos anos sessenta e início dos anos setenta (CATHELINÉAU, 2001).

<sup>7</sup> Do original, em francês, na versão de Staferla: “[...] ce petit(a), où nous indiquons ce quelque chose qui est en quelque sorte la substance du sujet... si vous entendez cette substance au sens où ARISTOTE la désigne dans l’*οὐσία* [*ousia*], à savoir - ce qu’on oublie - c’est que ce qui la spécifie est justement ceci qu’elle ne saurait d’aucune façon être attribuée à aucun sujet, le sujet étant entendu comme l’*ὑποκείμενον* [*upokeimenon*]...”

<sup>8</sup> Do original, em francês, na versão de Staferla: “si nous avons introduit la jouissance, c’est sous le mode - logique - de ce qu’ARISTOTE appelle une *οὐσία* [*ousia*], une substance, c’est-à-dire quelque chose, très précisément qui ne peut être... c’est ainsi qu’il s’exprime dans son livre des Catégories ...qui ne peut être ni attribué à un sujet, ni mis dans aucun sujet. C’est quelque chose qui n’est pas susceptible de plus ou de moins, qui ne s’introduit dans aucun comparatif, dans aucun signe plus petit ou plus grand, voire plus petit ou égal.”

se articula a enunciação de um dizer, para além dos ditos enunciados. Cabe aqui retomar a questão da justificativa metodológica de Lacan para o emprego de estruturas matemáticas e topológicas, às quais é atribuída a própria substância do que constitui o campo da psicanálise:

qual a relação dessa estrutura com o campo de nossa experiência? Alguém me perguntou recentemente se [...] eram modelos matemáticos ou mesmo metáforas. Achei que poderia responder a ele que as coisas em meu pensamento foram mais longe, e que as estruturas em questão têm o direito de serem consideradas da ordem de um ὑποκείμενον [hypokeimenon], de um suporte, de uma substância do que constitui nosso campo. (LACAN, 1965-1966, lição de 30/03/1966, tradução nossa).

A estrutura é tomada pelo psicanalista como real; desta forma, “a apreensão do sujeito sempre em ato (discursivo) visa substituir a concepção de modelo por algo que impeça a cristalização, o “congelamento”, do sujeito por uma função inativa, subsumível a qualquer viés tendente a imaginarizar o objeto” (BAIRRÃO, 2003, p. 134).

Em suma, essa reformulação da noção de estrutura que se encaminha para a sua articulação topológica está posta pela necessidade de uma reforma da estética transcendental kantiana, pois, ao se fiar em uma concepção criacionista da linguagem — ainda que subverta a noção de causa, desvinculando-a de uma origem cronológica, para situá-la na ação retroativa da cadeia significante — para a qual não haveria realidade pré-discursiva, não poderia, portanto, admitir que houvesse condições da sensibilidade *a priori*, senão aquelas já estruturadas pela linguagem. A seguinte passagem explicita esse ponto:

Ora, a estrutura não é a forma, como insistimos noutra contexto, e a questão é justamente abrir o pensamento para uma topologia, exigida pela simples estrutura. Sustentamos que a estética transcendental está por ser refeita, desde o momento em que a linguística introduziu na ciência seu status incontestável: com a estrutura definida pela articulação significante como tal. Portanto, quando Daniel Lagache parte da escolha que nos propõe, entre uma estrutura como que aparente (que implicaria a crítica daquilo que o caráter descritivo comporta de natural) e uma estrutura que ele pode declarar distante da experiência (já que se trata do “modelo teórico” que ele reconhece na metapsicologia analítica), essa antinomia desconhece um modo da estrutura que, por ser terceiro, não deve ser excluído, ou seja, os efeitos que a combinatória pura e simples do significante determina na realidade em que se produz. Pois, é ou não o estruturalismo aquilo que nos permite situar nossa experiência como o campo em que isso fala? Em caso afirmativo, “a distância da experiência” da estrutura desaparece, já que opera nela não como modelo teórico, mas como a máquina original que nela põe em cena o sujeito. (LACAN, 1998b, p. 655)



Destaca-se a dimensão performativa atribuída pelo psicanalista ao significante, ultrapassando a dicotomia entre teoria e prática ou experiência. Neste sentido, Lacan parece reivindicar para a psicanálise um estatuto similar ao que definiu previamente ser a concepção antiga de teoria [*théôria*], a qual não é a “abstração da práxis, nem sua referência geral, nem o modelo daquilo que seria sua aplicação. Em seu surgimento ela é a própria práxis” (LACAN, 2010, pp. 105-106).

Lacan ressalta que a marca do estruturalismo a ser notada pela psicanálise seria de introduzir uma “modalidade muito especial do sujeito, aquele para o qual não encontramos nenhum índice senão o topológico, digamos, o signo gerador da banda de *Möebius*, que chamamos de oito interior. O sujeito está [...] em uma exclusão interna a seu objeto”. (1998a, p. 875). A topologia se mostra crucial para articular essa relação paradoxal entre sujeito e objeto, a qual se via até o momento na dependência da intuição, remetendo ao espaço euclidiano tridimensional, o qual não permitiria ir além de uma subjetividade aprisionada no interior do corpo. De acordo com Lacan,

Desde que a introduzi em nosso manejo, tentei indicar que a função do gozo é, essencialmente, uma relação com o corpo, mas essa relação não é qualquer uma. Baseia-se numa exclusão que é, ao mesmo tempo, uma inclusão. Daí nosso esforço em prol de uma topologia que corrija os enunciados aceitos até hoje na psicanálise. Não recordarei todos eles, mas está claro que só falamos disso, em todas as etapas — formação do não-eu por rejeição, função do que é chamado de incorporação, e que se traduz por introjeção, como se se tratasse de uma relação do interior com o exterior, e não de uma topologia muito mais complexa. Tal como se exprimiu até aqui, em suma, a ideologia analítica é de uma inabilidade notável, que se explica pela não construção de uma topologia adequada. (LACAN, 2008d, p. 112)

Trata-se da superação da dicotomia cartesiana entre *res extensa* e *res cogitans*, a qual é subvertida pela introdução da *substância gozante* (LACAN, 2008g). O recurso à topologia empregado por Lacan é um bom exemplo do tipo de materialidade suposta à estrutura do significante que requer a psicanálise, a qual transgrede o princípio *partes extra partes* cartesiano, pois se trata de superfícies que se auto atravessam, como a garrafa de Klein ou o *cross-cap*. (LACAN, 1961-1962; 2008c). Há que se tomar essas estruturas topológicas como um forçamento que seria homólogo ao gozo, afinal, “como sofrimento, o gozo é tensionamento dos limites do interdito em direção ao impossível. Conceituá-lo objetivamente, não estruturalmente, seria reificar imaginariamente o sujeito, afastando-se mais e mais da sua ‘inexperiência’. O único modo de abordá-lo é topologicamente” (BAIRRÃO, 2004, p. 223).



No entanto, ainda que assuma uma concepção da estrutura como real, não meramente descritiva ou contemplativa, articulando em ato o sujeito em sua exclusão interna ao objeto, até o início dos anos setenta Lacan carrega a tocha do estruturalismo matemático bourbakista, a saber, da busca pela formalização alicerçada na teoria conjuntista, da qual se esperava um equacionamento da estrutura, ainda que já articulada pela topologia das superfícies.

#### 4 O IMPASSE DA FORMALIZAÇÃO E SEU RESTO: A ESTRUTURA TOPOLÓGICA DO NÓ BORROMEANO

Lacan (1972) afirmou reiteradamente sua pretensão em fundamentar sua teoria do significante pela teoria axiomática dos conjuntos. Mas o que isso quer dizer factualmente? Ou melhor, quais as consequências que se extrai dessa proposição? O axioma de Lacan de que não há relação sexual, ou melhor, da impossibilidade de escrita da relação sexual, seria o melhor exemplo dessa concepção em seu ensino. De acordo com Lacan,

o significante não é apropriado para dar corpo a uma fórmula que seja da relação sexual. Daí minha enunciação: não há relação sexual — subentenda-se: formulável na estrutura. Esse algo que o psicanalista, ao interpretar, produz a intrusão do significante, esfalfo-me há vinte anos, para que ele não o tome por uma coisa, já que se trata de uma falha, e estrutural. (LACAN, 2003b, p. 411)

A condição de existência da estrutura significante é de que não haja proporção [*rappor*t] sexual inscritível, ou seja, não há escrita que dê conta de tal proporção, mas também, e mais importante, não há demonstração da impossibilidade dessa escrita. Isso também não escapou ao psicanalista, afirmando que:

Somente a psicanálise justifica aqui a mítica da natureza a ser discernida no gozo, que faz as vezes dela ao se produzir por efeito de textura. Sem ela, basta a lógica matemática para transformar em superstição o ceticismo, tornando irrefutáveis afirmações tão pouco vazias quanto: — um sistema definido como da ordem da aritmética só obtém a consistência de distinguir em seu seio o verdadeiro do falso ao se confirmar incompleto, isto é, ao exigir o indemonstrável de fórmulas que só se confirmam alhures; — esse indemonstrável é assegurado, por outro lado, a partir de uma demonstração que decide independentemente a verdade que lhe diz respeito; — existe um indecível que se articula pelo fato de que o próprio indemonstrável não pode ser garantido. Os cortes do inconsciente mostram essa estrutura ao atestá-la a partir de quedas similares a serem contornados. (LACAN, 2003b, pp. 426-427)

Aqui vemos já um indício da distinção crucial realizada por Lacan entre demonstração e mostraçã, pois não se trataria mais da tentativa (fracassada) de demonstrar a impossibilidade de resolver a questão última do sujeito, tampouco de afirmar a impossibilidade de demonstração do axioma fundante, mas de rejeitar o problema (metafísico, inefável) do indemonstrável como tal, em proveito do que se mostra topologicamente.

É somente com a introdução da topologia dos nós nos anos setenta que se opera uma ruptura com seu bourbakismo. Este argumento encontra evidências no dizer de Lacan, ao afirmar que:

Mas não é certo que a teoria dos conjuntos seja correta para qualquer coisa na psicanálise. Não existe um conjunto do Simbólico, do Imaginário e do Real. Há algo que se funda numa heterogeneidade radical, mas que, graças à existência deste utensílio que é o homem, passa a realizar o que chamamos de nó, e que não é um nó, mas uma cadeia. Que o homem esteja efetivamente encadeado por esta cadeia, isso é sem dúvida<sup>9</sup>. (LACAN, 1976, n.p)

Com a topologia do nó borromeano, Lacan teria abandonado esse referencial bourbakista-conjuntista-axiomático para a articulação de uma estrutura infundada<sup>10</sup>. Isso implicaria que as condições de possibilidade da existência da estrutura não devam ser procuradas mais-além de seus limites, pois subsistem enquanto articuladas, e as limitações de suas articulações só podem ser apreendidas pela articulação de seus limites, como limites do articulável.

O passo adiante para a topologia do nó borromeano operaria essa ultrapassagem — que pode também ser entendida como um retorno a um aquém de sua captura pela ilusão de fundamentação axiomática — de uma concepção de estrutura axiomáticamente fundamentada para uma concepção de estrutura pautada estritamente pela não-identidade de seus elementos que se articulam segundo as dimensões sincrônicas e diacrônicas, privilegiando o efeito de retroação e covariância<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> No original, em francês: “Mais il n’est pas sûr que la théorie des ensembles rende raison de quoi que ce soit dans la psychanalyse. Il n’y a pas d’ensemble du symbolique, de l’imaginaire et du réel. Il y a quelque chose qui est fondé sur une hétérogénéité radicale, et pourtant qui, grâce à l’existence de cet ustensile qu’est l’homme, se trouve réaliser ce qu’on appelle un nœud, et qui n’est pas un nœud, mais une chaîne. Que l’homme soit effectivement par cette chaîne enchaîné, c’est ce qui ne fait pas de doute.”

<sup>10</sup> Tal movimento estaria de acordo com as considerações de Deleuze (1972) acerca do estruturalismo, afirmando a incompatibilidade da estrutura com o pensamento axiomático, o qual deveria ser situado no eixo imaginário, pois prescinde da relação de covariância entre os elementos que caracterizaria o simbólico.

<sup>11</sup> Frisa-se que não estamos aqui mais na oposição entre formalismo e estruturalismo, mas em uma divergência interna à categoria de estrutura, quer se a compreenda como fundamentada por axiomas inacessíveis, quer se a compreenda como infundamentada. Não obstante, caberia nos questionarmos se essa primeira concepção

A propriedade de covariância se refere à articulação da dimensão espacial à dimensão temporal, a saber, à sincronia como transformação topológica que determina as variações e os invariantes estruturais. Não há lugar para a concepção de fundamento mediante a retroação significativa, pois não pode haver fundamento *a priori*, somente *a posteriori*, identificado aos invariantes estruturais. Essa estrutura infundada produz uma subversão da concepção de origem, pois não se tratará mais de uma origem fixada no tempo cronológico, mas pautada pela repetição, no que se repete sempre que há uma transformação da estrutura, originando um reordenamento das relações entre os elementos.

Com o nó borromeano, Lacan articula três condições cruciais desenvolvidas ao longo de seu ensino: a acosmicidade, como não correspondência biunívoca entre microcosmo e macrocosmo, indistinção entre o *Innenwelt* e o *Umwelt*, que se assenta na inacessibilidade de seus componentes à apreensão do encadeamento que os agrupa; a acefalia, pela supressão do questionamento das origens em favor da assunção do nó como recalçamento originário; o jogo da morra, o qual estabelece uma dominância circular entre os elos do Real, Simbólico e Imaginário (STOÏANOFF-NÉNOFF, 1997). Deste modo, longe de operar uma ruptura com suas elaborações prévias acerca da estrutura, o nó borromeano consiste em uma articulação sincrônica de seus postulados referentes à ciência moderna e ao sujeito, especialmente no que diz respeito ao problema da causalidade inconsciente.

Cabe acrescentar que, no horizonte de seus desenvolvimentos topológicos acerca do nó borromeano, sempre esteve posto um princípio organizativo em seu limite, nomeadamente, a propriedade brunniiana de se sustentar na condição de que a subtração de qualquer elemento o faria se desfazer. Pois é em função desse um-a-menos que se estrutura a cadeia borromeana, na justa medida em que a verificação da qualidade brunniiana só pode ser obtida pelo ato que desfaz a cadeia. A rigor, não há cadeia que seja brunniiana, tampouco que não seja, pois, assim como Lacan pôde dizer acerca do sujeito, a propriedade brunniiana só se mostra *a posteriori*, no futuro anterior (futuro do presente composto do indicativo), portanto, a cadeia terá sido brunniiana ou não<sup>12</sup>.

---

axiomática da estrutura não seria a expressão de um formalismo latente, enquanto a segunda concepção operaria factualmente uma ruptura com seu resquício formalista. A grande diferença entre essas duas concepções se refere, sinteticamente, a haver ou não um fundamento da estrutura aquém ou além do que por ela se articula. Axiomaticamente, há um fundamento que constitui a estrutura, dela se excluindo. Estruturalmente, não há nada que não esteja articulado pela estrutura, rechaçando a concepção de um fundamento que não seja por ela articulável.

<sup>12</sup> No entanto, nossa hipótese é de que haveria um impasse intransponível colocado implicitamente no horizonte de suas articulações com o nó borromeano e suas variações, que seria uma tentativa de forçar o estabelecimento de uma homologia entre a propriedade brunniiana e a noção de covariância, a qual seria, a nosso ver, insustentável. O ponto de partida desse equívoco seria a sobreposição entre o fato de que, pela propriedade brunniiana, a subtração de um único elemento implica na reestruturação da cadeia, com a

Cabe indicar que certamente houve outras tentativas de compreender o alcance epistemológico da articulação borromeana desenvolvida por Lacan. Talvez a proposta mais conhecida seja a de Milner (1996), cuja obra se tornou uma referência praticamente incontornável no meio lacaniano, sendo legítimo identificá-la como constituinte de uma leitura ortodoxa da psicanálise lacaniana que difundiu amplamente a ideia de que Lacan teria abandonado a noção de estrutura para se agarrar àquela de letra ou matema, tendo por fim derivado para a antítese colocada pelo nó borromeano. Milner (1996) toma a afirmação de Lacan de que “a natureza tem horror do nó” (1974-1975, aula de 14/01/1975) — a qual remete à expressão “*horror vacui*”, atribuída a Aristóteles, acerca da ideia de que a natureza tem horror do vazio, tendendo a preenchê-lo — considerando-a como uma formulação expressamente antigalileana, pois, “além de sua forma, verdadeiro brasão daquilo que a história elementar das ciências empresta aos adversários aristotélicos de Galileu, tal *logion* tem uma consequência radical: [equiparando nó e matema, a Natureza seria incompatível ao matema] o que se opõe diretamente ao axioma fundador da ciência moderna” (p. 135). Segundo Milner, o qual entende que o ensino lacaniano configura um doutrinal da ciência — como conjunção de proposições sobre a ciência e sobre o sujeito —, a abolição do matema e, com isto, do galileísmo ampliado de que era portador, faz cair por terra a sustentação deste doutrinal, desde a conjectura de um galileísmo ampliado que culmina no que o autor chama de hiperbourbakismo, a saber, uma concepção da matematização estritamente literalizada que prescinde de toda dedução, arrastando, por sua vez, a conjectura hiper-estrutural que a precede. Para o autor, uma espécie de desconstrução deste doutrinal estaria posta, portanto, pela introdução do nó borromeano, o qual, a princípio, figuraria como corolário do galileísmo ampliado do psicanalista, mas rapidamente deriva para uma antimatemática, na medida em que o nó, diferentemente das superfícies topológicas, resistiria à matematização.

Ainda que estejamos de acordo com a indicação de Milner (1996) acerca da assunção, por parte de Lacan, da falência de seu projeto axiomático-conjuntista ou (hiper)bourbakista, conforme desenvolvemos por uma argumentação distinta, impõe-se a crítica à sua proposta de leitura, de que, ao supor que as indagações de Lacan sobre a estrutura significante cessam ao final dos anos sessenta, ignora que o nó borromeano deve ser abordado como uma estrutura.

---

operatividade da covariância, a saber, que qualquer alteração mínima implica em uma rearticulação de todos os elementos entre si. O problema é que, sustentando-se na propriedade bruniana, a alteração mínima resulta na desestruturação completa, pois não há uma reorganização dos elementos restantes, ou seja, a covariância seria então sinônima de dissolução, o que simplesmente é incompatível com sua própria definição. Essa nos parece uma questão crucial acerca do que se articula nesse último período do ensino de Lacan, a qual mereceria uma reformulação, além do alcance que o psicanalista lhe pôde dar (AFFONSO, 2020).

Tal concepção foi explicitamente afirmada por Lacan (1977) ao dizer que “meus nós me servem por serem o que encontrei de mais próximo da categoria de estrutura”. Ou seja, Lacan dá a entender que o nó borromeano não somente é uma estrutura, mas uma estrutura que, em comparação com as demais estruturas com que havia operado, seria mais adequada ou pertinente para a psicanálise.

O recurso à estrutura, especialmente em sua vertente topológica, foi a via escolhida por Lacan pela razão de que poderia servir para “estabelecer as relações fundamentais que nos permitirão situar com o rigor que jamais é obtido com a linguagem ordinária, porquanto a linguagem ordinária leva a uma ontificação do sujeito que é o verdadeiro nó e chave do problema” (LACAN, 1965-1966, Lição de 15/12/1965, tradução nossa)<sup>13</sup>. Esta empreitada inegavelmente falhou, tendo a própria estrutura sido investida metafisicamente por seus discípulos. A asserção de que o nó borromeano é uma estrutura — e não uma versão atualizada da metapsicologia freudiana — não o previne de ser tomado como uma ferramenta de diagnóstico de cunho metapsicológico. Deve haver conformidade entre o que se propõe e as consequências que se extrai de tal proposição. Nesse sentido, mais do que equacionar essa problemática por uma questão extrínseca – a saber, da possibilidade ou não da axiomatização da estrutura –, tratar-se-ia de se manter fiel a uma concepção intrínseca ao seu ensino, que é a da não prevalência da letra sobre o significante (LACAN, 2003c). Ou ainda, trata-se de atentar para a hiância que se evidencia pela não coincidência entre uma concepção da letra ou literalização axiomático-científica com àquela articulada por Lacan. Há que se destacar que o psicanalista concebia o nó borromeano como uma estrutura topológica pela qual letra e significante se articulavam inexoravelmente, não somente entre si, como também à dimensão da enunciação que se refere à posição do sujeito. Em suas palavras:

Uma escrita é, portanto, um fazer que dá suporte ao pensamento. Para dizer a verdade, o nó bo muda completamente o sentido da escrita. Ele dá a tal escrita uma autonomia, ainda mais notável por haver uma outra escrita, aquela que resulta do que poderia ser chamado de uma precipitação do significante. [...] O que permanece é o significante. Mas o que se modula na voz não tem nada a ver com a escrita. Em todo caso, é o que demonstra perfeitamente meu nó bo, e isso muda o sentido da escrita. Isso mostra alguma coisa em que podemos enganchar os significantes. E como esses significantes podem ser

<sup>13</sup> Do original: “Nous pouvons à partir de ces définitions premières concernant le S barré concevoir à quoi peuvent nous servir ces deux autres structures de la bouteille de Klein et du tore pour établir des relations fondamentales qui nous permettront de situer, avec une rigueur qui n’est jamais obtenue jusqu’ici avec le langage ordinaire, pour autant que le langage ordinaire aboutit à une ontification du sujet qui est le véritable nœud et clé du problème”.

enganchados? Por intermédio do que chamo diz-mensão [*dit-mension*] [...] *Diz-mensão é mensão do dito*<sup>14</sup>. (LACAN, 2007, pp. 140-141)

Esse último passo dado por Lacan não teve a apreciação merecida em sua extensão. Trata-se, em última instância, do abandono da suspeição de uma causa suprema que a tudo comanda sorrateiramente — seja ela sexual, teológica, econômica — em prol da assunção plena de uma ética que não encontra nenhuma garantia extrínseca, sustentando-se somente do que se pode depreender implicitamente de sua enunciação.

Deve-se admitir que o não reconhecimento da façanha de Lacan se deve, ao menos em boa parte, a sua própria inabilidade em bem desenvolvê-la, pois o emprego que fez de seu nó também não ressalta essas propriedades, as quais permaneceram implícitas, requerendo sua explicitação. A abordagem do nó estritamente através da escrita planificada ou projetiva empregada por Lacan ignora suas próprias recomendações exaustivas acerca da equivocação em sustentar a existência de um objeto dado aprioristicamente, desvinculado de sua escrita, ao qual só se tem acesso através de representações.

A abordagem do nó borromeano mergulhado no toro triplo se apresenta como alternativa promissora ao tratamento ortodoxo dispensado à topologia, constituindo um novo paradigma dessa problemática, a partir da articulação entre topologia das superfícies e dos nós. Tal proposta, ao resgatar e avançar na hipótese do nó borromeano como uma estrutura covariante, tomando as variações do nó desenvolvidas diacronicamente por Lacan como sincronicamente articuladas por uma única estrutura, sustenta uma homologia entre o trabalho de investigação em psicanálise e o ato analítico (AFFONSO, 2020).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A noção de estrutura atravessa o ensino de Lacan, jamais perdendo sua relevância, ainda que ela própria se transforme radicalmente, sem que, no entanto, se explicitem claramente as implicações e consequências dessas sucessivas transformações. Se, num primeiro momento, Lacan visa implementar na psicanálise uma concepção de estrutura similar àquela proposta pela antropologia estrutural de Lévi-Strauss, posteriormente irá se distanciar radicalmente, não

<sup>14</sup> Lacan grafa desta maneira para fazer ressoar a homofonia entre dimensão [dimension], menção de um dito [*dit-mension*] e mansão do dito [*dit-mansion*] – possivelmente uma alusão à morada do ser heideggeriano. Imediatamente a seguir, se remete também a mentira [*mensonge*], na medida em que esta menção de um dizer, pelo dizer ser a mansão da verdade, comporta também a mentira.

somente pelo requerimento de articulação do sujeito, mas também pelo enfrentamento das questões da objetividade, da causalidade e do gozo.

O último capítulo do ensino de Lacan, que data do início dos anos setenta, deriva para uma radicalização de seu projeto de reforma da estética transcendental kantiana — empreendida até o esgotamento de sua vida, o que se evidencia pela intitulação de seu último seminário “A topologia e(é) o tempo” (1978-1979) —, a partir da investigação incansável dos nós, vertente mais recente da topologia, pouco desenvolvida no meio matemático em sua época. Sob a égide do nó borromeano, Lacan, com o auxílio de alguns topólogos que acompanhavam seu ensino, passa a explorar uma variedade de estruturas e propriedades topológicas.

Com o recurso à topologia, não se trata de atingir um purismo, o que promulgaria uma espécie de ontologia formal ou insubstancial. Tampouco se trata de adotar o nó como pura pragmática de uma razão instrumental-classificatória de diagnóstico ou intervenção clínica, renegando o fundamento metapsicológico freudiano em que tal empreendimento se sustenta — ainda que se articule em termos lacanianos. No entanto, para evitar recair em tais concepções, não basta afirmar o esvaziamento de sentido das formalizações, na medida em que a psicanálise só pode delas se servir pela correlação ou homologia com seus próprios operadores lógico-estruturais, os quais são inevitavelmente formuláveis na linguagem comum.

Lacan afirmou reiteradamente que a estrutura é o real, o que implica na impossibilidade de sua apreensão total, ou ainda, como vimos mais explicitamente no caso do nó borromeano, que sua apreensão requer um ato que implique sua dissolução, o que a faz subsistir em uma temporalidade específica, homóloga à do sujeito inconsciente.

Buscamos mostrar como o nó borromeano, como estrutura privilegiada por Lacan no final de seu ensino, condensaria uma série de teses acerca da ciência e do sujeito, o que, por si só, já seria um argumento que deveria rechaçar algumas concepções equivocadas sobre o nó, que, em comum, apontam, explicitamente ou não, para uma essência última.

Em última instância, a investigação acerca da estrutura topológica do sujeito legada por Lacan sustenta que o único universal possível para a psicanálise está dado pelo mergulho na linguagem que implica a constituição simbólica do corpo, em uma estrutura significativa, caracterizada pela covariância e retroação, em que sujeito e objeto se articulam fantasisticamente. Somente a topologia permitiria situar as operações que transformam a estrutura do sujeito, em especial, os cortes topológicos homólogos ao ato analítico, que não são nada mais do que os modos de recortar as relações entre os significantes. Assim, deve-se ressaltar a relação inextricável entre ética e topologia subsumida no ato analítico, o qual deve ser equacionado intrinsecamente pelo discurso do analista na prática clínica.

## REFERÊNCIAS

- AFFONSO, Pedro Henrique Bedin. *O revirar do avesso: a estrutura topológica da identificação na psicanálise de Jacques Lacan*. Dissertação (mestrado). UNICAMP, IFCH. Campinas, 2020.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introdução à epistemologia freudiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BAIRRÃO, José F. Miguel H. *O impossível sujeito, volume I: implicações da irreducibilidade do inconsciente*. São Paulo: Edições Rosari, 2003.
- BAIRRÃO, José F. Miguel H. *O impossível sujeito, volume II: implicações do tratamento do inconsciente*. São Paulo: Edições Rosari, 2004.
- CATHELINÉAU, Pierre-Christophe. *Lacan, lecteur d'Aristote: Politique, métaphysique, logique*. Éditions de l'Association Freudienne Internationale. 2ª ed. Paris, 2001.
- DESCOLA, Philippe. As duas naturezas de Lévi-Strauss. *Sociologia & Antropologia*, 1(2), 35-51. 2011
- FLEIG, Mario. Aristóteles com Lacan: ousia/hypokeimenon e os destinos do não-predicável. *Nat. hum*; 8 (1, n. esp): 313-330, out, 2006.
- FREUD, Sigmund. Totem e tabu [1912]. Obras Completas, v. 13, Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego [1921]. Obras Completas, v. 18, Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FREUD, Sigmund. Achados, ideais e Problemas [1938] In. Obras Completas, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996c.
- HAECKEL, E. *Le monisme, profession de foi d'un naturaliste*. Schleicher Frères, 1920.
- KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- LACAN, Jacques. A ciência e a verdade. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998a.
- LACAN, Jacques. Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: “Psicanálise e estrutura da personalidade”. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998b.
- LACAN, Jacques. Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998c.
- LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1998d.
- LACAN, Jacques. O mito individual do neurótico ou Poesia e verdade na neurose [1952] *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008e.
- LACAN, Jacques. Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, “Sobre as relações entre a mitologia e o ritual”, com uma resposta dele [1956]. *O mito individual do neurótico, ou, A poesia e verdade na neurose*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008f.
- LACAN, Jacques. Pequeno discurso no ORTF [1966]. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a.
- LACAN, Jacques. Radiofonia. [1970]. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.
- LACAN, Jacques. Lituraterra. [1971] *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003c.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 3: as psicoses*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008a.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2008b.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 9: a identificação 1961-1962* (inédito).

- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008c.
- LACAN, Jacques. *Problemas cruciais para a psicanálise: Seminário 1964-1965*. Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XIII: L'objet...* (Inédito). 1965-1966. Disponível em: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr).
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XIV: Logique du fantasme*. (Inédito). 1966-1967 Disponível em: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr).
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XV: L'act*. (Inédito). 1967-1968. Disponível em: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr)
- LACAN, Jacques. *O saber do psicanalista: Seminário 1971-1972*. Centro de Estudos Freudianos de Recife, 1997.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008d.
- LACAN, Jacques. Do discurso psicanalítico. Conferência em Milão, em 12 de maio de 1972 (inédito).
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Zahar, 2008g.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXII: R.S.I.* (inédito)1974-1975. Disponível em: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr)
- LACAN, Jacques. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- LACAN, Jacques. *Reponses de Jacques Lacan a des questions sur les noeuds et l'inconscient*. 1976. Disponível em: [ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/](http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/)
- LACAN, Jacques. *Propos sur l'hysterie. Intervention de Jacques Lacan à Bruxelles*. 1977. Disponível em: [ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/](http://ecole-lacanienne.net/bibliolacan/pas-tout-lacan/)
- LACAN, Jacques. Conferência no Instituto Tecnológico de Massachusetts em 02 de Dezembro de 1975. In: DENEZ, Frederico; VOLACO, Gustavo Capobianco (Orgs.). *Lacan in North Armorica*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire XXVI: la topologie et le temps*. 1978-1979. Disponible en: [staferla.free.fr](http://staferla.free.fr).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- MENDES, Tássia Nogueira Eid. *Quando o completo encontrou a falta - Um estudo sobre a alteridade entre psicanálise e antropologia*. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto: USP, 2018.
- MILNER, Jean-Claude. *A obra clara: Lacan, a ciência, a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1996.
- ORQUIZA DE CARVALHO, Vitor; MONZANI, Luiz Roberto. Sobre as origens da concepção freudiana de ciências da natureza. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 13, n. 4, p. 781-809, Dec, 2015.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- SALES, Léa Silveira. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. São Carlos: UFSCar. 347 p. Tese (Doutorado), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, 2008.
- SIMANKE, Richard Theisen. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Sci. stud.*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 221-235, June, 2009.
- STOÏANOFF-NÉNOFF, Stoian. *Problemas cruciales para el psicoanálisis: Una lectura del Seminario XII de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- ZAFIROPOULOS, Markos. *Lacan e Lévi-Strauss ou o retorno a Freud (1951-1957)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

Recebido em: 13/05/2021  
Aprovado em: 31/05/2021  
Publicado em: 15/07/2021

**RORTY E SCHAFFER**  
**afinidades eletivas em torno da psicanálise freudiana**

**RORTY AND SCHAFFER**  
**elective affinities around Freudian psychoanalysis**

Orlando Pinho Guerra Filho<sup>1</sup>  
([opguerra@hotmail.com](mailto:opguerra@hotmail.com))

**Resumo:** O presente artigo tem como propósito identificar e articular pontos de contato entre as interpretações da psicanálise freudiana do filósofo Richard Rorty e do psicanalista Roy Schafer. Interessado na contribuição de Freud para a reflexão moral, o primeiro elabora sua interpretação pondo o acento no aspecto conversacional das instâncias psíquicas. Assim, ego, superego e id são entendidos por Rorty como “quase-pessoas” com crenças, desejos e intenções. Por sua vez, Roy Schafer explora a psicanálise a partir da revisão da linguagem metapsicológica freudiana, através de uma versão hermenêutica e narrativa da psicanálise. Propomos que, entre a leitura que Rorty faz de Freud e a versão narrativa da psicanálise por parte de Schafer, há certa “afinidade eletiva” entre os dois pensadores, que consiste no abandono da metapsicologia freudiana através de uma versão antiessencialista da psicanálise.

**Palavras-chave:** Redescrição. Linguagem-ação. Psicanálise.

**Abstract:** This article aims to identify and articulate points of contact between the Freudian psychoanalysis interpretations of the philosopher Richard Rorty and the psychoanalyst Roy Schafer. Interested in Freud's contribution to moral reflection, Rorty elaborates his interpretation, emphasizing the conversational aspect of psychic instances. Thus, ego, superego and id are understood by Rorty as “quasi persons” with beliefs, desires and intentions. Roy Schafer, for his part, explores psychoanalysis beginning with the revision of Freudian metapsychological language through a hermeneutic and narrative version of psychoanalysis. We propose that between Rorty's reading of Freud and Schafer's narrative version of psychoanalysis, there is a certain “elective affinity” of the two thinkers that consists in abandoning Freudian metapsychology through an anti-essentialist version of psychoanalysis.

**Keywords:** Redescription. Action-language. Psychoanalysis.

## INTRODUÇÃO

Em *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), Richard Rorty lança críticas contra a ideia de que “possuímos uma natureza profunda, oculta, metafisicamente significativa que nos

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3504573411362637>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1813-0033>.

torna ‘irredutivelmente’ diferentes de tinteiros ou átomos” (RORTY, 1979, p. 373), ou seja, que possuímos uma natureza humana. O significado ético dessa questão foi pensado mais tarde, quando Rorty desenvolveu seu conceito de “contingência da individualidade” em *Contingency, Irony, and Solidarity* (1989). Na verdade, o caminho havia sido preparado em dois artigos anteriores: *Freud, Morality, and Hermeneutics* (1980) e *Freud and Moral Reflection* (1986)<sup>2</sup>. Como indicam os títulos, ambos artigos têm Freud como personagem principal e figura central na elaboração rortyana sobre individualidade e moral.

Para Rorty, o *self* é uma “teia sem centro de crenças e desejos” (RORTY, 1991, p. 1) ou um “conjunto coerente e plausível de crenças e desejos” (RORTY, 1991, p. 147). Tal descrição foi possibilitada por Freud, pois foi ele quem rejeitou a ideia de um ser humano paradigmático e, portanto, da própria necessidade de uma teoria da natureza humana. (RORTY, 1989, p. 35). Segundo Rorty, o criador da psicanálise nos dá uma maneira de nos ver como poetas empenhados no ato de criar a própria maneira de encarar a vida, a própria história, nosso próprio eu.

Como sabido, a psicanálise tem sido objeto de controvérsia ao longo de sua história. A validade epistemológica da interpretação clínica, a sua metapsicologia e o seu método foram todos sujeitos a debate. Esses debates foram formulados em vários termos e em várias dimensões: psicanálise é ciência ou não?<sup>3</sup> A psicanálise oferece causas ou razões? Oferece uma “verdade histórica” ou “verdade narrativa”?<sup>4</sup>

O trabalho de Roy Schafer faz parte desse debate e começa com a revisão da linguagem metapsicológica de Freud, através de uma versão hermenêutica e narrativa da psicanálise<sup>5</sup>. No seu *A New Language for Psychoanalysis* (1976), ele argumenta que sua linguagem-ação providenciaria uma solução para os problemas que envolvem a metapsicologia freudiana, que consiste basicamente em ser uma teoria da mente envolvida no dualismo cartesiano e uma teoria da explicação que sai da mecânica newtoniana e gera uma descrição das ações humanas em

<sup>2</sup> Foi uma palestra dada em 1984 no Fórum de Psiquiatria e Humanidades em Washington, D.C. A primeira publicação foi em *Pragmatism's Freud: The Moral Disposition of Psychoanalysis*, Joseph H. Smith and William Kerrigan, eds. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), pp. 1-27. Posteriormente, entrou em sua coletânea de ensaios: *Essays on Heidegger and Others* (Cambridge University Press, 1991), pp. 143-163. Todas as citações foram traduzidas pelo autor deste artigo, as exceções serão devidamente assinaladas.

<sup>3</sup> Cf. Michael Lacewing, *Could Psychoanalysis be a Science?*, 2013, pp. 1103-1127, publicado em [The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry](#), eds. (K.W.M. Fulford, Martin Davies, Richard G.T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, and Tim Thornton.).

<sup>4</sup> Cf. SPENCE, 1982.

<sup>5</sup> Em *Freud and beyond: a history of modern psychoanalytic thought*, Stephen A Mitchell e Margaret J Black apresentam um conjunto de autores que desenvolveram novas abordagens a psicanálise freudiana. Especialmente, no cap. 7, intitulado: Contemporary Freudian revisionists: Otto Kernberg, Roy Schafer, Hans Loewald, and Jacques Lacan. (Cf. MITCHELL, 1995, pp. 277-325).

termos de causa em vez de razões. Essas duas características da metapsicologia freudiana levam a psicanálise para o que Schafer chama de “o problema da discrepância” entre teoria e prática. A solução que ele oferece é trocar a metapsicologia mecânica-dualística de Freud por um sistema alternativo, chamado linguagem-ação. (SCHAFER, 1976, p. 6-15).

No presente artigo, identificaremos pontos de contato entre Rorty e Schafer em torno da psicanálise freudiana. Entre eles, podemos citar, a saber, uma visão alternativa à metapsicologia através de uma versão antiessencialista<sup>6</sup> da psicanálise.

## 1 RORTY LEITOR DE FREUD

Rorty em seu artigo “Freud and Moral Reflection” (1991), elaborou uma interpretação da teoria freudiana com vistas às consequências morais. Ele observa que Freud se vê como parte do movimento de “descentralização” com Copérnico e Darwin. Isso ocorre quando Freud destitui a razão consciente da determinação das ideias e dos atos humanos, tirando do ego o poder absoluto de si ao afirmar que outras instâncias da mente também têm grande importância<sup>7</sup>. “O ego não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 1917 [2010], XIV, p.186)<sup>8</sup>, diz Freud e Rorty tenta compreender todas as consequências dessa afirmação.

De acordo com Rorty, a mecanização da natureza com Copérnico e Newton não alterava em nada a autoimagem do homem, nem dizia nada sobre como ele deveria viver. A diferença de Freud residiria no fato de que ele introduz uma visão que pode ser associada à consciência moral em termos de dar à mente a oportunidade de encontrar maneiras de expandir a mecanização. (RORTY, 1991, p. 144). Assim, segundo Rorty, a inovação verdadeiramente significativa está na mudança operada por Freud em nossa autoimagem. Se antes de Freud, o

<sup>6</sup> O antiessencialismo na filosofia de Rorty é uma objeção ao essencialismo que procura a "realidade" escondida sob toda a "aparência". Rorty nega completamente essa maneira de ver as coisas; do ponto de vista rortiano, essa distinção (aparência/realidade) é uma relíquia de nossa tradição teológica que alguns filósofos contemporâneos criticaram. (RORTY, 1994b, pp. 47-71). Em relação a psicanálise, o antiessencialismo está relacionado a mudança de perspectiva da proposta freudiana de vincular sua disciplina as ciências da natureza, seja para resolver os impasses que essa vinculação ocasionaria, como no caso de Roy Schafer, seja para atribuir a Freud um papel central para reflexão moral, em Rorty.

<sup>7</sup> No artigo de 1917, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (Uma dificuldade da Psicanálise)*, Freud trata de certa antipatia e da resistência perante a Psicanálise, devidas a um dos “três severos golpes” sofridos pelo “narcisismo universal” do homem, ou seja, em “seu amor-próprio”. O primeiro golpe, o cosmológico, dado pela teoria copernicana, marca a destituição da Terra da posição central do Universo; o segundo é o biológico, causado por Charles Darwin, pelo qual o homem é colocado no fluxo da evolução comum das espécies, sem nenhum privilégio. O terceiro, é o próprio Freud. (FREUD, 1917 [2010], XIV, pp. 179-187).

<sup>8</sup> As obras de Freud envolvem problemas de tradução e discussões acerca do seu vocabulário, serão utilizadas as traduções de Paulo César de Souza. No entanto, optamos por traduzir o termo *Verdrängung* por Recalque, *Ich*, *Über Ich* e *Es* são substituídos pelos termos latinos que se consagraram no Brasil: *ego*, *superego* e *id*.

sujeito era pensado e identificado com a consciência, com ele e a partir dele é preciso perguntar pelo sujeito do inconsciente e por sua articulação com o eu consciente. A noção de sujeito centrado, dotado de razão e consciência, conhecido como sujeito cartesiano, vai dando lugar a uma nova concepção do sujeito.

Dessa forma, a psicanálise passa a elaborar uma teoria, defendendo que “o ego não é o senhor em sua própria casa”. (FREUD, 1917 [2010], XIV, p.186). Enquanto o cogito cartesiano aponta o eu como o lugar da verdade, o “cogito freudiano” revela que o eu é o lugar do ocultamento. São duas concepções de subjetividade completamente diferentes. Freud não aponta um novo campo da consciência, algo que se pudesse entender como a sua face oculta, mas um novo objeto, isto é, o inconsciente. A questão propriamente dita do sujeito sofre um descentramento radical.

Para Rorty, faz-se necessário entender os dois sentidos de inconsciente, presentes na obra freudiana<sup>9</sup>, para que a sua proposta de leitura seja aceitável. Vejamos:

- (1) um sentido que representa um ou mais sistemas bem articulados de crenças e desejos, sistemas que são tão complexos, sofisticados e internamente consistentes quanto as crenças e desejos conscientes dos adultos normais; e
- (2) um sentido que representa uma massa fervilhante de energias instintivas inarticuladas, um “reservatório de libido” para o qual a consistência é irrelevante. (RORTY, 1991, p. 149).

No segundo sentido, o termo inconsciente seria só outra designação de “paixões”, a parte animalesca aprisionada nos porões da alma, a má alma, etc. A consequência disso seria uma visão pautada na dicotomia razão/instinto em que o autoconhecimento é considerado como um processo de purificação em busca da parte pura e racional do homem. Tratar-se-ia de extirpar do “eu” verdadeiro as “impurezas” das paixões e dos instintos. Já o primeiro sentido, ao contrário, distante de se referir a algo animal, soturno e repulsivo, visaria a relação com o consciente como a de “parceiros conversacionais”<sup>10</sup>, ou seja, *quase-selves* astutos, criativos,

---

<sup>9</sup> Freud pensou o inconsciente de duas formas, durante sua carreira: a primeira forma refere-se à “primeira tópica”, que foi dividida em três instâncias (consciente, pré-consciente, inconsciente), mas Freud entendeu os limites dessa concepção e então criou uma “segunda tópica”, construída sobre o tríptico ego, superego e id. Freud de fato define três instâncias presentes no ser humano, que governam seu comportamento, tanto consciente quanto inconsciente. Ou seja, a noção de inconsciente em Freud sofreu mudança de sentido quando ocorreu a reformulação das tópicas. Parece que os sentidos elencados por Rorty são mais genéricos e imprecisos do que a operada no seio da teoria psicanalítica. Ainda, chamo atenção que essa espécie de “antropomorfização” se encontra mais na segunda tópica. Thomas Nagel trata desse tema em *Freud's anthropomorphism*, publicado em *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and J. Hopkins, Cambridge, 1983.

<sup>10</sup>A ideia de “conversação” em Rorty advém de sua noção de filosofia como uma grande conversa, diálogo. A filosofia seria uma disciplina como as outras e em diálogo com elas, com critérios históricos e contingentes, que se ocuparia de mostrar as vantagens e desvantagens de visões de mundo em competição, em contraposição

inventivos, etc., em inter-relações. Assim, para demarcar o caráter estético de sua proposta, Rorty cita Rieff (RIEFF, 1959, p. 35) com aprovação, quando ele diz que, “Freud democratizou o gênio ao dar a todos um inconsciente criativo.” (RORTY, 1991, p. 149). De outra forma, podemos dizer que a autoimagem do homem como um intelecto, tendo que se ver às voltas com brutos irracionais – as paixões, os instintos animais –, dobra-se à outra, mais requintada, de dois ou mais intelectos que podem agir mutuamente entre si.

Justamente, segundo Rorty, o que é novo na visão freudiana é essa compreensão do inconsciente definido no primeiro sentido da citação, em que o inconsciente não é visto como tosco ou obtuso, mas como um par intelectualmente inventivo e tão articulado quanto o consciente. Essa perspectiva gera uma revisão em nossa autoimagem, pois substitui a ideia de uma parte racional dos seres humanos, lutando contra as paixões (as irracionalidades provindas de nossa parte animal) por uma ideia de rede de diversas crenças e desejos, de transações sofisticadas entre diferentes intelectos. Nessa concepção, o inconsciente pode ser interpretado como um sistema coerente internamente, de modo a equiparar-se com uma quase pessoa, ainda que diferenciada e estranha ao conjunto de crenças e desejos conhecidos e que denominamos consciência.

O interessante na redescrição antiessencialista do inconsciente oferecida por Rorty é que ela rompe com as dicotomias e as relações hierárquicas, tratando de conceber as instâncias psíquicas como equivalentes. Nessa concepção, o inconsciente pode ser interpretado como um sistema coerente interno, de modo a equiparar-se com uma quase pessoa, ainda que diferenciada e estranha ao conjunto de crenças e desejos conhecidos, que denominamos consciência. Segundo essa visão, nossa tarefa moral seria uma espécie de familiarização com o estranho em nós, nosso componente “irracional”. Só esse autoconhecimento vai nos permitir negociar entre nossas identidades e nossas “pessoas”. Esta noção de múltiplos “eus” é uma boa maneira de naturalizar e desmistificar a noção freudiana de inconsciente. (RORTY, 1994a, p. 78).

Outra característica dessa leitura é o abandono de toda explicação metapsicológica, ou seja, ao abandonar toda metapsicologia, supostamente implicada nas “metáforas energéticas, topográficas e econômicas”, Rorty procurará, no mesmo passo, integrar as descobertas psicanalíticas em outra chave, ao seu próprio projeto filosófico, o de uma pragmática, a partir do momento em que o psiquismo, em sentido amplo, passa a ser pensado como conjunto de

---

à filosofia como a responsável de oferecer a última palavra sobre o conhecimento, capaz de criticar e julgar as outras áreas da cultura. (cf. MATTIO, Eduardo. *La Construcción Pragmatista del Sujeto y de la Comunidad Moral*. Buenos Aires: Ed. Del Siglo, 2009, p. 38.). No caso de “parceiros conversacionais”, Rorty leva essa posição para as instâncias psíquicas da teoria de Freud, onde, para ele, não há nenhuma hierarquização das instâncias e elas operariam em uma grande conversação.

crenças e desejos. Nessa esteira, Rorty entende o processo analítico freudiano como um grande movimento de familiarização dessa rede diversificada de crenças e desejos, no intuito de lidar com a variedade de “quase-selves” como processo de auto engrandecimento [*self-Enlargement*], por se tratar de encontrar e conhecer a diversidade de aspectos existentes dentro de nós e não de encontrar o verdadeiro eu. Nisso, Rorty nos parece muito fiel ao propósito da psicanálise. É na possibilidade de descrição plural de vários discursos e práticas, mesmo aquelas aparentemente antagônicas numa mesma pessoa, que o auto engrandecimento toma o lugar do autoconhecimento. Podemos dizer que se trata de uma redescrição da máxima do Templo de Delfos – “conhece-te a ti mesmo!”; trata-se de substituir o afã religioso e metafísico de encontrar o “verdadeiro *self*”, pelo desejo de tornar conhecidos e comuns esses estranhos em nós, como uma nova obrigação moral.

Para Rorty, o “desenvolvimento moral no indivíduo e de progresso moral na espécie humana como um todo, é uma questão de refazer eus humanos, de modo a ampliar a variedade das relações que constituem os eus.” (RORTY, 1994, p. 79). O que Freud fez, foi proporcionar um instrumento apropriado para este processo de autocultivo, a psicanálise. Rorty vislumbra a estreita relação entre psicanálise e autocriação. A psicanálise é descrita como um dispositivo de ironização<sup>11</sup>, na medida em que proporciona ao sujeito a possibilidade de um olhar irônico sobre o próprio eu e a própria história. Se não podemos mais arrolar uma verdade ou essência sobre o eu, como também sobre os fatos, a análise conduz o indivíduo a um trânsito incessante entre as diferentes versões propostas pelas diferentes instâncias psíquicas, processo que implica o desenvolvimento de uma saudável “tolerância às ambiguidades”, expressão que Rorty empresta de Rieff.

Com a seguinte passagem, encontramos a redescrição psicanalítica como instrumento de mudança:

A maturidade, de acordo com essa visão [que Rorty oferece de Freud], consistirá numa capacidade de perseguir novas redesccrições do nosso passado

<sup>11</sup> Para Rorty, o ironista é aquele que tem três características: I - tem “contínuas dúvidas sobre o seu vocabulário final”, porque teve acesso a vocabulários considerados finais por outras pessoas ou livros que tenha entrado em contato. Por vocabulário final, Rorty designa aquele conjunto de palavras que todo ser humano carrega e que é empregado para justificar suas ações, suas crenças e sua vida, II- percebe que os argumentos de seu vocabulário final não dissolvem nem subscrevem suas dúvidas e III - “não acha que seu vocabulário final é mais próximo da realidade do que outros.” (RORTY, 1989, p. 73). É alguém suficientemente historicista, para quem a ideia de que suas crenças e desejos mais importantes não se referem a algo que o ultrapassa, nem ao tempo e ao acaso. (RORTY, 1989, p. xv). O oposto do ironista é aquele que pensa haver resposta bem fundada ou algoritmos para resolver dilemas morais. No limite, o oposto do ironista é o teólogo, ou o metafísico, pois acredita numa ordem (além do tempo e da mudança) que determina a existência humana. Num artigo intitulado, Ironia (s) em Freud: Da escrita à ética, Inês Loureiro nos apresenta o ironismo em Rorty e como ele se diferencia de outras formas de ironia. (LOUREIRO, 2007).

– uma capacidade de assumir uma visão nominalista, irônica de nós mesmos. Ao transformar as partes da alma platônicas em companheiras de conversação umas das outras, Freud fez da variedade de interpretações do passado de cada um o que a abordagem baconiana da ciência e da filosofia fez à variedade de descrições do universo como um todo. Deixou-nos ver narrativas alternativas e vocabulários alternativos como instrumentos para mudança, em vez de candidatos a uma representação correta de como as coisas são em si mesmas. (RORTY, 1991, p. 152).

Esta é uma maneira de ver a construção da subjetividade como uma luta constante de aperfeiçoamento, em que o próprio sujeito é ator e autor de sua história e cujo sentido é fruto da criação constante de si mesmo. Rorty afirma que deveríamos tratar tudo como “produto do tempo e do acaso” e não como “quase divindade”. Essa é a postura de quem leva em consideração a contingência, segundo ele, postura comum a Freud.

## 2 ROY SCHAFFER: A PSICANÁLISE COMO NARRATIVA

Roy Schaffer considera que os impasses encontrados pela a teoria e pela clínica psicanalíticas podem ser solucionados com um “novo vocabulário”, abandonando o vocabulário metapsicológico<sup>12</sup>. Ele propõe uma linguagem-ação para a psicanálise freudiana ser vista como uma disciplina histórica, desenvolvendo a tese de que o psicanalista deve ter uma visão histórica da vida do analisando como ação<sup>13</sup>. Ou seja, a psicanálise como uma disciplina interpretativa cujos praticantes têm por objetivo desenvolver um modo sistemático de descrever a ação humana.

Ao falar de qualquer aspecto da atividade psicológica ou ação, não devemos mais nos referir à localização, movimento, direção, quantidade absoluta, e assim por diante, pois esses termos são adequados apenas para coisas e entidades semelhantes. Assim, não falaremos de internalização, exceto no

<sup>12</sup> Bezerra Jr. elenca de maneira muito objetiva esses impasses: “Como afirmar a existência de ideias e estados num mundo privado da mente que só posso perceber sua presença quando se tornam reconhecíveis, isto é, quando há possibilidade de serem linguisticamente descritos? Como e em que condições uma “representação de palavra” e uma “representação de coisa” são conectadas como sendo representação de uma mesma “coisa”, se elas existem dissociadas e desconectadas entre si? Como solucionar o impasse criado quando afirmo que processos inconscientes obedecem a leis que são a princípio completamente diferentes das que regem a gramática dos processos conscientes, e, no entanto, apesar dessa diferença essencial de natureza, só posso falar de inconsciente usando as regras da elaboração secundária? [...] Se o inconsciente não pensa e suas atividades não podem ser descritas de modo proposicional, como ter acesso ao que não é descritível linguisticamente?”. (BEZERRA Jr., 1994, p. 130).

<sup>13</sup> Cf. SCHAFFER, Roy. *A New Language for Psychoanalysis*, New York: Yale University Press, 1976; *The analytic attitude*, London: The Hogarth Press Ltd, 1983; *Narration in the Psychoanalytic Dialogue* em *Critical inquiry*, on narrative, v.7, n.1, Autumn 1980; e *Action Language and the Psychology of the Self. Annual of Psychoanalysis* 8, 1980a, pp. 83-92.

sentido de uma pessoa imaginar que está incorporando algo; pois, como não há outro interior concebível além do imaginário, não pode haver nenhum outro movimento concebível para este interior. Da mesma forma, não vamos falar de profundidade psicológica, impulsos que fundamentam as ações, descarga ou esgotamento de energia acumuladas ou deslocadas ou investidas. (SCHAFER, 1976, pp. 10-11).

Para Schafer, teóricos psicanalistas têm diferentes maneiras de persuadir seus seguidores e empregam diferentes princípios interpretativos, ou de melhor modo, diferentes estruturas narrativas para desenvolver seus próprios caminhos de fazer psicanálise e falar sobre o que fazem. Essas estruturas levam em conta que: ou Freud estava desenvolvendo um conjunto de princípios, compreensão e explicação do diálogo entre o analista e o analisando em termos mecânicos, ou que ele estabelecia um conjunto de códigos para gerar significado psicanalítico, reconhecendo esse significado em cada instância para ser apenas um dos vários tipos do que pode ser gerado (SCHAFER, 1980, p. 341).

Segundo Schafer, uma das estruturas narrativas encontradas para ler Freud é baseada na física newtoniana transmitida através dos laboratórios de fisiologia e neuroanatomia do século XIX. Essa descrição apresenta a psicanálise como o estudo da mente vista como uma máquina, ou no jargão freudiano, aparelho mental. Essa máquina é caracterizada pela inércia e trabalha como um sistema fechado. Armazena ou gasta um montante de energias fixas, dependendo da operação, ou seja, diminui a energia disponível em algumas operações e investe em outras. A máquina tem um mecanismo de funcionamento automático, como o de defesa, responsável pelos “*checks*” e “*balance*”. Essa narrativa assume completamente o determinismo: determinismo das forças newtonianas, sem espaço para responsabilidade e liberdade. Dessa forma, a psicanálise freudiana pode ser entendida como uma ciência natural, essencialista e positivista (SCHAFER, 1980, p. 343).

Como núcleo dessa narrativa temos a metapsicologia, coisa que Freud considerou indispensável para tornar sua disciplina científica. Schafer aponta, em conjunto à física newtoniana, o dualismo cartesiano como fundamento da metapsicologia. Em conferências introdutórias, Freud afirma:

Não queremos apenas descrever e classificar os fenômenos, mas compreendê-los como sinais de um jogo de forças na psique, como manifestação de tendências (intenções) dotadas de meta, que trabalham em consonância ou dissonância uma com as outras. Esforçamo-nos em obter uma *concepção dinâmica* dos fenômenos psíquicos. Nessa nossa concepção, os fenômenos percebidos devem ficar em segundo plano perante tendências apenas supostas. (FREUD, 1916[2014], XIII, p. 71).



Podemos encontrar essa maneira de descrever os eventos psíquicos em várias partes da obra freudiana. Para Schafer, há nesta maneira de descrever os fenômenos psíquicos a suposição da mente como um lugar com quantidade de energias, barreiras, uma entidade espacial, contendo os estados mentais ou processos psicológicos, tais como “inconsciente dinâmico”, “energia libidinal”, “funções autônomas do ego”, etc.

Por essa perspectiva, Freud criou a psicanálise dentro de uma tradição essencialista e positivista da ciência natural<sup>14</sup>. Contudo, não precisamos ser aprisionados por seus compromissos científicos. Schafer escreveu:

Os termos da metapsicologia freudiana são os de ciência natural. Freud, [Heinz] Hartmann e outros usaram deliberadamente o vocabulário de forças, energias, funções, estruturas, aparelhos e princípios para estabelecer e desenvolver psicanálise na linha de uma psicobiologia physicalista. É inconsistente com o tipo de linguagem científica falar de intenções, significados, razões, subjetividade ou experiência. [...] [então], as razões se tornam forças, as ênfases tornam-se energias, a atividade se torna função, os pensamentos se tornam representações, os afetos se tornam descargas ou sinais, atos tornam-se resultantes e formas particulares de lutar com a inevitável diversidade de intenções, sentimentos e situações tornam-se estruturas, mecanismos e adaptações. (SCHAFER, 1976, p. 103).

As explicações gerais e interpretações que Freud deu sobre seus casos clínicos podem ser lidas de outra forma. Schafer diz:

Devemos considerar cada processo psicológico, evento, experiência ou comportamento como algum tipo de atividade, doravante denominado ação, e designar cada ação por um verbo ativo que declara sua natureza e por um advérbio (ou locução adverbial), quando aplicável, indicando o modo dessa ação. [...]. Devemos entender a palavra ação para incluir toda a atividade psicológica privada que pode ser tornada pública através do gesto e do discurso, como o sonho e o pensamento tácito da vida cotidiana, bem como todas as atividades públicas iniciais, como a fala comum e o comportamento motor, que tem algum objetivo, propriedades direcionadas ou simbólicas. (SCHAFER, 1976a, pp. 9-10).

Para Schafer, existem estruturas narrativas na psicanálise que implicam duas formas coordenadas: a) o desenvolvimento humano e b) o curso do diálogo psicanalítico. Longe de ser

<sup>14</sup> Para Bezerra Jr. “esse essencialismo foi acentuado pelo cientificismo frequentemente presente em Freud. Várias vezes ele expressou a expectativa de que a psicanálise fosse agraciada com a dignidade reconhecida às ciências. Isso significava ter que oferecer explicações casuais, e não meramente intencionais (entendidas como incompatíveis e excludentes entre si). [...] [Neste sentido], explicar cientificamente significava revelar como as coisas se passavam “em si mesmas” no sujeito, e não apenas descrevê-las de modo a permitir ao sujeito uma narrativa plausível do que antes lhe parecia irracional, absurdo, ou sem sentido.” (BEZERRA Jr., 1994, p. 131).

narrativas secundárias sobre dados coletados em análise, essas estruturas provêm de narrativas primárias que estabelecem o que conta como dado. Uma vez instalados como principais estruturas narrativas, são tomados como certos para desenvolver relatos coerentes da vida e da técnica (SCHAFER, 1980, p. 341).

Ao apresentar a psicanálise em termos narrativos, Schafer parece levar adiante o projeto de aceitar que não há dados psicanalíticos objetivos, autônomos ou puros, como Freud disse ter encontrado. Especificamente, não existe um relato único, necessário e definitivo da história de uma vida, da psicopatologia, da influência social sobre a personalidade, ou do método psicanalítico e dos seus resultados. O que tem sido apresentado como dados empíricos simples são inseparáveis dos pressupostos pré-críticos e inter-relacionados do investigador sobre as origens, a coerência, a totalidade e a inteligibilidade da ação pessoal (SCHAFER, 1980, p. 342).

Dessa forma, as estruturas narrativas são importantes não porque analisam “dados”, tal como o projeto inicial de Freud, mas porque nos dizem o que deve ou não “ser considerado dado” na história que está sendo construída. Isso é importante porque não há interpretações definitivas. Há interpretações que fazem sentido, outras não. Os dados não são encontrados, são construídos ou constituídos ou, até mesmo, buscados (SCHAFER, 1980, p. 342).

Schafer levantou questões sobre o alcance da teoria psicanalítica, a ideia de interpretação e o abandono da metapsicologia, temáticas próximas das rortyanas, com uma preocupação de revisar os conceitos psicanalíticos de maneira tal que poderíamos abandonar o mentalismo encontrado nas formulações de Freud<sup>15</sup>.

### 3 REDESCRIÇÃO COMO LINGUAGEM-AÇÃO: RORTY E SCHAFER

---

<sup>15</sup> Podemos sumariamente dizer que mentalismo se refere à doutrina filosófica que atribui a entidades mentais, processos e estados inobserváveis (intenções, desejos, crenças, etc.) – todas eles internos –, a causa do comportamento humano: a mente explica o comportamento e não o inverso. Para Bezerra Jr. existem várias maneiras de entender o desenvolvimento das teorias psicanalíticas, e ele esboça, de maneira sintética, três delas: a versão mentalista, estrutural e pulsional (BEZERRA Jr., 1994, p. 129). Segundo ele, a versão mentalista está fundamentada numa visão da linguagem como representação do mundo, uma teoria representacional da linguagem. A ideia principal é que nossa mente espelhe a natureza e nos dê representações diretas do mundo. Essa ideia é fundamental para o projeto da epistemologia moderna, e no século XIX era hegemônica. A estrutural, diz respeito a uma nova leitura da psicanálise baseada em uma outra concepção de linguagem, que veio com uma combinação da linguística de Saussure e a antropologia de Lévi-Strauss realizada por Lacan. (BEZERRA Jr., 1994, p. 133). E a pulsional, é aquela que, ao criticar as concepções estruturalistas, realizam uma defesa da importância da dimensão propriamente econômica do psiquismo. Tomam a questão da força como fundamental no entendimento do psiquismo. (BEZERRA Jr., 1994, p. 139).

Para Rorty, “precisamos de menos metodologia e metafísica” (RORTY, 1980, p.177) na teoria freudiana, a favor de avançar na reflexão do âmbito prático. Uma das estratégias argumentativas de Rorty para esse movimento, consiste na ideia de redescrição. Para dizer um pouco mais sobre o que envolve a redescrição rortyana em sentido geral, talvez seja melhor ir direto às palavras do autor:

A Filosofia interessante raras vezes é um exame dos prós e contras de uma tese. Em geral, de maneira implícita ou explícita, é uma disputa entre um vocabulário arraigado, que se transformou num incômodo e um novo vocabulário, parcialmente formado, que traz a vaga promessa de coisas grandiosas. Este último ‘método’ da filosofia [...] consiste em descrever muitas e muitas coisas de novas maneiras, até criar um padrão de comportamento linguístico que tente a geração em ascensão a adotá-lo, com isso fazendo-a buscar novas formas apropriadas de comportamento não linguístico [...] Tentarei fazer com que o vocabulário que prefiro pareça atraente, mostrando como é possível usá-lo para descrever uma variedade de tópicos. (RORTY, 1989, p. 9).

Rorty está decidido, em sua afirmação, de que nós podemos substituir vocabulários antiquados, herdados de longa data, por novos, simplesmente porque estes são, em certo sentido, mais úteis. Essa abordagem é uma consequência direta de sua visão de mundo pragmática.

Podemos dizer que para Schafer a linguagem-ação seria uma técnica a ser implementada em psicanálise, pelo qual o paciente é levado a redescrever alguns de seus estados mentais. A ideia é que certos analisandos sofrem, em parte, por ter perdido de vista o fato de que a presença de estados mentais, tais como desejos, crenças e similares são, em grande parte, de sua responsabilidade. Eles esqueceram que esses estados são ações realizadas, em vez de conteúdo mental a ser descoberto – e, portanto, que esses são eventos em relação aos quais são responsáveis. Dessa maneira, ações deletérias e/ou provocadoras de sofrimento são candidatas à redescrição.

[Analisandos] falam ao analista sobre eles mesmos e sobre os outros no passado e no presente. Ao fazer interpretações, o analista reconta essas histórias. Ao recontar, certas características são acentuadas enquanto outras são colocadas entre parênteses; certas características são relacionadas com outras de um jeito novo ou pela primeira vez; algumas características são desenvolvidas posteriormente, talvez em longos períodos. Esse recontar é feito ao longo do processo psicanalítico. [...] O produto final desse entrelaçamento de textos é uma maneira radicalmente nova de trabalho conjunto. Pode-se dizer que no decurso da análise, desenvolve-se um conjunto de novas narrações mais ou menos coordenadas, cada uma correspondendo a



períodos de intenso trabalho analítico sobre certas questões principais. (SCHAFER, 1980, p. 346).

Aqui, Schafer reafirma a psicanálise como um processo essencialmente narrativo, produzido em coautoria entre analisando e analista. Neste esforço cooperativo, o analisando fornece a história, envolvendo certas alternativas práticas, como se sente, os desejos que podem motivá-lo, a relação entre esses desejos, valores e compromissos, e assim por diante. Enquanto isso, o analista auxilia o analisando na formação do que é dito, sugerindo uma sequência coesa de eventos em que o analisando é alçado à personagem principal.

A abordagem de Schafer e a sua maneira de ver a psicanálise, procurando tratá-la de forma contingente<sup>16</sup>, converge para a ideia de redescrição antiessencialista de Richard Rorty. A pessoa, como praticante da ação, não pode ser obrigada por qualquer coisa “interna” ou “exterior” ou “mais profunda” a fazer isso ou aquilo. O conceito de redescrição, em Rorty, captura o sentido que Schafer espera restituir sobre nossa compreensão do tratamento psicanalítico e sobre os processos aí envolvidos. É a tentativa de contar novas histórias sobre nós, sem a necessidade de apelar para a busca do verdadeiro eu ou de uma essência, que se encontraria no fim da investigação. Redescrevendo, estamos esquadrihando diversos aspectos da nossa história que, segundo Rorty, nos habilita a suportar uma certa ambiguidade de nossa relação com o mundo, o que teria como consequência, o *self* estar continuamente construindo narrativas sobre seu lugar no mundo. Essas narrativas pessoais não estariam subsumidas em nenhuma narrativa maior.

A ideia de Rorty sobre o *self*, como uma “rede sem centro de crenças e desejos historicamente condicionados”, em vez de ser uma entidade preexistente que “tem essas crenças e desejos”, desafia os indivíduos não a descobrirem a sua “verdadeira essência”, mas a criarem uma descrição de sua experiência, de suas crenças e paixões, que formariam uma narrativa coerente, sendo sempre um ato de criação, ao invés de descoberta. O autoconhecimento, para Rorty, significa autocriação. A autocriação é um processo dialético, no sentido de que para uma pessoa ser realmente capaz de redescrever sua vida com uma narrativa significativa, ela deve primeiro aceitar a sua própria contingência e o que isso significa. Nessa visão estetizada de Rorty, da vida vista como arte ou literatura, uma psicanálise como apresentada por Roy Schafer é a mais conveniente. A redescrição de um conjunto contingente de crenças e desejos em uma

<sup>16</sup> Schafer escreveu: “Escolhi desenvolver uma alternativa à linguagem eclética do mecanismo, força, estrutura, etc. [i.e., uma alternativa à metapsicologia freudiana]. Numa linguagem-ação [...] Ao desenvolvê-la, usei, da melhor forma possível, certas ideias de escritos filosóficos modernos sobre existencialismo, fenomenologia, mente e ação; e.g., de Binwanger, Sartre, Wittgenstein, Ryle e outros.” (SCHAFER, 1976a, pp. 7-8).

narrativa original e criativa é equivalente a tomar a psicanálise como linguagem-ação, onde a psicanálise freudiana passa a ser apresentada como uma disciplina interpretativa cujo objetivo é desenvolver narrativas: uma maneira sistemática de descrever a ação humana, sem recorrer a aspectos mentalistas. Através do discurso, segundo Schafer, o analisando narra os acontecimentos passados, trechos de histórias vividas, suas impressões e percepções, as cenas traumáticas, os episódios conflituosos, enfim, toda sorte de construções narrativas das ações possíveis de significação, e o psicanalista constrói junto com o analisando uma narrativa que, para ele, faça mais sentido.

Essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica tem por pressuposto que a história inteira do indivíduo seja o movimento de histórias não narradas e recalçadas em direção a histórias efetivas que o indivíduo poderia tomar em troca e ter como matéria prima para constituir seu *self*. Esse é o processo de conhecer as “quase-pessoas” em nós, como na visão de Rorty. É a busca de familiarizar-se com essas histórias alternativas, não tematizadas e recalçadas que, segundo Rorty, abre o caminho para um progresso moral.

Trata-se, portanto, de uma conexão entre fatos aparentemente não relacionados que ganham inteligibilidade por meio da narrativa e por isso possibilita redescrever-se de maneira nova, podendo gerar novos indivíduos e por que não, novas maneiras de ser no mundo. Rorty e Schafer fazem avançar profundamente essa ideia, uma espécie de espiral baseada em contar e recontar, interpretar e reinterpretar histórias pessoais, o que seria, para ambos, o movimento próprio da psicanálise.

Desse modo, a verdade da experiência psicanalítica não é descoberta, é criada<sup>17</sup>. A meta terapêutica passa da verdade científica para a inteligibilidade narrativa, seja em Rorty, seja em Schafer. O psicanalista passa de um arqueólogo das profundezas da alma para um romancista

<sup>17</sup> Rorty argumenta que o mundo é causalmente independente de nós, mas que não é descrito independente de nós. Com esta distinção podemos ver a perspectiva holista da linguagem e do conhecimento defendida por Rorty, “explicar todas as propriedades relacionais de alguma coisa – todas as suas causas e seus efeitos – é explicar a coisa em si própria” (RORTY, 1998, p. 99), de modo que, a partir dessa perspectiva, todo objeto (como a mente ou um carro) só existe sob uma descrição (1998, p. 105), e quando a descrição se modifica, se modifica o objeto. Estas alegações constituem a negação da existência de propriedades intrínsecas (não passíveis de descrição) em qualquer coisa, mas Rorty pretende que elas não sejam a negação do mundo, que existe independentemente de nós. Podemos dar um exemplo para ilustrar esse ponto: em 2006, o até então planeta Plutão deixou de ser considerado planeta. Isso ocorreu pela descoberta de outros corpos celestes similares e até maiores que Plutão. Os astrônomos tiveram que fazer uma escolha, ou incluir estes corpos também como planetas do sistema solar, ou criarem uma nova categoria para Plutão. Eles decidiram designar Plutão de “planeta anão” e os outros de “planetas principais”. Com esse exemplo da ciência, o argumento da “relatividade das descrições aos propósitos”, de Rorty, ganha força. Para Rorty, “a investigação visa ser-nos útil, e não fazer um relatório acurado das coisas em si” (RORTY, 1994a, p. 127). Assim, a experiência psicanalítica, um planeta ou a mente são assim, porque assim os descrevemos, por que consideramos deles as características que satisfazem a nossos objetivos. Cf. Relativismo: Encontrar e fabricar. Em CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. (orgs.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994a, pp. 115-134.

criativo, que abandona a tentativa de construir um quadro verdadeiro do passado e encontra seu desafio em construir narrativas auto coerentes. Tomar a explicação psicanalítica como narrativa é levar a sério a ideia de que nossa mente não é um teatro interno onde as representações se apresentam, assistidas por um olho interior, à moda cartesiana, e sim, um conjunto de narrativas por nós construídas para justificar o que pensamos e como agimos.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como James Tartaglia afirma, as interpretações operadas por Rorty podem, frequentemente, ser consideradas tão “entusiasmantes” quanto “imprecisas e evasivas”, perspectiva de que Pablo de Greiff partilha<sup>18</sup>. Oferecemos um esboço da interpretação rortyana de Freud, tentando pontuar em linhas gerais a sua leitura. Na redescrição do inconsciente que Rorty oferece, o inconsciente pode ser interpretado como um sistema coerente internamente, de modo a equiparar-se a uma “quase-pessoa”, ainda que diferenciada e estranha ao conjunto de crenças e desejos conhecido e denominado consciência. A distinção operada no seio da ideia de inconsciente demonstra claramente que Rorty opta por um dos seus significados excluindo o outro e, sendo essa escolha não gratuita, cumpre um propósito. Rorty tem em vista uma forma de reflexão moral que é possibilitada por essa escolha.

De maneira semelhante a Rorty, Roy Schafer considera que os problemas que a teoria e a clínica psicanalíticas encontram, podem ser solucionados com um “novo vocabulário”, abandonando o vocabulário metapsicológico. Ele propõe uma “linguagem-ação” para a psicanálise freudiana ser tomada como uma disciplina histórica, desenvolvendo a tese de que o psicanalista deve ter uma visão histórica da vida do analisando como ação, ou seja, a psicanálise como uma disciplina interpretativo-descritiva em termos de ação humana.

Schafer despe o vocabulário freudiano de toda dimensão metapsicológica. Em vez de falar de energia libidinal, pulsão, aparelho psíquico, etc., fala sobre experiências individuais. A noção de linguagem-ação proposta por ele envolve uma estratégia para ouvir, reconhecer, traduzir, interpretar e organizar as ações do indivíduo, isto é, refere-se a uma abordagem que visa justificar a existência das atividades conscientes ou inconscientes – os atos mentais internos – externalizados por meio de palavras ou gestos, para que esses atos mentais possam estar relacionados a conflitos, sentimentos e emoções, desejos e crenças que o indivíduo expressa.

<sup>18</sup> (TARTAGLIA, 2007, p. 23); (GRIEFF, 1990, pp. 51-64).

A explicação para esses autores, em termos de narrativa, é suficiente para entender a psicanálise e seu caráter inovador. Sem dúvida, as redescritões de ambos formam um retrato comum da teoria freudiana, no sentido de oferecer uma contrapartida para o que Freud imaginava do psiquismo, em termos de competição de forças, aparelho e estruturas. Eles propõem ignorar as explicações metapsicológicas, envolvidas por um vocabulário mentalista, e abordar a psicanálise como processo essencialmente narrativo.



## REFERÊNCIAS

- BEZERRA Jr, Benilton. Descentramento do sujeito – versões da revolução copernicana de Freud. In: COSTA, Jurandir Freire (org.). *Redescrições da psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994, pp. 119-167.
- FREUD, Sigmund. Conferências introdutórias à psicanálise (1916)[2014]. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Sergio Tellaroli, revisão Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. London: Imago Publishing Company, 1940-52.
- GREIFF, Pablo. Salvando a Wittgenstein de Rorty: um ensayo sobre los usos del acuerdo. In: *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia, v. 39, n. 82, jan-1990, pp 51-64.
- LACEWING, Michael. Could Psychoanalysis be a Science? In: *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. eds. (K.W.M. Fulford, Martin Davies, et al.). United Kingdom: Oxford University Press, 2013, pp 1103-1127.
- LOUREIRO, Inês. Ironia(s) em Freud: Da escrita à ética. In: *Ide* (São Paulo) [online], v.30, n.45, 2007, pp. 13-19.
- MITCHELL, Stephen A. BLACK, Margaret J. *Freud and beyond*. A history of modern psychoanalytic thought. New York: Basic Books, 1995.
- MATTIO, Eduardo. *La Construcción Pragmatista del Sujeto y de la Comunidad Moral*. Buenos Aires: Ed. Del Siglo, 2009.
- NAGEL, Thomas. Freud's anthropomorphism. In: *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim and J. Hopkins. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp 228-240.
- RIEFF, Philip. *The Mind of The Moralist*. London: Methuen, 1959.
- RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- RORTY, Richard. Freud, Morality, and Hermeneutics. *New Literary History*, v. 12, n.1, 1980, pp.177-185.
- RORTY, Richard. Freud and Moral Reflection. In: J. H. Smith & W. Kerrigan (Eds.). *Pragmatism's Freud. The moral disposition of psychoanalysis*. Baltimore, USA: The Johns Hopkins University Press, 1986, pp. 1-27.
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others: philosophical papers*. Cambridge University Press, 1991. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039>.
- RORTY, Richard (ed.), *The Linguistic Turn – Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- RORTY, Richard. Relativismo: Encontrar e fabricar. In: CÍCERO, Antonio; SALOMÃO, Waly. (orgs.). *O relativismo enquanto visão de mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, pp. 115-134.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. 3ª Ed. Trad. Antonio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- RORTY, Richard. *Truth and Progress – Philosophical Papers III*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Trad. Eugénia Antunes. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

- RORTY, Richard. Ethics Without Principles (1994a). In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999. pp. 72-90.
- RORTY, Richard. A World without Substances or Essences (1994b). In: *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999. pp. 47-71.
- SCHAFFER, Roy. *A New Language for Psychoanalysis*. New York: Yale University Press, 1976.
- SCHAFFER, Roy. Metapsychology and Action Language. In: *A New Language for Psychoanalysis*, New York: Yale University Press, 1976a, pp. 3-15.
- SCHAFFER, Roy. Action Language and the Psychology of the Self. In: *Annual of Psychoanalysis*, v.8, 1980a, pp. 83-92.
- SCHAFFER, Roy. Narration in the Psychoanalytic Dialogue. In: *Critical inquiry*, v.7, n.1, 1980b, pp. 29-53.
- SCHAFFER, Roy. *The analytic attitude*, London: The Hogarth Press Ltd, 1983.
- SCHAFFER, Roy. Narration in the Psychoanalytic Dialogue (1980). In: *Essential paper on literature and psychoanalysis*, New York University Press, 1993, pp. 341-368.
- SCHAFFER, Roy. *Un nouveau langage pour la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.
- SPENCE, Donald P. *Narrative Truth and Historical Truth: Meaning and Interpretation in Psychoanalysis*. New York: Norton, 1982.
- SPENCE, Donald P. *A metáfora freudiana – para uma mudança paradigmática da psicanálise*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- TARTAGLIA, James. *Rorty and The Mirror of Nature*. New York: Routledge, 2007.



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 Warmling<sup>1</sup>  
([diegowarmling@hotmail.com](mailto: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

<sup>1</sup> 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 eguidade, 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 atóxico, 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 tecnologias<sup>2</sup> – 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

<sup>2</sup> 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”<sup>3</sup>. 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”<sup>4</sup> (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

<sup>3</sup> La primera forma de psicoterapia fue el psicoanálisis.

<sup>4</sup> 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”<sup>5</sup> (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”<sup>6</sup> (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

<sup>5</sup> Neural plasticity is thus a condition of a possible plasticity of becoming.

<sup>6</sup> 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”<sup>7</sup> (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”<sup>8</sup> (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

<sup>7</sup> Problema del sufrimiento psiquico, que representa un acercamiento original y potente a problemas teoricos y políticos de suma actualidad

<sup>8</sup> A la produccion de estados mentales y psicomaticos de excitación, relajación y descarga, de omnipotencia 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?”<sup>9</sup> (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”<sup>10</sup> (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”<sup>11</sup> (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

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

<sup>10</sup> Instância que *forma* el porvenir y el tiempo en la filosofía de Hegel.

<sup>11</sup> La subjetividade se constituye, *instancias plasticas*, donde los tres momentos de la auto-determinacion – 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.<sup>12</sup> (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”<sup>13</sup> (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”<sup>14</sup> (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”<sup>15</sup> (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”<sup>16</sup> (HEGEL, 1995

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Aquello mismo que constituye lo acontedero 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.

<sup>14</sup> Proceso mediante el cual el espíritu se constituye como una *segunda naturaleza*.

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

<sup>16</sup> 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”<sup>17</sup> (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”<sup>18</sup> (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*”<sup>19</sup> (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

<sup>17</sup> *El habito es la operacion plastica que forja al cuerpo como instrumento.*

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

<sup>19</sup> 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”<sup>20</sup> (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*”<sup>21</sup> (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’”<sup>22</sup> (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”<sup>23</sup> (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”<sup>24</sup> (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”<sup>25</sup> (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

<sup>20</sup> Es decir, de lo que es susceptible tanto de recibir como de dar forma.

<sup>21</sup> We tend constantly to substitute for it its mistaken cognate, *flexibility*.

<sup>22</sup> 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’.

<sup>23</sup> Flexibility is the ideological avatar of plasticity.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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”<sup>26</sup> (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”<sup>27</sup> (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”<sup>28</sup> (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 inquirere um sentido de *plasticidade* que não coincida nem com o espírito excludente do capitalismo nem com o ideário da *flexibilidade*,

<sup>26</sup> The brain is a work, and we do not know it.

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

<sup>28</sup> 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 sóciopolítico, 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”<sup>29</sup> (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*<sup>30</sup> 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”<sup>31</sup> (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

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

<sup>30</sup> 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).

<sup>31</sup> 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"<sup>32</sup> (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”<sup>33</sup> (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 Gage<sup>34</sup>, 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”<sup>35</sup> (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”<sup>36</sup> (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

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

<sup>33</sup> An identity without childhood.

<sup>34</sup> 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).

<sup>35</sup> 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.

<sup>36</sup> 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”<sup>37</sup> (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 cérebromente, mas cérebro-inconsciente, biológico e simbólico: “a dimensão material constitui o sentido de uma economia afetiva que se solicita sem se ver”<sup>38</sup> (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).

<sup>37</sup> This enigma of a second birth that is not rebirth.

<sup>38</sup> 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 desposseção aí suscitada: “uma *plasticidade* muito específica, trabalha aqui uma que se parece muito com a *pulsão de morte*”<sup>39</sup> (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 Damásio<sup>40</sup>, 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”<sup>41</sup> (MALABOU, 2012a, 38, *tradução nossa*). E uma destas faces é o problema da crise ecológica da Terra.

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

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> 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 desposseção 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. Problematizando 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”<sup>42</sup> (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”<sup>43</sup> (MALABOU, 2013, pp. 326-327, *tradução nossa*).

Acentuando um modo de transvalorar certas fronteiras, Malabou inquirir 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”<sup>44</sup> (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,

<sup>42</sup> Un primer paso hacia una reinvencción de las ideas de libertad y de porvenir.

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

<sup>44</sup> 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, Ensaios 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 transtornos 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 plasticidad: 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.



Recebido em: 13/05/2021  
Aprovado em: 11/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

## POLITZER, LAPLANCHE E FREUD

### o problema do conflito psíquico<sup>1</sup>

## POLITZER, LAPLANCHE AND FREUD

### the problem of the psychic conflict

Munique Gaio Filla<sup>2</sup>  
([muniquegf@gmail.com](mailto:muniquegf@gmail.com))

**Resumo:** Neste artigo, proponho a retomada da leitura de Politzer sobre a psicanálise freudiana, à luz de certas objeções de Laplanche expostas no estudo desenvolvido com Leclaire, apresentado pela primeira vez no Colóquio de Bonneval em 1960, tomando como fio condutor o problema do conflito psíquico. Como preparação para o percurso a ser traçado, retomarei a concepção de conflito psíquico em textos fundacionais da teoria freudiana. Na sequência, apresentarei as diretrizes gerais da psicologia concreta e sua hipótese para explicação do sonho, considerando a diferença em relação à hipótese freudiana da distorção do conteúdo manifesto a partir do conteúdo latente. Por fim, destacarei da réplica de Laplanche o argumento de que a posição de Politzer quanto ao problema do sonho tem como consequência o enfraquecimento do conflito, o que coloca em risco a própria singularidade da psicanálise, se consideramos o caráter indispensável dessa noção para a sustentação de seu edifício.

**Palavras-chave:** Politzer. Freud. Laplanche. Conflito psíquico. Sonho.

**Abstract:** In this article, I propose resuming Politzer's reading of Freudian psychoanalysis, in light of certain objections by Laplanche exposed in the study developed with Leclaire, first presented at the Bonneval Colloquium in 1960, taking the problem of psychic conflict as the common thread. In preparation for the path to be traced, I will return to the concept of psychic conflict in foundational texts of Freudian theory. Next, I will present the general guidelines of concrete psychology and its hypothesis for explaining the dream, considering the differences in relation to the Freudian hypothesis of the distortion of manifest content from latent content. Finally, I will detach from Laplanche's reply the argument that Politzer's position on the dream problem results in the fading of the conflict, which puts at risk the uniqueness itself of psychoanalysis, if we consider the indispensable character of this notion for support its building.

**Keywords:** Politzer. Freud. Laplanche. Psychic conflict. Dream.

## INTRODUÇÃO AO PROBLEMA

<sup>1</sup> Este artigo só se tornou possível pelo apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo nº 2018/09039-0).

<sup>2</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1337863356487950>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7767-4968>.

O nome de Georges Politzer, se não é familiar àqueles que se interessam pela filosofia da psicanálise, ao menos já ecoou aos ouvidos de qualquer um que tenha enveredado por este território. Prado Jr. (2005) forneceu um excelente panorama da influência que a leitura politzeriana de Freud, ou melhor, que a proposta da psicologia concreta, exposta na *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*<sup>3</sup>, exerceu sobre sucessivas gerações de pensadores na França e fora dela. O ensaio de Prado Jr. foi publicado originalmente em 1990, em alusão aos sessenta anos da publicação da obra do fundador da filosofia francesa da psicanálise, datada de 1928. Passam-se os anos desde o lançamento da *Crítica...*, com a aproximação de seu centenário, e permanecem vivos os problemas levantados por ela, tanto pelas marcas deixadas na história da psicanálise, como por sua capacidade de iluminar pontos do pensamento freudiano.

Como se sabe, Politzer pretendia realizar um projeto mais extenso – este seria o primeiro volume de um total de três escritos, dedicados a cada uma das tendências que renunciavam a orientação concreta, a serem seguidos por uma obra mais robusta de crítica aos fundamentos da psicologia. Apesar de ainda cometerem erros que as alinhavam à psicologia tradicional, tais tendências seriam a psicanálise, considerada “a mais importante”, a *Gestalttheorie* e o behaviorismo, respectivamente (POLITZER, 2004, p. 46). No final das contas, foi escrito apenas o volume dedicado à psicanálise de Freud, já que o filósofo marxista rompeu com o projeto inicial e com a psicanálise de uma vez por todas nos anos seguintes<sup>4</sup>.

O programa geral anunciado na *Crítica...* consiste, primeiramente, na realização de uma denúncia implacável dos impasses ligados aos pressupostos da psicologia clássica e na proposta de sua dissolução. Este termo – “psicologia clássica” – engloba diversas escolas que, em última instância, apesar de se dizerem científicas, como a psicologia experimental, não passam de disfarces da psicologia escolástica, repetindo seus erros e perpetuando suas ilusões, já que a última “só conseguiu correr de uma metafísica a outra” (POLITZER, 2004, p. 64). Em segundo lugar, trata-se de fundar a psicologia concreta. Mas como “não há crítica verdadeira sem o pressentimento da verdade” (POLITZER, 2004, p. 48), a psicanálise, principalmente – e depois aquelas outras tendências citadas –, poderia fornecer a visão desta orientação futura, desde que fosse reconhecida sua verdadeira inspiração. Por outro lado, ao mesmo tempo em que a psicanálise freudiana ocupa esse lugar promissor, permanece no interior da psicologia

<sup>3</sup> Doravante, a *Crítica...*

<sup>4</sup> Depois da *Crítica...*, Politzer ainda escreve o último artigo sobre a psicanálise, que se configura como um ataque voraz a ela, considerada dogmática, eclética e destinada ao desaparecimento. O escrito leva o título *O fim da psicanálise* e foi originalmente publicado na Revista *La pensée*, em 1939, sob o pseudônimo de Th. W. Morris. Recentemente, foi traduzido para o português e publicado na Revista Lacuna.

tradicional e de sua esterilidade quando se propõe a explicar, na linguagem da metapsicologia, suas descobertas clínicas.

A tendência inaugurada pelo filósofo húngaro, portanto, consiste em considerar “a metapsicologia como um resíduo arcaico da filiação de Freud à ciência natural do século 19” e afirmar “a sua heterogeneidade e incompatibilidade para com as descobertas clínicas da psicanálise e a tarefa concreta da interpretação” (CAROPRESO e SIMANKE, 2010, p. 20). A separação entre clínica e metapsicologia, com a possibilidade de abrir mão da segunda em prol da primeira, adquire espaço a partir de então. Autores como Dalbiez, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur e Lacan estão entre aqueles cujo trato com a obra freudiana é inspirado, de modo mais ou menos explícito, em noções politzerianas, às quais foram introduzidas “precisões e reformas” (PRADO JR., 2005, p. 41). Na filosofia da psicanálise brasileira, não é difícil encontrar trabalhos que exploram as relações entre esses pensadores e Freud, levando em conta a influência de Politzer<sup>5</sup>.

A literatura sobre o tema é vasta, de forma que não se trata de tentar aqui descrevê-la ou sintetizá-la. O interesse deste artigo recai sobre uma das tantas repercussões da *Crítica...* – a exposição de Jean Laplanche e Serge Leclaire, no famoso Colóquio de Bonneval, organizado por Henry Ey, em 1960. O peso histórico da comunicação feita por eles, intitulada *O inconsciente: um estudo psicanalítico*<sup>6</sup>, é comumente associado à postura que assumem diante da teoria de seu professor Jacques Lacan, aquela do “inconsciente estruturado como uma linguagem” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p. 378). No entanto, como lembra Prado Jr. (2005, p. 38), há nela uma crítica interessante em relação a Politzer<sup>7</sup>, apesar dos franceses enunciarem que seu trabalho partia de uma homenagem ao pensador<sup>8</sup>. Gabbi Jr. (2004) também retoma o ponto de vista de Laplanche em seu prefácio à tradução brasileira da *Crítica...*. No entanto, se

<sup>5</sup> A título de exemplo, temos a obra de Simanke (2002), a dissertação de Aires (2003), as sugestões de Gabbi Jr. (2004) e o trabalho de Silveira (2015), que exploram a influência de Politzer em Lacan; a tese de Freitas Pinto (2016), que tem como um de seus eixos o freudismo de Ricœur e não deixa de considerar o peso da leitura de Politzer para este; o trabalho de Furlan (1999), que revela a intermediação de Politzer na posição que Merleau-Ponty toma em relação à psicanálise freudiana; entre outros.

<sup>6</sup> No estudo de Laplanche e Leclaire, o capítulo que toca efetivamente nas questões levantadas por Politzer foi escrito apenas por Laplanche, razão pela qual a referência a este trabalho se restringirá apenas a este daqui por diante.

<sup>7</sup> Para uma apreciação histórica e epistemológica mais geral da posição desse estudo em relação a Politzer e a Lacan, ver Viguera (2012).

<sup>8</sup> “É certo que essa homenagem à CFP [à *Crítica...*] acaba por se mostrar, ela própria, como crítica de uma concepção demasiado simples do sentido dos fatos psicológicos. Na realidade, esquematizando o argumento, o que se critica em Politzer é uma concepção dualista ou expressivista – e não ternária, como deveria – do sentido, que pensa apenas a relação vertical entre um conteúdo manifesto e um sentido latente, ‘esses dois personagens que, como numa farsa, quando um entra, o outro abandona necessariamente a cena’. Os tempos agora são os da lógica e da linguística, em que importa menos a imanência significativa num signo qualquer que os esquemas de substituição dos signos entre si” (PRADO JR., 2005, p. 39, colchetes meus, grifos do autor). A questão da imanência do sentido em jogo na interpretação politzeriana será retomada mais à frente.

chega a dizer que acredita “firmemente que Politzer seja o comentador que menos deturpa a letra freudiana nessa empreitada digna de Sísifo” (GABBI JR., 2004, p. X), chamando a atenção para “a gravidade, a relevância e a pertinência da crítica” (GABBI JR., 2004, p. VI), assume uma posição diversa em relação à objeção de Laplanche. Considera as réplicas deste como “uma forma de descaracterizar o essencial da crítica, de modo a perpetuar a psicologia clássica sob formas mais sutis” (GABBI JR., 2004, p. VI), e as refuta rapidamente, qualificando algumas delas de “falsas” (GABBI JR., 2004, p. XV – XVI).

A aposta deste trabalho é a de que vale a pena revisitar a crítica de Laplanche a Politzer, mais especificamente no que ela incide sobre o problema do conflito psíquico. Como veremos, o psicanalista francês indica que as hipóteses politzerianas de explicação do sonho pela via do sentido - aquelas que estariam alinhadas com a psicologia concreta e contestariam a explicação freudiana, abstrata e realista, que opõe conteúdo latente e conteúdo manifesto – implicam no enfraquecimento do conflito psíquico; por conseguinte, em esmaecer uma das noções que alicerça a própria teoria psicanalítica e confere a ela sua singularidade. Apesar de Gabbi Jr. compreender o posicionamento de Laplanche como tentativa de reduzir ou atenuar o impacto da *Crítica...*, a provocação aqui proposta é a de que talvez suas reflexões sejam tão pertinentes quanto as de Politzer, justamente pela centralidade que conferem ao conflito psíquico, razão pela qual merecem um tratamento mais demorado.

Tendo isso em vista, o caminho a ser trilhado será dividido em três partes, que têm como fio condutor o problema do conflito psíquico: a primeira parte será dedicada à breve recuperação desta noção em Freud, a partir de textos fundacionais da psicanálise, com o objetivo de reiterar seu caráter fundamental e mapear aí os polos em oposição; a segunda parte se voltará para a exposição geral da leitura de Politzer, com destaque à crítica da psicologia concreta à explicação freudiana do sonho, considerando que essa crítica culmina na dificuldade de sustentação do conflito; por fim, o enfoque será na análise do contra-argumento de Laplanche. Espera-se que recuperar a leitura tão marcante de Politzer à luz desta réplica possa tornar ainda mais nítida a importância do conflito psíquico para a psicanálise freudiana e apontar para os riscos de descaracterização que ela sofre diante de seu enfraquecimento.

## 1. RECAPITULANDO: O CONFLITO PSÍQUICO NA PSICANÁLISE FREUDIANA



Não parece pretensioso admitir que há uma universalidade do conflito psíquico na teoria psicanalítica freudiana, como o faz Claude Le Guen (2005), visto que ele se presentifica nos indivíduos considerados normais a partir de sua constatação, a princípio, na histeria e, posteriormente, enquanto mecanismo chave para a eclosão de todas as psiconeuroses. Tratar desse tema impõe, contudo, além da exigência de reconhecer seu papel capital para as elaborações que atravessam a obra do pai da psicanálise em sua totalidade, a necessidade de considerar que sua “onipresença” nos textos psicanalíticos, que se estende dos escritos freudianos até os de seus sucessores, revela também sua “polivalência”, na medida em que os conflitos travados na vida psíquica mobilizam tanto instâncias, quanto pulsões ou identificações, assim como podem remeter ao amor e ao ódio ou ao conflito edípico propriamente dito (PERRON-BORELLI, 2005, n. p.).

Embora o conflito psíquico brote no solo da histeria, em *As neuropsicoses de defesa* (1894) Freud já considera que ele também está na origem dos sintomas fóbicos, obsessivos e da psicose alucinatória. O estopim para a patologia consiste na ocorrência de uma “vivência”, “representação” ou “sensação” que, por sua natureza sexual, “despertou um afeto tão penoso que a pessoa decidiu esquecê-la, não confiando em poder solucionar com seu Eu, mediante um trabalho de pensamento, a contradição que essa representação inconciliável lhe opunha” (FREUD, 1986a, p. 49). A pessoa tem o propósito de empurrá-la para longe (*fortschieben*), não pensar nela e agir como se ela não tivesse acontecido. Como isso não é possível, o Eu se empenha em recalca-la (*verdrängen*), em enfraquecê-la, por meio da retirada de sua “soma de excitação” (*Erregungssumme*), impedindo que entre em associação com ele. Submetida a essa operação de isolamento, aquela “vivência” forma o núcleo do que Freud chama nesse texto de um “grupo psíquico segundo”, considerando a “cisão da consciência” em ação; conforme o vocabulário de textos posteriores, torna-se inconsciente. O problema é que essa soma de excitação encontra outra aplicabilidade na vida psíquica, que difere em cada uma das patologias e concede a coloração de seu quadro sintomático: a conversão no corpo na histeria, o deslocamento para representações substitutas na neurose obsessiva, e assim por diante.

A teoria da defesa, como o título do artigo revela, começa a ser esboçada e a psicanálise, por sua vez, a ser delimitada como um novo método de tratamento e de investigação. Desde muito cedo, toma forma a ideia geral de que há uma disputa entre o Eu e a sexualidade – o primeiro enquanto agente do recalque e a segunda enquanto recalçada. Da mesma forma, ganha espaço a ideia de que o recalcado sobrevive de modo inconsciente, se esforça para chegar à consciência, para estabelecer novamente laços com o Eu, razão pela qual a ação defensiva do último deve se manter constante e vigilante. A formação do sintoma consiste nos efeitos

do recalçado sobre o Eu. Nas *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa* (1896), Freud mostra como a representação obsessiva tem de ser distorcida (*entstellt*) devido à pressão do polo que recalca. Aquilo de natureza sexual que foi expulso da consciência pelo recalque realizado pelo Eu insiste em retornar, indicando que a defesa não é tão exitosa quanto parece, e o faz através da formação dos sintomas, os quais são entendidos como “sintomas de compromisso” (*Kompromißsymptomen*) (FREUD, 1986a, pp. 171-172). Estes são impostos (*aufgedrängt*) ao Eu e figuram como “consequências de um compromisso entre resistência do Eu e poder do retornante” (FREUD, 1986a, p. 182).

Conforme Laplanche e Pontalis (1970, p. 257, *grifos meus*): “É a partir do estudo do mecanismo da neurose obsessiva que Freud ressalta a ideia de que os *sintomas* têm em si mesmos a *marca do conflito defensivo*”, mais precisamente pela ideia de compromisso, que “é rapidamente estendida a todos os sintomas, ao sonho, ao conjunto de produções do inconsciente”, revelando, por sua vez, a presença universal de demandas antagônicas em atividade na alma. *Sobre o mecanismo psíquico do esquecimento* (1898) e *Sobre as recordações encobridoras* (1899) mostram o mesmo jogo de forças em trabalho tanto nas patologias, quanto nos mecanismos normais da vida psíquica – como é o caso da memória –, a saber, “*conflito, recalque, substituição com formação de compromisso*” (FREUD, 1986a, p. 302, *grifos do autor*). O mesmo acontece nos atos falhos e nos lapsos na fala e na escrita. Em suma, o Eu se defende de determinados conteúdos que entram em contradição com ele, mas o recalçado pressiona para retornar, sendo a solução de compromisso entre intenções conscientes e desejos inconscientes a única saída possível diante da oposição em vigor.

O sonho, por sua vez, consiste em mais um passo rumo à expansão das descobertas psicanalíticas das neuroses para a normalidade. Passo fundamental e paradigmático, sem dúvidas. Desde o capítulo quarto da *Interpretação dos sonhos*, sugere-se “a contraposição entre *conteúdo onírico manifesto e latente*” (FREUD, 2016, p. 156, *grifos do autor*), considerando que o que aparece no sonho difere dos pensamentos alcançados pela interpretação. Realização disfarçada de um desejo recalçado, o sonho revela que há um desejo de origem infantil que quer se expressar, mas que não tem caminho livre para fazê-lo, porque enfrenta uma tendência contrária à sua realização – um “*propósito recalgador em relação ao tema do sonho ou ao desejo dele extraído*” (FREUD, 2016, p. 181) –, de modo que só consegue algum tipo de manifestação por meio da distorção empreendida pela censura onírica (FREUD, 2016, p. 163). Daí a conclusão freudiana de que deve haver duas instâncias psíquicas, uma que submete a atividade da outra à crítica e exclui sua participação da consciência. A “*força pulsionante*” (*Triebkraft*) do sonho parte da instância criticada, uma vez que o desejo criador do sonho

tem aí sua origem, ao passo que a instância criticadora exerce a atividade defensiva que torna o produto onírico irreconhecível (FREUD, 2016, p. 167). Tal como o sintoma e seus correlatos, o sonho reúne intenções opostas em si mesmo.

Assim, Freud chega ao modelo mais completo da primeira tópica psíquica e de seu funcionamento econômico, apresentado no capítulo sétimo da *Interpretação dos sonhos*, tão criticado por Politzer, como veremos. O aparelho psíquico é concebido como um instrumento composto por duas extremidades, uma perceptiva e uma motora, e por lugares psíquicos. Haveria um sistema pré-consciente na terminação motora, cujos conteúdos são passíveis de se tornarem conscientes, a depender de certas condições, e o qual tem acesso à motilidade voluntária. Situado atrás deste, estaria o chamado sistema inconsciente, onde se localiza o desejo como força impulsora para a formação do sonho; seus conteúdos só acessariam a consciência, ou, por assim dizer, o sistema consciente, através do pré-consciente e às custas de algumas alterações, uma vez que sofreria a ação da censura (FREUD, 2015, pp. 564-570). A energia psíquica também circularia de modo distinto em cada um dos sistemas. Processos psíquicos primários, que aspiram somente à descarga da excitação para alcançar a satisfação, seriam os únicos vigentes no inconsciente, ao passo que os processos psíquicos secundários seriam próprios do pré-consciente e da consciência, por estenderem o caminho até a satisfação por meio da atividade do pensamento (FREUD, 2015, pp. 628-630).

Note-se que a tópica não cria a ideia de partes em luta. Ela é produto da noção de que há conflito na vida anímica, conforme sugere Claude Le Guen (2005); surge como consequência das relações conflituosas observadas por Freud e é concebida como o espaço virtual onde estas acontecem. Em outras palavras, antes mesmo do “trabalho do sonho”, há um “trabalho do conflito” (PERRON-BORELLI, 2005, não paginado) em plena atividade, que resulta em produtos psíquicos disfarçados e compromissados com forças opostas, como os sintomas e os sonhos.

Vale ainda observar que, de modo geral, o que move todo o trabalho do conflito e o consequente trabalho do sonho continua sendo, no limite, a oposição entre a sexualidade e o Eu, embora estes possam parecer ausentes da *Interpretação dos sonhos*. A título de exemplo, há quem entenda que Freud não explica muito bem os motivos da censura, quais os critérios que justificariam o fato de um desejo ter de ser censurado e modificado pelo trabalho do sonho (BERTANHA, 2006, p. 63), e que haveria um apagamento do Eu no livro dos sonhos, responsável por conduzir a uma espécie de desaparecimento do agente promovedor das defesas, de forma que a consequência disso seria o obscurecimento do próprio conflito, já que permaneceria sem resposta a seguinte pergunta - quem exerce o recalque no aparelho do

sonho? (BERTANHA, 2006, p. 77)<sup>9</sup>. No entanto, ainda que Freud privilegie os termos da tópica, os sistemas pré-consciente, consciente e inconsciente em suas elucidações, a meu ver há mais de uma razão que leva a supor a presença daqueles dois polos, o Eu e a sexualidade, no mecanismo do sonho.

Em primeiro lugar, se este é mais um importante avanço das descobertas da patologia rumo à normalidade, não há por que supor que nele os termos da disputa sejam diferentes daqueles em jogo nos sintomas, nos esquecimentos, nas recordações encobridoras, etc. Além disso, uma investigação mais rigorosa da obra e dos textos contemporâneos a ela, como o escrito *Sobre o sonho* (1901), revela a proximidade do Eu com o sistema pré-consciente/consciente e com a atividade crítica e censuradora dessa instância. De modo análogo, a sexualidade continua sendo o alvo mais frequente da censura, o motivo mais comum que leva à defesa, como mostram as análises de tantos sonhos dos capítulos quarto e quinto da *Interpretação dos sonhos*, que já em sua primeira edição estabelece o papel formador do desejo sexual, papel que se confirma por meio de afirmações ainda mais taxativas nas edições seguintes da obra, sobre o sentido sexual da maioria dos sonhos dos adultos (FREUD, 2015, pp. 421-422)<sup>10</sup>.

De todo modo, interessa-me enfatizar que o sonho consiste em um “compromisso” entre o Eu e os desejos infantis inconscientes, majoritariamente sexuais. No já mencionado *Sobre o sonho*, Freud (1984, p. 661-662) esclarece que “a instância na qual reconhecemos nosso Eu normal” se acomoda ao “desejo de dormir” – rebaixando a censura sobre o recalado, já que o acesso à motilidade está bloqueado nesse estado anímico –, de forma que o sonho “cria uma espécie de resolução psíquica ao desejo sufocado ou formado com o auxílio do recalado, apresentando-o como realizado; mas também contenta a outra instância, visto que permite o prosseguimento do dormir.” Podemos dizer, então, que a censura do Eu faz uma concessão aos desejos recalados ao permitir que se expressem, desde que cumpram a condição fundamental da distorção de seus conteúdos. No entanto, tal concessão tem como pano de fundo a relação conflituosa entre a defesa e seu alvo. Em última instância, é possível visualizar a pressão incessante dos impulsos inconscientes, seu embate com o Eu que quer dormir e o sonho como resultado possível dessa luta durante o sono, assim como acontece com os sintomas e outras formações psíquicas já mencionadas na vida de vigília.

<sup>9</sup> A propósito, talvez essa seja uma das brechas – a presença não tão explícita dos agentes do conflito na *Traumdeutung* – que tenha dado margem para uma interpretação como aquela realizada por Politzer, que não parece conceder à noção de conflito psíquico o peso que lhe é devido, como procurarei mostrar.

<sup>10</sup> Para um tratamento mais detalhado do problema da presença do Eu e da sexualidade no aparelho do sonho, ver Filla, 2019.

Avançando mais um passo, é possível afirmar que, ainda que haja aquela “polivalência” do conflito psíquico na teoria freudiana, trata-se, em última instância, de um “conflito da vontade” (*Willenskonflikt*) (FREUD, 1984, p. 643, grifos do autor) por trás desses fenômenos. De acordo com escritos posteriores, sabemos que este conflito pode ser remetido ao embate entre pulsões – ponto de vista dinâmico, a partir do qual se edificam a tópica e a economia na metapsicologia freudiana. Esta é a abordagem mais radical do conflito psíquico, afinal um conflito entre identificações ou entre amor e ódio implica, em última instância, na batalha entre pulsões que se inclinam a destinos divergentes. Hanns (1999, p. 39) esclarece que “o que move Freud é explicar a raiz do conflito psíquico, isto é, o conflito pulsional. É este que ele pretende encontrar na forma mais irreduzível, expresso como um combate de dois princípios ou duas pulsões básicas.” Ainda nas palavras do comentador, “o dualismo conflituoso tinha que ser encontrado também na própria base pulsional” (HANNNS, 1999, p. 39).

Pensando nos termos do conflito psíquico antes de 1920, a “base pulsional” consiste, justamente, na luta entre as pulsões do Eu e as pulsões sexuais, até que isso seja reformulado com a entrada em cena da pulsão de morte, contraposta às pulsões de vida, que englobarão todas as manifestações da libido. Desde 1905, com a publicação dos *Três ensaios sobre teoria sexual*, o psicanalista já apontava para a relevância das pulsões sexuais e para as diferenças entre estas e as funções de autoconservação (FREUD, 1978a, pp. 164-165). Em 1910, com *A perturbação psicogênica da visão segundo a psicanálise*, conclui que o Eu também tem um suporte pulsional, as pulsões interessadas na conservação de si, que se contrapõem às pulsões sexuais, as quais buscam ganhar prazer sexual. No limite, as representações só se tornam inconciliáveis porque “cada pulsão procura se fazer valer através da animação das representações adequadas a sua meta” (FREUD, 1986b, p. 211).

Quando o conflito psíquico é reconduzido ao fundamento pulsional, nos vemos novamente diante da briga entre o Eu e a sexualidade com a qual Freud inicia a psicanálise. Na verdade, é como se cada um deles estivesse à frente de um lado da disputa psíquica que move o indivíduo, ponto no qual estou de acordo com Costa:

De um lado, as pulsões sexuais, as representações recalçadas, o princípio de prazer e os processos primários; do outro, as pulsões de autoconservação, as forças recalçantes, o princípio de realidade e os processos secundários. O Ego representava, no sistema Pcs-Cs, os interesses da autoconservação e o princípio da realidade. Dele derivava a censura, que mantinha nas fronteiras deste sistema as representações sexuais. Os polos da tensão eram claros. O Ego recalçava; defendia os interesses da autoconservação e do equilíbrio



psíquico: a representação inconsciente era recalcada, pois a realização da noção sexual punha em risco este mesmo equilíbrio.<sup>11</sup> (COSTA, 1988, p.11)

Mesmo quando ocorre a revisão do dualismo pulsional e da primeira tópica, sabemos que esse embate nunca deixa de ser considerado por Freud – é uma herança da observação das psiconeuroses de defesa, à qual não se pode renunciar, já que se trata do ponto de partida da própria psicanálise.

Considerando os propósitos deste trabalho, espera-se que esse esboço nada exaustivo da teoria freudiana do conflito psíquico tenha cumprido a função de refrescar a memória do leitor – há uma radicalidade do conflito psíquico, um antagonismo de forças com o qual a psicanálise se depara, que inaugura o campo clínico e teórico que lhe é próprio. Tendo em vista este pano de fundo, passemos à crítica de Politzer.

## 2 A HIPÓTESE EXPLICATIVA DA PSICOLOGIA CONCRETA SOBRE O SONHO, OU A SAÍDA DE CENA DO CONFLITO PSÍQUICO NA LEITURA DE POLITZER

Para que seja possível compreender a crítica de Politzer, partirei de seus ataques à psicologia clássica, mais precisamente a cinco de seus pressupostos, radicalmente condenados na *Crítica...* e organizados por Gabbi Jr. (2004), em seu prefácio, nesta disposição: 1) a crença de que o psicológico seja algo elementar, atomístico, que se relaciona por associação; 2) a tese de que o psicológico é apreendido pela percepção de forma imediata; 3) a convicção de que existe uma vida interior, que reproduz a vida exterior; 4) a concepção de que o psíquico resulta desses processos internos e não dos atos da pessoa concreta; 5) o postulado da convencionalidade do significado, segundo o qual os relatos têm somente significados convencionais, compartilhados por todos.

Abstração, formalismo e realismo estariam entrelaçados nas malhas da psicologia tradicional, conferindo-lhe a roupagem da qual é preciso se livrar completamente. Abstração,

---

<sup>11</sup> O cenário da primeira teoria metapsicológica, pelo menos na maior parte do tempo, é este, mas é claro que não se trata de reduzir o Ego/ Eu à consciência e de afastá-lo completamente da sexualidade – qualquer leitor advertido por Monzani (1989) saberia da esterilidade de incorrer em pontos de vistas rígidos como este quando se trata do “movimento do pensamento” de Freud. Desde textos como as já citadas *Novas observações sobre as neuropsicoses de defesa*, o psicanalista se deparava com a dificuldade colocada pela questão de que a própria defesa empreendida pelo Eu era inconsciente em muitos casos. Com o narcisismo, admite a possibilidade de que o Eu também tenha uma natureza sexual, afinal todas as pulsões sexuais se dirigem a ele no começo do desenvolvimento. Mas é apenas a partir da “virada” de 1920 que o quadro da tópica e da teoria pulsional é explicitamente modificado.

porque não basta ao psicólogo o relato do indivíduo – é preciso separá-lo do sujeito que o produz e concebê-lo como “um estado em terceira pessoa” (POLITZER, 2004, p. 60). Formalismo, já que a atenção se afasta do sentido individual e se volta à extração dos processos elementares do fato psicológico, concebidos a partir das convicções teóricas do psicólogo, isto é, das “classes” com as quais ele trabalha (POLITZER, 2004, p. 59), como as sensações, imagens e emoções. Realismo, visto que os processos autônomos, explicados mecanicamente, são tratados como coisas, dotadas de realidade e dispostas na mitologia da interioridade. Em nome da suposta objetividade científica, a psicologia cometeria um erro crasso, aos olhos de Politzer (2004, p. 59, grifos do autor), que “consiste em aplicar aos fatos psicológicos a atitude que adotamos para a explicação dos fatos objetivos em geral, isto é, o método da *terceira pessoa*”, o que faz com que deixem de ser “psicológicos”, posto que se perde o vínculo com o sujeito concreto responsável por produzi-los.

Caberia, então, fundar a psicologia concreta em outros alicerces, que não conduzam aos mesmos becos sem saída. Politzer caracteriza a nova psicologia a partir do que já pode ser visualizado nas descobertas psicanalíticas, mais precisamente no paradigma do sonho. Para Freud, o sonho é digno de ser concebido como fato psicológico, já que é um fenômeno positivo regido por um funcionamento próprio, e, ao mesmo tempo, tem um sentido, e isso implica em um rompimento com a concepção clássica e impessoal de fato psicológico, o qual passa a ser o “ato” e estar, impreterivelmente, em primeira pessoa, “deve ser pessoal e atualmente pessoal – essas são suas condições de existência” (POLITZER, 2004, p. 77). A psicanálise é capaz de encerrar a nova definição de fato psicológico que é cara à psicologia concreta, justamente porque Freud não aborda o sonho pela via da abstração; ao procurar o sentido do sonho, pelo *método da interpretação*, faz dele um ato e o vincula à experiência singular do indivíduo, pois “não quer concebê-lo como um estado em terceira pessoa, não quer situá-lo num vazio sem sujeito. É ligando-o ao sujeito de quem o sonho é que ele quer dar-lhe seu caráter de fato psicológico” (POLITZER, 2004, p. 60).

Como já foi exposto, para a psicanálise o sonho é a realização de um desejo, e Politzer elogia, nesta atitude freudiana, a vinculação do sonho ao eu - entendido como a primeira pessoa, e não como região do aparelho psíquico. O filósofo não deixa de notar que a atitude se repete em relação à neurose e aos atos falhos, que não são estados em si para o pai da psicanálise, mas sim atos de um indivíduo singular que só podem ser explicados individualmente (POLITZER, 2004, p. 81). De todo modo, é tomando a visão de Freud sobre o sonho como fio condutor que

Politzer chega a algumas das constatações mais famosas da *Crítica...* a respeito das bases da psicologia futura. Uma delas é a de que “os fatos psicológicos devem ser homogêneos

ao 'eu', só podem ser as encarnações da mesma forma do 'eu'" (POLITZER, 2004, p. 66, grifos do autor). Este eu, por sua vez, consiste no indivíduo concreto, o que nos leva a outra observação crucial: "o ato do indivíduo concreto é a *vida*, mas a vida singular do indivíduo singular, isto é, *a vida no sentido dramático do termo*" (POLITZER, 2004, p. 67, grifos do autor). A psicologia concreta só pode se interessar pelo drama humano e a postura do psicólogo deve se aproximar à do crítico de teatro: "um ato sempre se lhe apresentará como segmento do drama que só tem existência no e pelo drama. Seu método não será, portanto, um método de *observação* pura e simples, mas um método de *interpretação*" (POLITZER, 2004, p. 68, grifos do autor).

Para Politzer (2004, p. 92), "interpretar significa apenas ligar o fato psicológico à vida concreta do indivíduo", e o grande mérito dos psicanalistas é o de não abandonarem o "plano teleológico das significações". O que eles fazem consiste tão somente em "aprofundar" este plano, "a fim de encontrar, no fundo das *significações convencionais*, as *significações individuais* que não entram mais na teleologia ordinária das relações sociais, mas são reveladoras da psicologia individual" (POLITZER, 2004, p. 92, grifos do autor). Mais uma vez, é a partir do protótipo do sonho que esse "aprofundamento" pode ser visualizado. Interpretar um sonho consiste em reportá-lo para além da significação convencional, ligá-lo ao drama pessoal do sujeito, à sua vida concreta:

Precisará opor ao relato em termos convencionais um relato feito em termos de experiência individual; ao relato superficial, um relato profundo: será obrigado a fazer intervir a distinção entre o que o sonho *parece* expressar e o que ele significa *realmente*.

Freud chama o relato convencional de conteúdo manifesto e é a tradução desse relato em termos de experiência individual que ele chama de latente (POLITZER, 2004, p. 93, grifos do autor).

É *somente* nesses termos, da diferença entre as significações convencional e individual, que o filósofo chega a admitir a oposição entre conteúdos manifesto e latente em Freud – que será abandonada pela psicologia concreta, mais adiante, na *Crítica... -*. Só há essa possibilidade porque a identificação que Freud faz do conteúdo latente "com os 'pensamentos oníricos' será criticada como a reintrodução de uma realidade psicológica oculta por trás do relato, restaurando, em parte, o realismo intolerável da objetivação psicológica", como afirma Simanke (2002, p. 180).

A direção da interpretação vai da significação pública à significação privada. A primeira é a que "coincide com a indicada nos dicionários" (POLITZER, 2004, p. 93), é a linguagem cotidiana, a única considerada pela psicologia clássica, segundo o postulado da



convencionalidade do significado, que a impediu de enxergar o sentido do sonho – ela só viu nele o conteúdo manifesto. A segunda ultrapassa este campo, é a “significação íntima”, que tem a mesma “estrutura” da significação convencional, mas decorre de uma “experiência secreta” do indivíduo, que precisa ser penetrada para que possa ser alcançada (POLITZER, 2004, p. 98). O psicanalista, ao pedir para o sujeito “dizer tudo, o que lhe vem à cabeça, sem crítica e sem reticência, está pedindo que ele abandone todas as montagens convencionais, livre-se de toda técnica e toda arte, para deixar-se inspirar pela sua dialética secreta” (POLITZER, 2004, p. 100).

A inspiração concreta da psicanálise se encontra em conceber o sonho como criação dessa dialética íntima, em vez de abordá-lo a partir da dialética convencional. O problema é que ela inaugura a psicologia concreta e, simultaneamente, traz o antagonismo entre esta e a psicologia abstrata em seu próprio seio. Suas descobertas exigem uma *explicação* – e Politzer (2004, p. 103 e 130) não nega tal exigência –, porém Freud a encontra em especulações que se perdem no labirinto realista, abstrato e formal dos pressupostos da psicologia clássica, ensaiadas a partir do quinto capítulo da *Traumdeutung* e coroadas no famigerado capítulo sétimo. Aparece a “mitologia freudiana dos processos e das instâncias” (POLITZER, 2004, p. 140), mas como mostra Aires (2003, p. 52, grifos da autora), “o principal exemplo de construção teórica abstrata, embora baseado em questões clínicas concretas, é a noção *princeps* da psicanálise: *o inconsciente*”. Freud chega até ela pela via da distinção entre os conteúdos manifesto e latente; mais precisamente, por meio da tentativa de responder ao problema da distorção (*Entstellung*) onírica<sup>12</sup> – qual a causa do disfarce do sonho? Por que ele precisa de um trabalho de análise para revelar seu sentido?

O argumento freudiano é reconstruído da seguinte maneira por Politzer (2004, p. 106-107, grifos do autor): o “*relato*” do sonho fornece um material “*desproporcional*” ao conteúdo manifesto; este material revela ao sujeito coisas que ele ignorava, mas que dizem respeito à sua própria vida íntima – o conteúdo latente; Freud supõe que esses pensamentos então revelados são anteriores ao conteúdo manifesto e ao próprio sonho; uma vez que tais pensamentos não estão “*disponíveis*” ao sujeito antes da análise, “eles não têm existência semelhante à maneira

<sup>12</sup> Na tradução em português da obra de Politzer, seguindo a opção em francês do autor para traduzir *Entstellung*, o termo escolhido foi “transposição”. Em nota, o revisor técnico explica que o termo alemão chegou a ser traduzido por *transposition* em francês, mas que autores como Laplanche e Pontalis recusam essa possibilidade, considerada “muito fraca” para o que Freud gostaria de exprimir com ela, razão pela qual preferem *déformation* (POLITZER, 2004, p. 107, nota 43). Na nossa língua, considero pertinente a opção “distorção”, encontrada na edição da *Interpretação dos sonhos* publicada pela L&PM. É interessante ter em vista a escolha de Politzer por transposição, termo mais ameno do que deformação, para tratar do conteúdo manifesto: isso não é sem relação com o enfraquecimento da dimensão conflituosa que resulta da leitura politzeriana do sonho, a ser abordado na sequência.

de ser dos pensamentos *disponíveis*”; logo, existem de outra maneira - são inconscientes. Faço minhas as palavras de Simanke (2002, p. 183, grifos do autor): é “o pecado mortal do *realismo*, que condena a noção de inconsciente.” É só pela “ótica do realismo” que aquela ignorância do sujeito que relata o sonho pode se converter em prova do inconsciente, uma vez que aquilo que é aparentemente ignorado, mas conhecido pelo sujeito (como mostra a análise), precisa existir em algum lugar (POLITZER, 2004, p. 134). Com efeito, se não é possível dar um sentido ao conteúdo manifesto de imediato, “é porque *algo falta*, e este ‘algo’ está em outro lugar (‘a outra cena’), ou seja, no inconsciente, a partir de onde funciona como causa eficiente do que ocorre à superfície da consciência” (SIMANKE, 2002, p. 183, grifos do autor).

O passo que teria permitido a Freud chegar à hipótese do inconsciente depende não apenas da realização do conteúdo latente, como também da abstração, da projeção das representações inconscientes em uma vida interior, a ser investigada em terceira pessoa. Para o filósofo húngaro, o inconsciente não é uma simples constatação diante de provas fornecidas pelo sonho e por outros fenômenos como a hipnose, os esquecimentos ou os sintomas, os quais indicam que o sujeito sabe mais do que aparenta saber – sabe, mas não sabe que sabe -, de forma que este saber inacessível só possa ser inconsciente. O inconsciente – seja ele meramente latente ou dinâmico - é, antes, uma hipótese, já que só é possível chegar a essa conclusão por meio dos procedimentos da psicologia tradicional. Mais do que isso, ele ocupa a posição de núcleo duro das “hipóteses de estrutura” feitas por Freud, que passa a recorrer a noções gerais para explicar o sonho, pautadas no esquema do aparelho psíquico da primeira tópica, na ideia mecanicista de excitações ou energias que circulam nele por meio de processos primários e secundários, segundo o princípio de desprazer, etc., afastando-se radicalmente dos dramas em primeira pessoa, dos atos concretos, os quais têm de ser homogêneos ao eu, conforme já mencionado. Tomando esta direção, “Freud comete o erro clássico: decompõe o ato do sujeito em elementos que estão, todos, abaixo do nível do ‘eu’ e quer, a seguir, reconstituir o pessoal com o impessoal” (POLITZER, 2004, p. 117). O paradoxo está delineado: um “edifício ao gosto da psicologia clássica” é erguido pelo próprio “fundador” da psicologia concreta (POLITZER, 2004, p. 127; p. 129), tendo como centro a noção de inconsciente.

Nota-se que a essência do problema do inconsciente para Politzer gira em torno de sua recusa da concepção freudiana de que o conteúdo latente seria o *texto original*, preexistente ao conteúdo manifesto - o qual seria, por sua vez, o mesmo texto só que distorcido, alvo da censura onírica -. Tal realização do conteúdo latente dependeria, ainda, do “*postulado da anterioridade do pensamento convencional*” (POLITZER, 2004, p. 145). Freud teria suposto que o conteúdo latente dá as “intenções significativas” com os “signos adequados” – visto que é

o sentido do sonho propriamente dito –, ao passo que isso não acontece no conteúdo manifesto. De acordo com o postulado, haveria um pensamento convencional anterior ao sonho, o qual é distorcido e resulta no conteúdo manifesto, que é simbólico e por isso precisa ser decifrado. Segundo Politzer (2004, p. 154, grifos do autor), “todo pensamento devido a uma dialética individual aparecerá necessariamente como derivado, como devendo ser explicado a partir de um pensamento que exprima *o mesmo* tema de maneira convencional”; em outras palavras, “*como um pensamento convencional deformado e desprezado.*” O relato efetivo tem sempre esse “duplo ontológico”, que é o conteúdo latente. Como esclarece Aires (2003, p. 69, grifos da autora), a anterioridade da significação remete à existência “de um sentido *verdadeiro* presente em outra realidade psicológica, oculta ao agente.”

Com isso, já temos recursos suficientes para abordar as especificidades da hipótese da psicologia concreta para explicar o sonho e indicar seus inconvenientes. Retomemos, então, o fio que deixamos solto em alguns parágrafos acima. Vimos que, para Politzer, até certa altura, há uma única diferença possível entre conteúdo manifesto e conteúdo latente, que se estabelece no nível das significações. O primeiro se limitaria à significação e à dialética convencionais, ao passo que o segundo remeteria ao significado individual, secreto. Sob este ângulo, não é possível conceber que o conteúdo manifesto – a “simbólica do sonho” – seja um “disfarce de um texto primitivo” (POLITZER, 2004, p. 147), uma vez que seria preciso supor que esse texto original teria uma realidade psicológica anterior ao relato efetivo do sonho. A citação abaixo tem valor inestimável para indicar no que a posição da psicologia concreta difere da psicanalítica a respeito do sonho:

Com efeito, estamos diante de duas hipóteses. A freudiana concebe o sonho como uma transposição verdadeira que parte de um texto original que o trabalho do sonho deforma; a outra, pelo contrário, vê no sonho o resultado do funcionamento de uma dialética individual. A diferença essencial entre essas duas concepções reside em que o sonho, na primeira, é algo derivado, enquanto na segunda é o fenômeno primeiro que basta a si mesmo. Nessas condições, o sonho não tem dois conteúdos: um latente e um manifesto. Pois, só pode haver um conteúdo manifesto quando se procura interpretá-lo no plano das dialéticas convencionais. Ora, precisamente essas dialéticas são ineficazes no caso do sonho: o sonho não é obra delas, pois explica-se por uma dialética pessoal. Só tem um conteúdo, o que Freud chama de latente (POLITZER, 2004, p. 147, grifos do autor).

O argumento aqui é levado às últimas consequências, uma vez que a significação convencional não tem nenhuma relevância para o sonho. Dito de outro modo, em congruência com suas diretrizes, pautadas no drama humano, nos atos concretos da primeira



pessoa, Politzer defende que só pode haver conteúdo latente, na medida em que a linguagem do sonho diz respeito à intenção significativa individual. O sonho “basta a si mesmo” porque é uma criação da dialética pessoal, concerne às significações íntimas do sujeito, ligadas a sua vida concreta. No entanto, o conteúdo latente é admitido por Politzer sob a seguinte perspectiva:

Mas esse conteúdo, o sonho o tem imediatamente, não *posteriormente a um disfarce*. O simbolismo só parece ser um disfarce quando *se substitui a dialética que explica o sonho pelo seu relato* e quando *se realiza esse relato anteriormente ao próprio sonho*. (POLITZER, 2004, p. 147, grifos do autor).

Não há, portanto, o disfarce de um conteúdo prévio, justamente porque essa hipótese implica em atribuir realidade ao conteúdo latente no inconsciente e deixar o plano da significação. Só importa, para a psicologia concreta, o relato efetivo do sonho, a dialética individual que ele realiza na atualidade da análise. Nem por isso Politzer (2004, p. 146) deixa de ver o sonho como realização de desejo, ou ainda de desejos infantis, mas, novamente, sustenta essa ideia à sua maneira. Aproxima o sonho de um “cenário”, que tem a “forma” desse desejo e segue a sua dialética, podendo reproduzir, inclusive “montagens infantis com materiais recentes”, mas rejeita que o desejo ou as recordações infantis estejam alojados no inconsciente:

Ora, para que o arranjo de um certo número de elementos, conforme o cenário do desejo, ou da montagem infantil, possa efetuar-se, não é necessário que o desejo ou a montagem em questão seja, anteriormente ao próprio sonho, o objeto de uma representação distinta para o sujeito, assim como não é necessário pensar que durante uma partida de tênis as regras do jogo ajam “inconscientemente”. Da mesma maneira, é inútil atribuir ao desejo ou à montagem uma *existência psicológica distinta*. [...] O que é verdadeiramente real é a *significação* do relato em si, e se nos limitarmos a essa significação não teremos motivo algum para realizar separadamente e no inconsciente o que é *implicado* como dialética na montagem do sonho (POLITZER, 2004, p. 147, grifos do autor).

O filósofo defende que é possível explicar um sonho por uma “lembrança de infância” desde que esta seja concebida como “signo de uma montagem ou de um comportamento”, quer dizer, seja olhada de uma perspectiva que ele chama de verdadeiramente dinâmica e não “estática”, como se fosse dotada de uma realidade psicológica, como se fosse uma representação armazenada no inconsciente e sujeita às leis mecânicas com as quais Freud descreve seus processos. Tal lembrança de infância apenas significa “um comportamento ou uma montagem”, de forma que “não se pode dizer que esteja ausente do sonho: está presente como as regras do jogo estão presentes numa partida de tênis” (POLITZER, 2004, p. 148).

Nesse caso, quando o sujeito “toma posse” da lembrança em questão, “não arrancamos o véu que encobria a entidade, mas obtemos uma luz nova, um esclarecimento decisivo do problema. [...] aprofundamos a nossa compreensão com a ajuda de uma nova relação” (POLITZER, 2004, pp. 148-149).

Tratemos com mais atenção da analogia convocada duas vezes pelo autor. Na equação de Politzer, a lembrança de infância ou o desejo infantil estariam para o sonho, assim como as regras do jogo estão para uma partida de tênis. Eis o cerne do problema que anima este artigo: até que ponto é possível usar o modelo das “regras” de um “jogo” quando o assunto é a formação do sonho? Considerando que a função das regras é a de “reger” ou “regular” a partida de tênis, ainda que de maneira implícita, é pertinente dizer que o desejo infantil faz o mesmo em relação ao sonho – apenas o rege, o regula? Isso só seria possível se nos esquecêssemos de certos enunciados do psicanalista, visíveis na primeira parte deste artigo e em trechos como este: “em nossa teoria do sonho, atribuímos ao desejo oriundo do infantil o papel de *motor* imprescindível para a formação dos sonhos” (FREUD, 2015, p. 617, grifos meus). Motor, na medida em que o desejo de origem infantil busca impetuosamente encontrar alguma expressão no sonho, mas enfrenta a oposição de outras lembranças ou “maneiras de ser” – termo que Politzer (2004, p. 111) considera mais adequado do que “representações” – que são contrárias a ele. A lembrança de infância não somente significa “um comportamento ou uma montagem”; ela não é simplesmente uma significação que tem caminho livre para se expressar na dialética individual do sonho e da qual é possível “tomar posse” para, com isso, aprofundar ou lançar uma luz nova, um esclarecimento sobre o relato atual do sonho.

É de um cenário *bélico* que se trata na concepção freudiana. O conflito psíquico está atuante na criação do sonho, assim como na formação dos sintomas psiconeuróticos, dos atos falhos, dos esquecimentos, e da vida psíquica normal, como já foi exposto. Se uma lembrança infantil explica o sonho, não dá para dizer, como Politzer (2004, p. 148) o faz, que isso significa tão somente “que, na base do sonho, encontra-se uma montagem que é a significação de uma lembrança da infância”, sem enfraquecer a noção de conflito psíquico. Isso porque, na teoria freudiana, o sonho carrega a marca do conflito defensivo. Ele é produzido a partir de um trabalho precisamente pelo fato de que o desejo infantil trava uma luta com outras representações<sup>13</sup> do indivíduo, há forças opostas que se contrapõem e chegam a uma formação

<sup>13</sup> É pertinente lembrar que Politzer critica o termo “representação” e o uso que Freud faz dele. Vale considerar, no entanto, que, para o psicanalista, os processos psíquicos são compostos, além de energia, por representações que “se organizam respondendo a um sentido e não a choques mecânicos cegos”, conforme aponta Silveira (2016, p. 49). Não por acaso, encontramos essa afirmação em um artigo da autora dedicado a questionar certos aspectos da crítica de Sartre a Freud, mais precisamente, no tópico em que ela apresenta um

de compromisso, a uma solução intermediária que satisfaz parcialmente o polo defensivo e o polo que é alvo da defesa. Por essa razão, a leitura de Laplanche sobre a posição de Politzer e sua denúncia de que o conflito psíquico se esvai nas mãos do filósofo tem seu mérito, como veremos a seguir. No cenário do sonho, parece que quem precisa sair de cena para que o drama politzeriano opere é a noção de conflito psíquico.

### 3 A RÉPLICA DE LAPLANCHE

Tomarei como base o primeiro capítulo de *O inconsciente: um estudo psicanalítico*, mais especificamente seu tópico inicial, que concentra a crítica de Laplanche a Politzer. O texto foi republicado em francês em 1981, junto às *Problemáticas IV- O inconsciente e o Id*, que trazem, por sua vez, o comentário de Laplanche sobre seus próprios argumentos expostos no estudo feito com Leclaire. Mais de vinte anos depois, ele revê algumas de suas colocações e reitera os pontos que julga mais importantes, razão pela qual ambos os escritos terão grande valor para o percurso aqui proposto<sup>14</sup>.

No capítulo inaugural de *O inconsciente...*, Laplanche parte da retomada dos termos da crítica de Politzer em tom de homenagem ao autor. Relembra as acusações de abstração e realismo que incidem sobre a hipótese freudiana do inconsciente e retoma termos que já nos são conhecidos a esta altura. Acrescenta que a psicologia concreta, em vez de afirmar a realização do conteúdo latente enquanto texto original, prévio ao relato manifesto do sonho, teria enveredado pela hipótese do sentido, mais precisamente em “uma teoria da imanência do sentido que, se não extrai seus elementos da doutrina fenomenológica, poderia ser perfeitamente por ela reivindicada” (LAPLANCHE, 1992, p. 216). Estaria em jogo, então, uma inspiração fenomenológica de Politzer, que não teria a ver com as filiações diretas do “filósofo marxista”, mas sim com “essa vontade de descobrir por trás da suposta maquinaria metapsicológica a

---

contraponto à acusação feita por Sartre de que Freud teria pressuposto a existência de forças antagônicas em nós como se fossem coisas – justamente na esteira de leituras como a de Politzer, segundo a afirmação da própria autora (p. 55, nota 9). Não são meramente “coisas”, mas sim oposições que respondem a um sentido, o qual “continua a guiar os laços entre as representações” (p. 49). Tratar da questão da representação não é o propósito deste artigo, evidentemente, mas o tema acabará reaparecendo adiante, mais uma vez de modo secundário.

<sup>14</sup> Daqui em diante, abordarei o escrito com Leclaire pela abreviação *O inconsciente...*, e a obra toda pela abreviação *Problemáticas...* (Lembrando que a tradução desta em português, seguida pela tradução do trabalho de Bonneval, foi publicada em 1992). Tentarei especificar se estou citando Laplanche em *O inconsciente...* ou nas *Problemáticas...*, mas é preciso levar em conta que os argumentos que me interessam não sofrem alterações substanciais entre um texto e outro. Na verdade, é como se Laplanche fosse complementando e esclarecendo suas próprias palavras emitidas anteriormente, razão pela qual recorrerei constantemente às duas exposições.

intencionalidade, a intenção significante<sup>15</sup>, incluindo nisso a maneira como essa intenção significante é opaca para si mesma”<sup>16</sup> (LAPLANCHE, 1992, pp. 33-34).

Prado Jr. (2005, p. 38) compartilha dessa opinião – “um certo estilo fenomenológico parece impregnar todo o seu ensaio” -, o que teria aberto as portas para a posterior apropriação fenomenológica da psicanálise na França. Gabbi Jr. (2004, p. XV), por sua vez, vê, nesse posicionamento de Laplanche e de Prado Jr., uma maneira de “reduzir o impacto da *Crítica...*”, de retirar sua especificidade e vinculá-la a uma tradição filosófica, com base no fato de Politzer endossar “a tese da imanência do sentido”. Para os propósitos deste artigo, a importância não recai em chegar a um veredito sobre se o autor estaria ou não ligado à tradição fenomenológica<sup>17</sup>, mas sim em investigar quais as consequências do fato dele operar com tal tese da imanência do sentido em sua interpretação da psicanálise freudiana, na medida em que é justamente esse viés de leitura que enfraquece a noção de conflito psíquico.

É possível, assim, conceder contornos mais nítidos ao esboço iniciado no final do tópico anterior. O conflito se esvai a partir do momento em que se supõe uma relação de *imanência* entre o relato do sonho e seu conteúdo latente, conforme este é compreendido por Politzer. As comparações evocadas pelo último tornam isso mais visível. Não por acaso, são recuperadas por Laplanche (1992, p. 219) em *O inconsciente...*: “é a relação cênica que liga uma peça de teatro ao seu tema, sem que se tenha de supor que esse tema já esteja inscrito em algum lugar”<sup>18</sup>; “a relação de imanência que faz com que, numa partida de tênis, as regras estejam presentes de modo implícito” – exemplo que conhecemos melhor -; ou ainda uma relação do tipo “expressiva” como “a expressão de um afeto num gesto”<sup>19</sup>. A aposta na psicologia da primeira

<sup>15</sup> Nota-se que, na tradução em português da *Crítica...*, é a expressão “intenção significativa” que traduz o francês “intention significative” usado por Politzer no original (a referência deste será concedida na sessão final do artigo).

<sup>16</sup> No *Vocabulário da psicanálise* (LAPLANCHE e PONTALIS, 1970, p. 144), o verbete “conteúdo manifesto” traz a mesma indicação - o viés fenomenológico da crítica de Politzer.

<sup>17</sup> Ainda sobre esse ponto, convém ter em vista o que o próprio Prado Jr. (2005, p. 38) nos comunica: ele afirma que o “vocabulário técnico da fenomenologia husserliana” não está presente na *Crítica...*, e que não encontrou “nenhuma referência a Husserl nos escritos de Politzer, ainda que tão familiarizado com a literatura teórica alemã”, mas que certamente o filósofo húngaro era “leitor da *Erlebnispsychologie* e da *Lebensphilosophie* de seu tempo”, de forma que estava exposto, “pelo menos indiretamente”, à influência da fenomenologia. Se nos lembrarmos do interesse de Politzer pela *Gestalttheorie*, à qual seria dedicado um dos volumes de seu projeto original, e as possíveis relações que essa teoria trava com a fenomenologia, também é possível inferir que ele tinha, em certa medida, conhecimento sobre o assunto.

<sup>18</sup> Ainda no primeiro capítulo, em seu elogio ao método psicanalítico, Politzer (2004, p. 74) diz: “A cada passo do relato surgem pensamentos que esclarecem a significação dos elementos do conteúdo manifesto, de tal forma que, se confrontarmos esses pensamentos com o conteúdo manifesto, este é para aqueles como uma peça de teatro é para seu tema, no sentido preciso que os primeiros expressam a ideia do desejo e o segundo, o palco em que este se realiza.”

<sup>19</sup> Já no capítulo quarto, esse paradigma aparece no exemplo concreto de explicação de um sonho fornecido por Politzer: “No sonho da injeção aplicada em Irma, ‘Irma está com dor de garganta’ significa ‘desejo um erro de diagnóstico’. Ora, só há ‘explicação’, inicialmente, no plano das significações, pois estamos diante de

pessoa, no drama humano e, por conseguinte, a defesa de que interpretar um sonho consista tão somente em se aprofundar na significação íntima que é imanente ao próprio sonho, tem um preço. Para Laplanche (1992, p. 220, *grifos meus*), Politzer opera não apenas uma “redução”, mas “um verdadeiro achatamento” da dimensão subjetiva apresentada por Freud: “Em outras palavras, a simples *oposição* entre o relato ou o gesto manifesto e o drama ou a significação que lhe são imanentes, e que a análise deveria simplesmente reconstruir, parece-nos incapaz de explicar os dados da psicanálise.” Talvez seja possível complementar – porque não se trata propriamente de uma relação de oposição.

Nas *Problemáticas...*, Laplanche (1992, p. 34, *grifos meus*) é mais preciso a esse respeito: “Esse drama, esse núcleo dinâmico de significações, está numa *relação de imanência* em relação aos conteúdos nos quais se exprime, e não numa *relação de conflito*, de dialética e ainda menos de mecanicismo.” Convém acrescentar que, apesar de Politzer (2004, p. 155, *grifos meus*) não deixar de falar em dialética, esta é concebida de um ponto de vista que não parece ser o do conflito, como fica claro neste fragmento: “De fato, houve sonho: uma dialética individual funcionou, *laços imprevistos e impreviáveis foram estabelecidos entre intenções significativas e signos*”. O sujeito tem acesso à significação íntima do sonho no presente, a partir da interpretação de seu relato na análise, por meio da qual se mostram esses laços inusitados. De acordo com o que já foi exposto, se a lembrança infantil ou o desejo que explicam o sonho estão para este como o tema está para a peça de teatro, como as regras do jogo estão para a partida de tênis, como o afeto está para o gesto que o expressa, é notável que entre eles não se estabelece nenhum tipo de tensão ou embate. Essa série de analogias escancara o problema central – em uma frase: *tal relação de imanência não é, nem pode ser, uma relação de conflito*.

A objeção de Laplanche ganha corpo em *O inconsciente...* em uma nota de rodapé, subsequente à afirmação de que a alternativa oferecida por Politzer para explicar o sonho não dá conta dos dados da psicanálise, na medida em que reduz o conteúdo latente a um *sentido*. Na nota, o francês reproduz a citação da *Crítica...* já destacada aqui<sup>20</sup>, na qual Politzer deixa claro que a hipótese da psicologia concreta difere da hipótese psicanalítica quanto à explicação

---

uma explicação de texto, ou melhor, diante da análise de uma cena dramática. Então, o desejo do erro de diagnóstico explica a dor de garganta, da mesma forma que o termo latino ‘pater’ explica o termo francês ‘père’, ou que o ciúme explica o gesto de Otelo” (POLITZER, 2004, p. 139, *grifos do autor*). O uso do exemplo linguístico é, aliás, criticado por Laplanche (1992, p. 219), que levanta a possibilidade de que se trate menos de uma relação de imanência do que de uma substituição de um signo por outro, ponto que será deixado de lado aqui por não se circunscrever aos propósitos deste trabalho.

<sup>20</sup> A citação se encontra nas páginas finais da segunda parte deste artigo e se inicia com a seguinte oração: “Com efeito, estamos diante de duas hipóteses...”

do sonho, precisamente porque só há conteúdo latente para a primeira; não há nenhum disfarce em ação e só há a significação pessoal do relato em si, na medida em que é o resultado de uma dialética pessoal. Laplanche então comenta:

Embora Politzer pretenda responder assim à teoria do inconsciente “dinâmico”, pode-se muito bem afirmar que é nesse ponto que a teoria freudiana permanece “irrefutável” (*das Ich und das Es*, [...]): quando ele funda a existência autônoma do inconsciente (isto é, autônoma e não puramente correlativa da expressão consciente) nos fenômenos do recalçamento, da resistência, em última análise na noção de conflito, nessa dialética a que Politzer recorre aqui; mas em vão, já que eliminou a distinção dos planos que lhe permitiria funcionar. (LAPLANCHE, 1992, p. 221)

Gabbi Jr. (2004, p. XV) entende essa réplica deste modo: “o conflito é essencial para caracterizar a descoberta psicanalítica, contudo só se pode expressá-lo pela distinção entre dois planos; traduzindo: pela oposição entre dois sistemas – pré-consciente e inconsciente”. Mas tal oposição, que remete à divisão tópica, é produto de um conflito ainda mais fundamental para a psicanálise, conforme vimos na parte inicial deste artigo. Há dois polos em conflito, o que o Eu almeja se contrapõe ao que a sexualidade requer. Enquanto agente do recalque e recalçado, eles ocupariam a linha de frente de cada um dos lados em disputa, que incluem, respectivamente, os sistemas pré-consciente/consciente e inconsciente, os processos secundários e primários, e, por último, na raiz, as pulsões de autoconservação e as sexuais. Com a rejeição do disfarce ou distorção do conteúdo manifesto em relação ao conteúdo latente, o sonho deixa de carregar a marca do conflito defensivo. Não é mais produto de um trabalho, afinal é justamente seu caráter distorcido que dava a Freud as condições de visualizar que ele satisfazia tanto ao desejo inconsciente, quanto à censura. Nesse sentido, Politzer não leva em conta que há exigências contrárias em cada um de nós, que culminam nesses produtos.

Voltemos a Politzer (2004, p. 147): com efeito, a significação individual é a única que está em jogo no relato do sonho – há uma “dialética individual que devemos analisar para ver qual é essa dialética, qual a forma ou a montagem que explica o sonho, e não procurar remontar a qualquer ‘texto original’.” Com a interpretação, é possível se aprofundar nessa dialética, lançar uma luz nova sobre ela ou compreendê-la a partir de uma nova relação, por exemplo, explicitando uma lembrança de infância ou um desejo que já estaria presente no sonho de modo imanente. É notável como se trata tão somente de ter acesso aos “laços imprevistos e imprevisíveis” entre “intenções significativas e signos” dessa dialética íntima; não se trata de tendências opostas em luta, que aspiram por se expressarem, mas encontram dificuldades, justamente por serem divergentes entre si.

Nas *Problemáticas...*, Laplanche complementa seu argumento. O título do tópico dedicado a esse ponto já diz muito: “*O ‘querer significar’ não dá lugar ao conflito*” (LAPLANCHE, 1992, p. 36, *grifos meus*). Visto que, para Politzer, só há um plano – o da intenção significativa –, “que, segundo o caso, pode-se materializar numa linguagem chamada convencional, aquela que nos serve para comunicar, ou então numa ‘dialética’ e numa linguagem puramente individual e pessoal, que seria o idioma do sonho” (LAPLANCHE, 1992, p. 37), não há espaço para uma das descobertas fundamentais da psicanálise:

Ora, essa concepção, digamos, fenomenológica das formações do inconsciente leva – e essa é a minha principal objeção – a apagar uma dimensão essencial da descoberta freudiana do inconsciente ou, simplesmente, a descoberta freudiana das neuroses, nas análises concretas, ou seja, a elucidação do conflito psíquico e do compromisso em que este acaba por traduzir-se, quer seja nessa formação particular que é o sintoma, quer em todas as “formações do inconsciente”. Restituir o lugar dessa noção de conflito é dar prova de uma ortodoxia freudiana da qual *aqui* me parece impossível abdicar. A noção de conflito defensivo é um dos pivôs da análise, um eixo que é impossível abandonar, mesmo que questionemos muitos outros conceitos freudianos. [...] Conflito e defesa são conceitos que não têm lugar na concepção de Politzer e, em última instância, em qualquer tentativa de reduzir a descoberta analítica a um esquema de tipo fenomenológico. [...] *Não há conflito entre uma intenção significativa* (se esta não se encontra já consignada num texto, se ainda não é mais do que intencionalidade) *e o modo como ela se realiza* (LAPLANCHE, 1992, pp. 37-38, *grifos meus*).

O saldo da denúncia de Politzer acerca da subordinação da hipótese do inconsciente aos postulados da psicologia abstrata, de sua proclamação da morte da metapsicologia e de sua saída pela tese da imanência do sentido para resolver o problema da explicação do sonho consiste em enfraquecer a dimensão do conflito psíquico que está em pauta na produção do sonho, dos atos falhos, dos esquecimentos, das recordações encobridoras e das neuroses - no limite, de todos fenômenos investigados pela psicanálise freudiana. Como procurei recuperar na primeira parte deste artigo, é ao notar a defesa, primeiro no âmbito da histeria e das demais psiconeuroses, depois no âmbito da vida psíquica comum, que Freud funda a psicanálise propriamente dita. Como bem aponta Laplanche, se há noções freudianas que podem ser questionadas e até abandonadas, a de conflito psíquico não é, definitivamente, uma delas. É a descoberta freudiana. Será que é possível, como quer Politzer, preservar a “verdadeira inspiração” da psicanálise, aquela em direção ao concreto, se esta requer que uma noção como aquela seja atenuada ou mesmo eliminada? Isso não significa, em última instância, descaracterizar o próprio pensamento freudiano? Nesse sentido, o autor não descarta apenas a metapsicologia, mas também o alicerce do conflito psíquico, colocando então em xeque

se o que sobra pode ser, de fato, chamado de psicanálise. Joga fora o bebê com a água do banho, como ilustra a expressão popular<sup>21</sup>.

Parafraseando Politzer, assim como um fato precisa estar em primeira pessoa para ser chamado de psicológico em sua psicologia concreta, o sonho precisa ser resultado de um conflito e carregar sua marca para que se possa falar de uma abordagem psicanalítica dele. Ora, a ideia politzeriana é a de que o sonho é o relato do sonho, cuja significação individual já está presente imediatamente. Contudo, ainda que o sonho tenha um sentido pessoal, diretamente relacionado à vida do indivíduo ao qual se liga, não podemos esquecer que é efeito do conflito, tentativa de alcançar um equilíbrio provisório de forças, em um jogo de tensões constante. Seu sentido só vem à tona no processo analítico, que é procurado pelo sujeito justamente quando esse suposto equilíbrio sucumbe. Como diz Laplanche (1992, p. 55) nas *Problemáticas...*, o sonho não é “diálogo” e nem “o relato do sonho”.

Lembremos da comparação feita por Freud, nas *Conferências de introdução à psicanálise*, entre o “sistema expressivo” (*Ausdruckssystem*) do sonho e das línguas e escritas antigas, como a hieroglífica, e da ressalva que o próprio autor acrescenta a essa analogia. As línguas e escrituras primitivas estariam destinadas à “comunicação” (*Mitteilung*), afinal foram feitas, no limite, para serem compreendidas. “Esse caráter, precisamente, falta ao sonho. O sonho não quer dizer nada a ninguém; não é um veículo da comunicação; ao contrário, se empenha em permanecer incompreendido” (FREUD, 1978b, p. 212). Tal constatação pode ser estendida aos atos falhos, aos sintomas e às demais produções do inconsciente, na medida em que consistem em formações de compromisso entre exigências contrárias, na busca de satisfazer, simultaneamente, o polo defensivo e o polo alvo da defesa e encontrar um ponto de relativa estabilidade. Laplanche (1992, p. 98) parece ter razão quando afirma que “o inconsciente é fenômeno de sentido, mas sem nenhuma finalidade de comunicação”.

De todo modo, duas observações me parecem relevantes antes de encerrar esta discussão. A primeira delas é que devemos fazer justiça a Politzer e reconhecer que ele não deixa de falar em “conflito” na sua *Crítica...*, mais precisamente, na ocasião em que o filósofo discorre sobre o que considera ser um sentido concreto do recalçamento, noção que, no geral, concebe como mais uma das abstrações metapsicológicas de Freud. Parece ser uma das únicas ocorrências do termo<sup>22</sup>. Haveria, de fato, pensamentos que são “penosos” para o sujeito, dos

<sup>21</sup> A propósito, Roudinesco (1988, p. 80) utiliza a mesma expressão, mas para exprimir a relação mais geral de Politzer com a psicanálise: “Em sua conversão ao marxismo, ele joga fora o bebê junto com a água do banho, a psicanálise com a psicologia.”

<sup>22</sup> Além das menções a um “conflito” entre as atitudes concreta e abstrata no interior da psicanálise freudiana (por exemplo, POLITZER, 2004, p. 104; p. 111, nota 88; p. 129).

quais ele não quer “tomar consciência” – entendida aqui no sentido de responsabilidade –; o pensamento se torna penoso “quando o sujeito é obrigado a reconhecê-lo como sendo seu, quando aparece como expressão de *uma maneira de ser* que implique para ele a indignidade, a decadência, porque ao contrário do ‘ideal do eu (*moi*)’, por exemplo” (POLITZER, 2004, pp. 110-111, grifos meus). Nesse caso, trata-se dos atos concretos de um sujeito, de suas ações em primeira pessoa:

[...] estamos em presença, não de simples representações, mas das próprias formas nas quais o sujeito quer inserir-se; na presença de um *conflito, não entre representações, mas entre maneiras de ser*, das quais umas são reais, mas condenadas, outras desejadas, mas irrealizáveis (POLITZER, 2004, p. 111, grifos meus).

Quer dizer que há conflito, há dificuldade de assumir a responsabilidade de certos pensamentos quando expressam uma “maneira de ser” condenada pelo sujeito, o que levaria ao recalçamento, mas isso não teria nada a ver com representações, porque estas implicam pressupostos da psicologia clássica. De todo modo, ainda que o conflito apareça na *Crítica...*, parece que seu papel tão periférico não consegue dar conta de preservar o espaço que ele ocupa na produção do sintoma, do sonho e de seus correlatos, já que, no limite, de acordo com o pensamento freudiano, todos estes resultam de um conflito. Além disso, paira uma questão curiosa: o que são as representações para Freud, senão inscrições, marcas ou traços deixados pelas vivências, experiências e, por que não, pelas maneiras de ser? Ora, se voltamos ao início do percurso aqui traçado, nos deparamos com aquele texto freudiano de 1894, no qual o autor descrevia algo não muito distante da noção politzeriana de um “conflito entre maneiras de ser”: o incômodo que os neuróticos traziam diante de uma “vivência”, de uma “sensação” ou de uma “representação” por conta de sua natureza sexual, que era penosa para o indivíduo porque entrava em contradição com outras tendências suas<sup>23</sup>.

A segunda observação diz respeito ao fato de que Politzer não retorna à tese da exclusividade da consciência, mesmo considerando que a psicologia concreta deva prescindir da hipótese do inconsciente. Ele endossa “a negação da onisciência do sujeito diante de si mesmo” (POLITZER, 2004, p. 111). “Não nos parece legítimo exigir do sujeito outra coisa senão o cumprimento do ato. A significação do ato pode ser do conhecimento dele, mas o sonho

<sup>23</sup> Questão espinhosa na qual não me aprofundarei, já que não pretendo entrar aqui nos meandros da teoria freudiana das representações, mas que vale a pena ser mencionada: talvez Simanke (2002, p. 184) esteja falando justamente disso quando diz que as representações, para Freud, estão longe de serem concebidas como “fantasmas vagando pelos abismos obscuros da mente”.

e os fatos da patologia mental mostram-nos bem que ele pode também ignorá-la”, afirma o autor (POLITZER, 2004, p. 159). Ou seja, o sujeito pode ignorar a significação de seu ato, o que não quer dizer que tal significação remeta a um conteúdo inconsciente. Conforme a análise de Silveira (2015, p. 388): “Politzer pretende, então, a um só tempo, preservar a ideia de que o sujeito emite comportamentos que desconhece e sustentar que essa dimensão de opacidade não exige a hipótese do inconsciente.” Como toma a direção das significações dramáticas e não a do realismo, a psicologia concreta ultrapassaria a antítese entre consciente e inconsciente:

O sujeito sonhou: é só isso que lhe cabia fazer. Ele não conhece o sentido do sonho; ele não precisa conhecê-lo enquanto sujeito puro e simples, pois esse conhecimento cabe ao psicólogo; enfim, o conteúdo latente, isto é, o conhecimento do sentido do sonho, não pode ser, *antes da análise*, nem consciente e nem inconsciente: ele não existe, porque a ciência não resulta da obra do cientista (POLITZER, 2004, p. 160, grifos do autor).

Cabe ao psicólogo conhecer o sentido do sonho (ou de qualquer outro ato em primeira pessoa) na atualidade da análise, por meio do método da interpretação. Recordemos, psicólogo este que se assemelha ao crítico do teatro, que interpreta o ato do sujeito como segmento do drama individual (POLITZER, 2004, p. 92). Está certo que o filósofo não se propõe a responder pelas consequências do abandono da hipótese do inconsciente pela psicanálise – isso seria “tarefa para os técnicos” (POLITZER, 2004, p. 132). No entanto, não é possível deixar de notar as perguntas que despontam dessa tentativa de preservar a opacidade do drama, sem recorrer ao inconsciente. Mais uma vez, o diagnóstico de Silveira se mostra bastante preciso:

O enigma que Politzer entrega ao leitor é, então, algo como: de que maneira certas dimensões da experiência podem ser *simultaneamente* concretas e opacas? Ao se insistir na necessidade da interpretação, na existência de significações íntimas e de experiências secretas e, *simultaneamente*, na eliminação da distância entre real e aparência, *pari passu*, tornar-se-ia preciso dizer *por que* o fato psicológico se afastou da vida concreta – *por que*, afinal, o fato psicológico precisa ser interpretado e ainda *como* seria possível uma interpretação que mantivesse seu resultado no mesmo nível e no mesmo território daquilo que se oferece à interpretação (já que o fato psicológico deve ser homogêneo ao “eu”). Politzer, nesse sentido, diz somente que “*interpretar significa apenas ligar o fato psicológico à vida concreta do indivíduo*”, quando tal alegação não parece poder passar sem que se diga, previamente, *que* o fato psicológico se desligou da vida concreta e *por que* o fez. (SILVEIRA, 2015, p. 389)

Tais reflexões da autora interessam na medida em que levantam questões que Politzer deixa em aberto para não se comprometer com a metafísica da psicologia clássica,



mas que Freud tenta responder por meio de noções fundamentais como a de conflito psíquico: os fatos psicológicos com os quais a psicanálise trabalha são, em maior ou menor grau, desconhecidos pelo sujeito ao qual se ligam e, por conta disso, precisam ser interpretados; esse desconhecimento se justifica, por sua vez, pela atuação de um conflito psíquico entre exigências que se opõem entre si, aquelas que podem ser assumidas pelo indivíduo e aquelas que ele quer sufocar; o resultado são produtos híbridos, por assim dizer - as formações de compromisso, como os sintomas e sonhos, que satisfazem parcialmente cada um dos lados da disputa. Se o psicólogo interpreta, o faz na direção de rastrear o conflito psíquico que move os atos do indivíduo e os influencia diretamente, fazendo com que sejam, muitas vezes, opacos para o próprio indivíduo, por dizerem respeito a uma “maneira de ser” que ele não pode assumir sem que haja uma contradição. Mais uma vez, nos deparamos com a centralidade desta noção e com o fato de que Politzer parece não levar em consideração a dimensão que ela ocupa no pensamento de Freud.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos retalhos que foram sendo alinhavados neste ensaio, é chegado o momento de colocar um ponto final. Como era previsto, uma das razões pelas quais a fecundidade da leitura de Politzer permanece viva é sua capacidade de iluminar pontos da psicanálise de Freud. Analisar a explicação concreta do sonho, como criação da dialética individual, e os desdobramentos disso, permitiu que o conflito psíquico ganhasse ainda mais nitidez na explicação freudiana, como um dos alicerces sobre o qual se ergue o edifício todo. Pelo menos é esse o jogo de luzes que espero ter exposto, com a apreciação do conflito nos primórdios da psicanálise, a subsequente apresentação dos pontos-chave da *Crítica...* e a incidência da objeção de Laplanche. Se a relevância e a qualidade dos argumentos de Politzer são indubitáveis, a pertinência e o valor da réplica de Laplanche também não devem ser subestimados, justamente porque apontam para o conflito como a espinha dorsal que faz com que a psicanálise se mantenha em pé – ou ainda, como a assinatura que faz com que seja possível reconhecê-la como método de tratamento e de investigação.

Talvez não seja, na verdade, um ponto final, mas reticências, já que uma multiplicidade de fios poderia ser puxada a partir do percurso aqui traçado. Um deles poderia ser a discussão sobre a via escolhida por Laplanche para sustentar o conflito psíquico na psicanálise – a da afirmação do realismo do inconsciente. Ele defende a “materialidade” do inconsciente, sua

“existência concreta, tangível”, não apenas enquanto lei ou processo, na medida em que a “a noção de conflito obriga a conceber instâncias que já estão ambas situadas, num mesmo terreno; ela pressupõe que sejam concretizadas, materializadas, as forças que vão se combinar” (LAPLANCHE, 1992, p. 38). Ponto de vista totalmente contrário ao de Politzer, certamente, que levaria às tantas questões envolvidas na discussão sobre as leituras realistas e antirrealistas da metapsicologia freudiana, conforme mostra Simanke (2009).

Ou ainda seria possível questionar as condições de possibilidade da interpretação de Politzer. Talvez o fato de o filósofo ter deixado as neuroses em um plano bastante secundário e tomado o sonho como paradigma tenha sido a abertura para o enfraquecimento da noção de conflito psíquico, uma vez que situar este no modelo do sonho parece requerer que não se perca de vista sua analogia com os sintomas, ou pelo menos que a proximidade entre os dois seja visivelmente reconhecida, como o faz Freud em vários momentos da *Interpretação dos sonhos*.

Que perguntas como estas – e tantas outras que podem ter surgido no leitor –, possam continuar fazendo a investigação avançar, afinal é com cada uma delas que se compõe a história desse campo tão fecundo que se chama a filosofia da psicanálise.



## REFERÊNCIAS

- BERTANHA, Valesca Bragotto. *O papel do eu no início da metapsicologia freudiana*. São Carlos. 96 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia. Universidade Federal de São Carlos. 2006.
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. *Entre o corpo e a consciência*. Ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana. São Carlos: EDUFSCar, 2011.
- COSTA, Jurandir Freire. Narcisismo em tempos sombrios. In: FERNANDES, Heloísa Rodrigues (org.). *Tempo do desejo: sociologia e psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 109-136.
- FILLA, M. G. Investigações sobre o Eu e a sexualidade no aparelho do sonho freudiano. In: SEMINÁRIO DOS ESTUDANTES DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFSCAR, XV, 2019, São Carlos. *Anais [...]*. São Carlos: UFSCar, 2019. p. 124-134.
- FREITAS PINTO, Weiny César. *Do círculo à espiral: por uma história e método da recepção filosófica da psicanálise segundo o freudismo filosófico francês (Ricœur) e a filosofia brasileira da psicanálise (Monzani)*. Campinas. 261 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. 2016.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*. 17 Bänden. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FREUD, Sigmund. Tres ensayos de teoría sexual. In: FREUD, Sigmund. *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora), Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*. Buenos Aires: Amorrortu Editores: 1978a.
- FREUD, Sigmund. *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I e II)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1978b.
- FREUD, Sigmund. Sobre el sueño. In: FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños (segunda parte) y Sobre el sueño*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984.
- FREUD, Sigmund. *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986a.
- FREUD, Sigmund. La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras*. 2ª ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986b.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos: volume 2*. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos: volume 1*. Porto Alegre: L&PM, 2016.
- FURLAN, Reinaldo. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. *Psicologia USP*. Ribeirão Preto, v. 10, n. 2, 1999, p. 117-138.
- GABBI JR., Osmyr Faria. Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise. In: POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. 2ª ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004, p. V-XXVIII.
- HANNS, Luiz Alberto. *A teoria pulsional na clínica de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1970.
- LAPLANCHE, Jean. *Problemáticas IV: O Inconsciente e o Id: seguido de: O inconsciente: um estudo psicanalítico*, por Jean Laplanche e Serge Leclair. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LE GUEN, Claude. Fonctions du conflit freudien. In: CHERVET, Bernard; DANON-BOILEAU, Laurent; DURIEUX, Marie-Claire (eds.). *Le conflit psychique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. Ebook.
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. 2ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

- PERRON-BORELLI, Michèle. Conflit psychique et dynamique de la cure. In: CHERVET, Bernard; DANON-BOILEAU, Laurent; DURIEUX, Marie-Claire (eds.). *Le conflit psychique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005. Ebook.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie: la psychologie et la psychanalyse*. Édition numérique hors-commerce, 1928.
- POLITZER, Georges. O fim da psicanálise. *Lacuna: uma revista de psicanálise*. São Paulo, n. 3, 2017, p. 14.
- POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. 2ª ed. Piracicaba: UNIMEP, 2004.
- PONTES, Suely Aires. *De Sistema Psíquico a Tropeço da Fala: variações do conceito de inconsciente na psicanálise*. Campinas. 135 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. 2003.
- PRADO JR., Bento. Georges Politzer: sessenta anos da Crítica dos fundamentos da psicologia. In: FULGENCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen. *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005, p. 33-49.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França. 2 (1925-1985) – A batalha dos cem anos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SILVEIRA, Léa. Lacan entre Politzer e Lévi-Strauss: Estratégias para pensar inconsciente e desejo sem psicologismo. In: CARVALHO, Marcelo; SAVIAN FILHO, Juvenal; MACEDO, Cecília Cintra Cavaleiro de; CARONE, André Medina. *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 380-400.
- SILVEIRA, Léa. Má-fé e inconsciente: sobre a crítica de Sartre a Freud em *O ser e o nada*. *Dois pontos*. Curitiba, São Carlos, v. 13, n. 3, 2016, p. 39-55.
- SIMANKE, Richard Theisen. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora UFPR, 2002.
- SIMANKE, Richard Theisen. Realismo e antirrealismo na interpretação da metapsicologia freudiana. *Natureza humana*. São Paulo, v. 11, n. 2, 2009. p. 97-152.
- VIGUERA, Ariel. Tres tesis acerca del inconsciente en el Coloquio de Bonneval de 1960: Lacan, Laplanche, Politzer. *Revista de Psicología*. La Plata, v. 12, 2012, p. 41-53.



Recebido em: 16/05/2021

Aprovado em: 11/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## PRAZER E FELICIDADE EM FREUD E EM MILL

### PLEASURE AND HAPPINESS IN FREUD AND MILL

Marcelo Galletti Ferretti<sup>1</sup>  
([mgferretti@uol.com.br](mailto:mgferretti@uol.com.br))

**Resumo:** Este artigo busca retomar brevemente as concepções de prazer e de felicidade nutridas por John Stuart Mill e por Sigmund Freud, a fim de sopesar a suposta herança milliana das reflexões freudianas a esse respeito. Para tanto, recupera-se brevemente as concepções de prazer e de felicidade avançadas por Stuart Mill, retoma-se as três principais conceituações do princípio do prazer e da felicidade feitas na obra freudiana e, por fim, compara-se as duas posições. O artigo conclui que tais conceituações parecem ter sido, antes, informadas pelos projetos de psicologia evolucionários ensaiados no século XIX, na esteira dos quais elas próprias se inserem, bem como deriva algumas consequências que levam a alguns questionamentos tanto dos pressupostos ético-políticos de Mill quanto de parte do que sustenta o neoliberalismo hoje.

**Palavras-chave:** Freud. Stuart Mill. Prazer. Felicidade. Utilitarismo.

**Abstract:** This article aims to briefly resume John Stuart Mill's and Sigmund Freud's concepts of pleasure and happiness in order to ascertain the supposed Millian inheritance of Freudian reflections in this regard. To do so, it recovers Stuart Mill's conception of pleasure and happiness, it takes up the three main concepts of the pleasure principle and happiness made in Freud's work, and finally, it compares the two author's positions. The article concludes that such conceptualizations seem to have been informed by the evolutionary psychology projects of the 19th century, in the wake of which Freud's is inserted. It also derives some consequences that lead to some questions both of the ethical-political assumptions of Mill as much as part of what supports neoliberalism today.

**Keywords:** Freud. Stuart Mill. Pleasure. Happiness. Utilitarianism.

## INTRODUÇÃO

O empirismo britânico figura entre as mais importantes fontes filosóficas que deram origem à psicanálise, embora tenha recebido muito pouco destaque na literatura de comentário psicanalítica até então. Siegfried Bernfeld, pioneiro na introdução do rigor ao estudo da história da psicanálise (SIMANKE & CAROPRESO, 2016), já indicava, pouco depois do término da

<sup>1</sup> Professor Doutor em Filosofia na Fundação Getúlio Vargas – Escola de Administração de Empresas de São Paulo (FGC-EAESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2189451077651921>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4967-9352>.

Segunda Guerra, que o “interessante tópico” da influência da filosofia britânica sobre Freud, e a de John Stuart Mill nomeadamente, mereceria “um estudo em separado” (BERNFELD, 1949, p. 193). Na década seguinte, Watson (1958) fez notar a influência dos utilitaristas na conceituação dos “princípios de dor-prazer-realidade” (p. 327) psicanalíticos a partir do resgate das traduções de textos de Stuart Mill feitas por Freud. Tal vínculo, porém, permaneceu praticamente inexplorado até o início dos anos 2000, quando autores como Molnar (1999) e Ricaud (1999) retomaram a questão sob um enfoque histórico, e estudiosos como Gabbi Jr. (2003) e Honda (2019) a exploraram sob um enfoque epistemológico e metodológico.

Apesar da escassez de estudos sobre o tema, estes dois grandes trabalhos nacionais atestaram de forma robusta a importância do empirismo britânico sobre a metapsicologia e a metodologia de Freud, que teve contato tanto direto quanto indireto, mediante autores como Herbart, Helmholtz e Brentano, com as ideias de Stuart Mill. Ao passo que Gabbi Jr. (2003) se deteve no manuscrito freudiano *Projeto de uma Psicologia* a fim de mostrar a análise psicológica freudiana emprestada de Mill, Honda (2019) – cuja pesquisa se deu quase vinte anos antes de sua publicação, na forma de tese de doutorado em 2002 – apresentou um amplo panorama das ressonâncias da filosofia de Mill no percurso inicial de Freud em seus escritos dos anos 1880 e 1890, sobretudo no que diz respeito às noções de causalidade e de representação, às prescrições metodológicas e às hipóteses funcionais.

Todavia, essas investigações deixaram por fazer o estatuto da relação da psicanálise, não com a teoria do conhecimento ou a psicologia de Stuart Mill, mas sim com a parte que este mais prezava de sua obra e que acabou por se tornar a mais conhecida dela: as contribuições à ética e à filosofia política. Ora, é de Stuart Mill o opúsculo que se tornou a obra emblemática do utilitarismo e um dos três textos mais lidos e discutidos (juntamente com *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant) de toda a filosofia moral (CRISP, 1997). Além disso, como atesta Fumerton (2009), não apenas “é sem dúvida verdade” que esse filósofo se tornou mais conhecido “pelas suas perspectivas em filosofia ética e política do que em epistemologia e metafísica” (p. 273), como ainda se deve frisar que ele “estava obviamente interessado sobretudo na teorização ética” (p. 27). Dessa forma, se a relação entre esse filósofo britânico e Freud possui tantos pontos de contato como mostram os autores destacados acima, parece natural se perguntar pelo vínculo do criador da psicanálise com essa porção mais célebre e valorizada da filosofia de Mill.

Desta forma, este artigo pretende iniciar a investigação dessa relação não explorada indagando o liame entre a teoria freudiana e o utilitarismo milliano no que se refere à questão do prazer. Tal indagação praticamente se impõe quando nos lembramos de um dos

conceitos mais importantes daquela teoria, o de princípio do prazer: estaríamos, de fato, diante de um atestado do utilitarismo de Freud? Teria o princípio do prazer um parentesco não reconhecido, por seu autor e pela maioria de seus estudiosos, com o princípio da utilidade – isto é, aquele segundo o qual as ações corretas são as que produzem mais prazer ou felicidade para a maioria, visto que, naturalmente, os seres humanos buscam o prazer e fogem da dor? Perguntas que são reforçadas quando lemos o subtítulo da obra de Gabbi Jr. (2003): “as origens utilitaristas da psicanálise”. De fato, mais do que o subtítulo, advoga-se ali que Freud teria defendido um “naturalismo ético” pautado pelo “princípio do hedonismo na versão de Stuart Mill, ou seja, [n]a busca de prazer e dos objetos que proporcionam prazer e [n]a esquiva da dor e dos objetos que a causam” (GABBI JR., 2003, p. 54); que, enfim, o “hedonismo psicológico” de Freud indicaria “o solo filosófico em que as suas especulações são propostas, ou seja, o utilitarismo” (p. 56). Porém, não encontramos nessa obra qualquer consideração mais detida sobre a relação entre Freud e a ética utilitarista de Mill – o que nos pareceria extremamente necessário para sustentar tais afirmações. Da mesma forma, não a achamos na obra de Honda (2019) e nem nas dos demais autores referidos acima.

Ainda, deve-se lembrar que, ao remontar à concepção negativa do prazer presente na obra freudiana – isto é, conforme veremos, antes a fuga do desprazer que a busca do prazer –, Monzani (1989, p. 326) indicou que “uma investigação mais acurada dos pontos de convergência e divergência entre as concepções de Freud [...] e aquelas professadas pelos ‘hedonistas’ gregos (sobretudo Epicuro) talvez se revelasse frutuosa sob alguns ângulos”. Frutuosa porque ao mesmo tempo que distante do hedonismo corrente, tal concepção tem uma longa história, o que justifica um estudo sobre as consonâncias e dissonâncias das ideias de Freud com a referida concepção. Porém, os indícios biográficos e textuais relacionando Stuart Mill ao fundador da psicanálise parecem nos oferecer uma via de acesso mais explícita ao exame da posição da psicanálise ante a tradição hedonista. Ao mesmo tempo, partir da comparação com o utilitarismo permite que se possa estender, em grau a ser determinado, as reflexões à tradição epicurista, porquanto o próprio Mill (1863/2003) e comentadores como Scarre (1994) e Rosen (2003) salientaram as dívidas do hedonismo utilitarista para com o epicurismo.

Por fim, começar pelo paralelo com Stuart Mill tem uma outra razão que poderia ser considerada mais urgente. Como mostram Halévy (1949) e Laval (2007), retomando a via aberta por Hegel e promovendo uma detalhada genealogia do *homo economicus*, deve-se ao utilitarismo um giro antropológico crucial na modernidade ocidental: o advento da concepção do conjunto das relações humanas – e não apenas as que implicam trocas

econômicas – como um comércio pautado pelo cálculo de prazeres e pela demanda de felicidade. Tal concepção, em seguida radicalizada pela “escola marginalista” de economia e pelos arquitetos do neoliberalismo, conforme revelaram Franco et al (2020), deu origem à visão neoliberal de sujeito, a qual patrocina o gerenciamento de práticas de mal-estar que extraem mais trabalho dos indivíduos, gerando o enorme sofrimento e a profusão de formas de adoecimento mental que testemunhamos hoje. Assim, inquirir qual seria a relação entre Freud e a vertente da filosofia moral que teve parte – embora apresente substanciais diferenças relativamente à visão neoliberal – na construção de uma visão antropológica cuja radicalização esgarça o laço social hoje<sup>2</sup> mostra-se indispensável, envolvendo um problema ético-político premente. Lacan (1948/1998, p. 124) alertou para o peso da “concepção utilitarista do homem” no “isolamento anímico” verificado em nosso tempo e, por conseguinte, no mal-estar contemporâneo, o que levou o autor a afastar radicalmente a psicanálise de tal concepção. Cabe ainda, contudo, retornar a Freud a fim de verificar qual é a medida dessa distância de fato.

Em busca de respostas a esses questionamentos, este artigo começa por recuperar brevemente as concepções de prazer e de felicidade de Stuart Mill. Em seguida, retoma as três principais conceituações do princípio do prazer na obra freudiana – presentes no manuscrito *Projeto de psicologia*, no artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* e na obra *Além do princípio do prazer* e, muito brevemente, as considerações de Freud acerca da felicidade em *Mal-estar na civilização*. Por fim, o artigo compara essas concepções freudianas com as do utilitarista clássico visando a indicação de distinções nos planos ético e político. Espera-se que, assim, possa-se aliar o trabalho de cunho epistemológico, bem desenvolvido pelas investigações em filosofia da psicanálise, com a reflexão de cunho ético-político, pouco frequente em tais investigações.

## 1 A CONCEPÇÃO POSITIVA DO PRAZER E A FELICIDADE EM STUART MILL

O conceito de prazer admitido por Stuart Mill é objeto de interminável exame e controvérsia, como ressaltam os estudiosos de sua obra – tais quais Crisp (1997), Rosen (2003) e Donner (2009), para ficarmos com uma pequena amostra de posições divergentes sobre a questão. Desse modo, não se pode esperar – e nem se pretende – que as considerações tecidas

---

<sup>2</sup> Não apenas “dilacerado”, como observou Antunes (2020, p. 19), como também “pautado pela letalidade” desde a recente conjugação diabólica, e ímpar no Brasil, da extrema precarização do trabalho com o caos político-sanitário.

a seguir encampem toda a complexidade revelada por esse longo debate. O que se busca aqui é recuperar apenas os traços desse conceito necessários à discussão que envolve a conceituação freudiana do prazer e da felicidade. Tais traços podem ser identificados numa célebre passagem do segundo capítulo da obra maior do utilitarismo clássico:

O credo que aceita como fundamento da moralidade a Utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a promover felicidade e erradas na medida em que tendem a produzir o reverso da felicidade. Por felicidade, entende-se prazer ou ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer. Para se dar uma visão mais clara do padrão moral estabelecido por essa teoria, é necessário dizer muito mais – em particular, que coisas são incluídas nas ideias de dor e prazer e em que medida isso ainda é uma questão aberta. Porém, essas explicações suplementares não afetam a teoria da vida em que a presente teoria se funda – nomeadamente, em que o prazer e livrar-se da dor são os únicos fins desejáveis; e em que todas as coisas desejáveis [...] o são ou pelo prazer inerente a elas ou por serem um meio de promoção de prazer e de prevenção da dor (MILL, 1863/2003, p. 186)

Esse excerto apresenta o cerne da posição de Mill acerca do prazer e do princípio central da ética utilitarista na obra em questão. Apesar de indicar que a ideia de prazer ainda não está consolidada (“uma questão aberta”) – e, de fato, quem segue a construção dela, como Kuenzle (2018), nota que Mill jamais nos oferecerá a clareza esperada –, o trecho nos fornece elementos axiais para a discussão pretendida aqui. Nele podem ser identificados dois pressupostos, como mostrou Crisp (1997, p. 26): aquele segundo o qual a felicidade e o bem-estar consistem em experiências prazerosas e o de que estas assim o são por si mesmas, e não em razão de qualquer outra coisa – por exemplo, por vontade divina ou porque elas satisfazem outros desejos das pessoas. Crisp (1997) chama essa posição de “hedonismo total”, mas a denominação dada por Luper (2019) é mais adequada aos fins deste artigo – pois é por meio dela que se poderá enxergar mais claramente a diferença relativamente à concepção freudiana: “hedonismo positivo”. Noutros termos, trata-se de promover uma equivalência entre, de um lado, o bem, a felicidade e o prazer e, de outro, o mal, a infelicidade e o desprazer.

O excerto ressalta, repetidas vezes, que se entende a felicidade tanto como prazer quanto ausência de dor, mas é preciso que nos aprofundemos nesse aspecto. De fato, seguindo a argumentação desenvolvida ao longo do capítulo em questão, constatamos que Mill defende uma concepção igualmente positiva acerca da felicidade. Ele deixa claro que se deve entendê-la como, “não uma vida de êxtase, mas uma existência feita de poucas e transitórias dores, muitos e variados prazeres [...]” (MILL, 1863/2003, p. 191). Noutros termos, que ela não se reduz a uma vida de prazer completamente, mas que há o predomínio deste. Além disso,

o decurso do capítulo mostra a opinião do autor de que os grandes desprazeres enfrentados ao longo da vida podem e poderão, com o tempo, ser mitigados. Tal pressuposto se revela de forma clara nesta afirmação conclusiva: “Em suma, todas as grandes fontes de sofrimento humano são, em larga medida, e muitas delas quase totalmente, subjugáveis pelo zelo e esforço humanos” (p. 193). Ainda que frise se tratar de obra lenta, Mill mostra que as fontes da infelicidade humana – o egoísmo, a “falta da nobreza de caráter”, a pobreza – serão eliminadas conforme opere o progresso da civilização. Daí por que ele julga “um exagero” (p. 191) a admissão da impossibilidade da felicidade, reputando a infelicidade à “miserável educação atual e às miseráveis estruturas sociais” (p. 191). Assim, conquanto o filósofo britânico enuncie a equivalência, *de jure*, entre prazer e ausência de dor, o desenvolvimento de seu argumento ao longo do segundo capítulo de *Utilitarismo* indica sua aposta, *de facto*, em que as fontes de infelicidade são mitigáveis. Noutros termos, a felicidade é possível e deverá ser atingida pela humanidade à medida que esta progride.

Essa aposta nas virtudes humanas e no progresso social é um dos traços distintivos da teoria de Mill relativamente à de quem o guiou em matéria de filosofia moral: Jeremy Bentham. Como mostrou Heydt (2006), as críticas ao utilitarismo geraram profunda ressonância em Mill, que tratou de respondê-las mediante a construção de uma visão enriquecida da interioridade amparada na ênfase do caráter e da educação. Parte dessa visão é apresentada justamente no capítulo sobre o qual ora nos detemos, com o intuito de retorquir às censuras do escritor escocês Thomas Carlyle especialmente, que reputava a utilitarismo como uma filosofia moral mais adequada a porcos do que a humanos. Tal censura mirava o cálculo felicífico proposto por Bentham, o qual repousava sobre a consideração do aspecto tão somente quantitativo dos prazeres – isto é, sua soma aritmética. Noutros termos, aos olhos de Bentham, uma diversão banal poderia ser vista como superior à contemplação da mais refinada forma de arte se o prazer gerado por aquela fosse numericamente superior ao produzido por esta. A réplica de Mill consistiu em avançar a tese da distinção qualitativa entre os prazeres, divididos entre superiores e inferiores, e numa concepção da felicidade que deve muito à ética aristotélica, como mostrou Donner (2009).

Mill se distanciou de Bentham e dos demais Radicais (como eram denominados os utilitaristas dessa primeira geração, em razão de fazerem parte do movimento chamado de Radicalismo Filosófico), por conseguinte, também no que diz respeito à própria concepção de prazer. De fato, a referida réplica trouxe bastante elasticidade ao hedonismo milliano, o qual, para alguns, desde Henry Sidgwick, sequer poderia ser chamado de hedonismo efetivamente (BRINK, 2018). Trata-se de outro objeto de discórdia entre os estudiosos da

obra de Mill, mas acompanharemos aqui a posição mais comedida de Brink (2018) a esse respeito. Vimos no trecho destacado o filósofo afirmar que as coisas prazerosas “o são ou pelo prazer inerente a elas ou por serem um *meio de promoção de prazer* e de prevenção da dor”. Esse trecho já sinaliza a ultrapassagem das fronteiras do hedonismo mais tradicional, a qual de fato ocorre com a divisão dos prazeres em inferiores e superiores anunciada em seguida. A defesa de Mill da primazia dos últimos, embora clara no que diz respeito ao fato de eles serem causados pelo exercício de nossas capacidades mais altas, “torna obscuro como um hedonista iria explicar o fato de os prazeres superiores serem intrinsecamente mais prazerosos” (BRINK, 2018). Mill chega a afirmar que os juízes competentes (figura inventada pelo autor para designar aqueles que já experimentaram os prazeres em causa e podem decidir qual deles é mais elevado) optariam pelo prazer superior “mesmo sabendo que é acompanhado de maior descontentamento” (MILL, 1863/2003, p. 187). Além disso, no quarto capítulo da obra em questão, ao considerar que há casos, como o de se enamorar pela fama ou pelo poder, nos quais “o que nós algum dia desejamos como um instrumento da conquista do prazer, tornam-se desejáveis por si mesmos” (p. 212), Mill admite que podemos seguir com coisas que nos causam dor. Isso se daria em razão da “forte relação de associação gerada entre eles [fama e poder] e os nossos objetos de desejo” (p. 212).

Este último aspecto nos conduz, em contrapartida, a um ponto em comum – e central – entre Mill e os Radicais: ancorar a ética numa psicologia. Ao que tudo indica, Mill se manteve fiel às diretrizes gerais do projeto estabelecido por Bentham e seus seguidores, tal qual o evidenciou o estudo clássico de Élie Halévy – isto é, o projeto “perquirido em comum, desde o início do século [XVIII], por todos os moralistas e psicólogos ingleses – *a fundação de uma moral científica numa psicologia científica*” (HALÉVY, 1948, p. 34, *grifos meus*). Projeto que, efetivamente, revela-se desde a abertura de *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*: “A natureza dispôs o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos, *dor e prazer*. Somente eles apontam o que devemos [*ought to*] fazer, assim como o que faremos [*shall do*]” (BENTHAM, 1780/2007, p. 1, *grifos do autor*). Noutros termos, da constatação psicológica da sujeição do ser humano ao prazer e à dor, poder-se-ia derivar a necessidade de uma ética harmonizada com esse princípio natural. Ora, seria irracional que esta não o fizesse – razão que autorizaria a passagem do ser (“*shall*”) ao dever ser (“*ought to*”). Mill não só reteve esse movimento de Bentham – atualizado com o amparo da psicologia associacionista proposta por seu pai, James Mill, e pela busca das leis de formação do caráter das pessoas (KUENZLE, 2018) – como também a crítica ao intuicionismo, uma das forças reacionárias de então, a

qual defendia nossa capacidade de intuir verdades morais e obstava as reformas sociais exigidas pelos utilitaristas (ANDERSON, 1991).

Todavia, tal projeto deu origem a empreitadas muito diferentes quando se compararam os projetos éticos dos Radicais e de Mill. Como mostrou Halévy (1948, p. 477-478, grifos meus), os Radicais inauguraram uma “moralidade plebeia, ou ainda burguesa, divisada por laboriosos artesãos e astutos comerciantes”, na qual “o egoísmo aparece como condição necessária a todas as virtudes sociais”, e que, por isso, poderia ser considerada uma “*psicologia econômica na forma de imperativo*”. Por outro lado, como revelou Halliday (2004) de forma cristalina, o “utilitarismo romântico” de Mill visava a combater essa perspectiva ética mercantil, a qual então se tornava moda, promovendo as modificações identificadas acima a fim de “melhor se adequar a uma *filosofia do aprimoramento*” (HALLIDAY, 2004, p. 38, grifos meus). Tendo essa filosofia como norte, Mill advogou uma “ética do autodesenvolvimento”, amparada numa “lógica da cultura pessoal [*self-culture*]” (p. 45), que o distanciou enormemente de Bentham e dos Radicais. O subtexto dessa ética era o imperativo do apuro de si. Daí os grandes ajustes e enriquecimentos promovidos na noção de prazer herdada dos Radicais.

## 2 O NÚCLEO NEGATIVO DO HEDONISMO FREUDIANO

Quem se debruça sobre a história da formulação do princípio que rege o modo de funcionamento do inconsciente segundo Freud, não pode deixar de se surpreender quando nota que ele foi enunciado da maneira como ficou conhecido – princípio do prazer – um tanto tardiamente: apenas em 1911, quer dizer, mais de uma década depois do início da psicanálise e do advento da obra magna freudiana, *A interpretação dos sonhos*. Desde então, ele havia sido denominado de maneira negativa, isto é, como “princípio do desprazer”, como se pode ver repetidas vezes na seção E do sétimo capítulo de tal obra (FREUD, 1900/2019, pp. 647-668). Embora essa denominação tenha dado lugar àquela positiva – de fato, um nome mais curto, como veremos –, isso não implicou substituição de uma concepção negativa por outra positiva do prazer. Pois o núcleo do hedonismo freudiano sempre se manteve negativo.

Ora, isso se deve, em larga medida, às características do próprio aparelho psíquico (*Seelenapparat*), estabelecidas por Freud no seminal *Projeto de psicologia*. Na oitava seção da primeira parte desse manuscrito, Freud destaca “uma tendência da vida psíquica para *evitar desprazer*” (FREUD, 1895/2003, p. 190, grifos do autor), já que tal aparelho seria, basicamente, uma estrutura de escoamento de energia a fim de mantê-la num nível constante

e o suficiente para a manutenção da vida. Dessa forma, “a arquitetura do sistema nervoso serviria ao afastamento; a função, à eliminação de Q̄ [quantidade de energia] dos neurônios” (p. 185). Tais características demandariam um enfoque do desprazer como aumento de tensão e o prazer, como “sensação de eliminação” (pp. 190-191). Há, portanto, algo na concepção mesma de aparelho psíquico de Freud, sobre a qual se assenta a teoria psicanalítica, que faz o prazer ser concebido em sua forma negativa fundamentalmente, isto é, como fuga do desprazer decorrente do aumento de tensão ou pressão.

É verdade que o criador da psicanálise deu ênfases diversas em suas considerações sobre o prazer. Schuster (2016) mostra como a análise de fenômenos como as piadas, a sublimação, a literatura e, sobretudo, a sexualidade demonstram um enfoque que transcende aquele estritamente negativo. Este autor se detém sobre ao menos quatro acepções de prazer nos *Três ensaios sobre a sexualidade*, o que nos mostra como algumas delas deixam entrever matizes positivos. Com efeito, a noção mesma de *Lust* (prazer) em Freud guarda grande ambiguidade, pois designa tanto o desejo, concebido como um aumento da tensão sexual, quanto sua satisfação (SCHUSTER, 2016, p. 100). Dessa forma, deve-se constatar que as considerações de Freud a esse respeito têm nuances e variações (p. 99).

Todavia, como interessa aqui, antes, chamar atenção para o núcleo negativo do hedonismo freudiano, o qual se materializa nas considerações metapsicológicas sobre o aparelho psíquico e sobre o princípio do prazer, devemos nos centrar sobre as abordagens axiais deste, sendo a primeira delas a que surge em *Projeto de psicologia*, conforme se destacou acima. Ainda que nesse manuscrito não se enuncie um princípio do desprazer estritamente (ao invés disso, Freud designa um “princípio de inércia”) – o que, por outro lado, de fato ocorre de forma cabal na seção E do capítulo sete de *A interpretação dos sonhos* –, *Projeto de psicologia* apresenta todos os fundamentos da primeira conceituação. Como mostraram Simanke e Caropreso (2006), a tendência de descarga do aparelho psíquico, introduzida no manuscrito de 1895, é retratada praticamente da mesma forma na seção C do sétimo capítulo do texto sobre os sonhos.

Por outro lado, esses autores mostram que uma mudança importante ocorre de um texto para outro, a qual, por sua vez, parece se relacionar ao fato de Freud não ter repisado o núcleo negativo de seu hedonismo nos anos 1900. Quando cotejam os dois textos, eles concluem que a tendência primária do funcionamento psíquico de reavivar recordações desprazerosas desaparece em *A interpretação dos sonhos* (SIMANKE & CAROPRESO, 2006, p. 215). Essa tendência havia sido identificada em *Projeto de psicologia* com a análise da problemática da dor – crucial, conforme anuncia Freud, pois nos revelaria “os protótipos normais para o



patológico” (FREUD, 1895/2003, p. 185), isto é, a chave para compreensão do cerne de fenômenos patológicos com as neuroses. Numa palavra, a análise do fenômeno da dor física serviria de modelo para a compreensão da dor psíquica ou do trauma, vinculado ao que o autor denomina “vivência dolorosa”. Esta consistiria, fundamentalmente, no aumento, sentido como desprazer, de uma quantidade de energia no aparelho psíquico, na necessidade de eliminação desta e na tentativa de impedir que a recordação dolorosa fosse reavivada (ou, nos termos do texto, que a representação do “objeto hostil” fosse “ocupada”), o que, porém, não seria possível de início – apenas mediante repetidas tentativas. Dessa forma, o retorno de tais recordações se revelaria uma tendência originária, fato que não é admitido, contudo, em *A interpretação dos sonhos*. Como mostram os autores, a constatação do liame entre repressão e fantasias sexuais infantis “retira a vivência de dor descrita no *Projeto* da sua condição de modelo normal do trauma neurótico” (SIMANKE & CAROPRESO, 2006, p. 222), colocando, no lugar deste, o desejo e a repressão. Ora, foi justamente nesse período que Freud passou a explorar os matizes indicados por Schuster (2016) ao analisar fenômenos como as piadas e a sexualidade infantil.

A segunda grande abordagem do princípio do prazer ocorreu em 1911, com a publicação do artigo *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. Nele ocorre uma tentativa de sistematização das hipóteses metapsicológicas que ora nos concernem – tentativa bem caracterizada pela expressão que o próprio autor emprega para definir sua empreitada: “[...] pequeno ensaio, mais preparatório do que conclusivo” (FREUD, 1911a/2010, p. 120). A primeira novidade que o ensaio apresenta é a do batismo do princípio tal como o conhecemos: “É fácil distinguir a tendência principal a que estes processos primários obedecem; ela é designada como princípio do prazer-desprazer (ou, mais sinteticamente, princípio do prazer)” (p. 111, *grifos meus*). Conforme anunciamos acima, trata-se de um nome mais curto, mas ambas as suas faces são ressaltadas: “Tais processos se empenham em ganhar prazer; daqueles processos que podem suscitar desprazer a atividade psíquica se retira (repressão)” (p. 111). Como se pode ver, o modelo para a compreensão do patológico ainda é o do desejo e o da repressão, presente em *A interpretação dos sonhos* – texto cujas “linhas de pensamento” (p. 111), de resto, Freud afirma estar apenas retomando. Porém, não se pode deixar de notar que o caráter primitivo, tanto do ponto ontogenético como filogenético, do processo primário é destacado com mais evidência: “Nós os vemos [os processos inconscientes] como os mais antigos, como primários, *vestígios de uma fase de desenvolvimento [Entwicklungsphase]*<sup>3</sup> em que constituíam a única espécie de processos anímicos” (p. 111, *grifos meus*). Deve-se observar

<sup>3</sup> A edição em português deste artigo está sendo cotejada com a do original alemão consultada em FREUD, 1911b/1975.

que a expressão “*Entwicklungsphase*” pode ser vertida tanto como “fase desenvolvimento” quando “estágio de evolução”. Trata-se de um aspecto importante de diferenciação relativamente à psicologia de Mill, conforme veremos a seguir.

A segunda novidade a qual nos interessa destacar aqui está contida na forma como Freud caracteriza a distinção entre os princípios do prazer e da realidade: “Assim como o Eu-de-prazer não pode senão *desejar*, trabalhar pela obtenção de prazer e evitar o desprazer, o Eu-realidade necessita apenas buscar pela *utilidade* [Nutzen]<sup>4</sup> e proteger-se dos danos” (p. 116, grifos do autor). Ao final desse trecho, Freud anexa uma nota de rodapé em que se serve de uma passagem da peça *Homem e Super-Homem: uma comédia e uma filosofia*, do dramaturgo irlandês George Bernard Shaw: “A vantagem do Eu-realidade sobre o Eu-de-prazer foi muito bem expressa por Bernard Shaw, com as seguintes palavras: [...] ‘Ser capaz de escolher a linha de maior vantagem, em vez de ceder na direção de menor resistência’ [...]” (p. 116). Noutros termos, o Eu-realidade teria maior grau de domínio sobre o meio, na medida em que poderia efetuar um balanço entre opções de maior benefício. O fato de Shaw ter sido bastante influenciado pelo utilitarismo de Mill (IRVINE, 1947) e de Freud empregar o termo utilidade, seguido por uma nota em que se aborda a questão sob o aspecto da vantagem, poderia, à primeira vista, dar indicações do “solo filosófico” utilitarista em que o criador da psicanálise estaria a se mover. Todavia, um olhar mais cuidadoso sobre a natureza da discussão presente na peça de Shaw – uma sátira da defesa de um impulso vital feita darwinismo social então em vigor nas terras britânicas (SCHWARTZ, 2005) – nos mostra que o “solo filosófico” é outro.

Se somarmos essas duas indicações da reverberação de temas evolucionários – aos quais Freud iria se lançar muito mais abertamente dentro em pouco, a partir de *Totem e Tabu* – nas reflexões freudianas à investigação de Young (1970), a qual mostra como as considerações sobre o prazer e o desprazer eram presença frequente nos vários esboços de psicologia evolucionária do século XIX – com os quais, conforme ressalta Simanke (2007, p. 75), “o Projeto... pôde perfeitamente ser posto em continuidade” – , torna-se difícil sustentar que aquelas reflexões teriam sido herdadas de Mill especificamente. Pois foi a “teoria da evolução que justificou a extensão do paradigma sensório-motor a todo sistema nervoso [...]” (YOUNG, 1970, p. 249), tendo dado origem, desde Herbert Spencer, a um “associacionismo evolucionário” que inspirou os grandes projetos anglófilos de psicologia do século XIX. Considerando esse panorama, não parece implausível enxergar, antes, as vantagens do “Eu-

<sup>4</sup> A tradução foi ligeiramente modificada a fim de evidenciar que Freud emprega o substantivo abstrato “utilidade” (FREUD, 1911b/ 1975, p. 20), e não o adjetivo “útil”, que aparece na versão em português.

realidade” nos termos de valor à sobrevivência (sobretudo na medida em que Freud ressalta a função de “proteger-se dos danos”).

A terceira grande abordagem do princípio do prazer, feita em *Além do princípio do prazer*, fornece elementos determinantes para a discussão que ora nos interessa. Tendo isso em vista, três aspectos fundamentais do opúsculo devem ser destacados, sendo o primeiro deles a denominação clara da precedência do desprazer sobre o prazer. No parágrafo de abertura do texto, Freud afirma acreditar que o princípio do prazer “é sempre incitado por uma tensão desprazerosa” (FREUD, 1920/2010, p. 162, *grifos meus*). Com a “especulação extremada” (p. 84) feita no quarto capítulo do texto, em que o autor esboça a filogênese e a ontogênese do aparelho psíquico, originado de uma espécie de vesícula protoplasmática – esboço já feito em *Projeto de psicologia* –, notamos que tal precedência se refere tanto ao desenvolvimento quanto à evolução de tal aparelho. Dessa forma, fica patente, como ressaltou Monzani (1989, p. 190), que “o desprazer é o grande motor que aciona e desenvolve o aparelho psíquico, o grande mestre [...]”. Com isso, segundo esse autor, pode-se retrair uma linha de especulação filosófica que une “os primeiros discípulos de Aristipo” ao criador da psicanálise: “Na verdade, desde os gregos até Freud, o ocidente desenvolveu uma concepção negativa do prazer, mesmo entre seus supostos arautos” (MONZANI, 1989, p. 223). No opúsculo em questão, essa concepção negativa ganha contornos mais evidentes, pois, como mostraram Simanke e Caropreso (2006), Freud retoma a hipótese da vivência dolorosa engendrada em *Projeto de psicologia*, o que confere ao desprazer ainda mais espaço, no qual é desenvolvida a hipótese de uma atividade psíquica regida pela compulsão à repetição.

O segundo aspecto a ser destacado se relaciona às referências em que Freud ancora suas especulações. Ele faz o seguinte alerta acerca das fontes de sua empreitada, logo no segundo parágrafo da obra:

Não é de nosso interesse investigar em que medida, estabelecendo o princípio do prazer, nos aproximamos ou afiliamos a um sistema filosófico particular, historicamente assentado. [...]. Por outro lado, com prazer manifestaríamos gratidão a uma teoria filosófica ou psicológica que nos pudesse informar sobre o significado das sensações de prazer e desprazer, que tão imperativamente agem sobre nós. Mas, infelizmente, *nada de útil nos é oferecido nesse ponto*. [...]. *Decidimos* relacionar prazer e desprazer com a quantidade de excitação – não ligada de nenhuma maneira – existente na vida psíquica, de tal modo que o desprazer corresponde a um aumento, e o prazer, a uma diminuição dessa quantidade. (FREUD, 1920/2010, p. 163, *grifos meus*).

Assim, procura deixar claro não apenas seu desinteresse pela procura de suas fontes filosóficas como também a inutilidade da filosofia na tarefa de elucidação da natureza do

prazer e do desprazer. Ante essa constatação, Freud indica que a elucidação deve ser obtida mediante o ponto de vista econômico da metapsicologia e, a fim de respaldá-lo, cita um dos fundadores da psicologia experimental, o “pesquisador arguto” (p. 163) Gustav Theodore Fechner. Noutros termos, ao invés de recorrer ao saber filosófico, Freud recorre à psicologia experimental e, ainda, a um texto cujo motivo é um diálogo com a doutrina evolucionária: “a afirmação de Fechner está no seu breve escrito *Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen* [...]” (p. 163). O intento desse texto do psicólogo alemão, cuja tradução seria algo como “Algumas ideias sobre a história da criação e a evolução dos organismos”, foi revelado por Ellenberger (1970, p. 218): “Numa avaliação crítica da teoria de Darwin da evolução das espécies, Fechner formulou seu ‘princípio da tendência à estabilidade’, um princípio finalista defendido como complementar ao princípio causal”. Tem-se mais uma evidência, portanto, de que as elaborações freudianas sobre o princípio do prazer se fizeram na esteira das psicologias oitocentistas feitas em diálogo com a teoria da evolução.

O terceiro aspecto a ser destacado, por fim, é a articulação que essa obra apresenta entre essa abordagem evolucionária e uma visão sobre a cultura. Ao final do capítulo quinto, após desenvolver a ideia do caráter restaurador dos impulsos vitais, pavimentando, assim, o caminho para o avanço da hipótese da pulsão de morte, Freud refuta a ideia, então bastante ventilada, de um impulso vital rumo ao progresso:

Para muitos de nós pode ser difícil abandonar a crença de que no próprio homem há um impulso para a perfeição, que o levou a seu atual nível de realização intelectual e *sublimação ética* e do qual se esperaria que cuidasse de seu desenvolvimento *rumo ao super-homem*. Ocorre que eu não acredito em tal impulso interior e não vejo como poupar essa benevolente *ilusão*. A evolução humana, até agora, não me parece necessitar de explicação diferente daquela dos animais, e o que observamos de incansável ímpeto rumo à perfeição, numa maioria de indivíduos, pode ser entendido como *consequência da repressão instintual* em que se baseia o que há de mais precioso na cultura humana. (FREUD, 1920/2010, pp. 209-210, *grifos meus*).

Mostrando a mesma descrença de Shaw, na peça referida acima, em relação a uma força vital aperfeiçoadora, Freud reputa tal crença a mero logro. A teoria da evolução havia conseguido promover a substituição da ideia de progresso pela de adaptação, tirando o ser humano do pedestal da criação ao qual ele próprio havia se alçado. Nessa perspectiva, as mais altas realizações humanas, como a ética e a cultura, nada mais seriam do que satisfações substitutivas conquistadas sob os auspícios de mecanismos psíquicos (sublimação e repressão).

Vê-se, dessa forma, o grande papel que a doutrina evolucionária exerceu no movimento freudiano de desmistificar o lugar da cultura.

O destaque a esses aspectos, sobretudo o último, permite que compreendamos o parecer freudiano sobre “programa de ser feliz” emitido em *Mal-estar na civilização*. Porquanto, é “o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida” (FREUD, 1930/2010, p. 30) – isto é, a felicidade –, não surpreende que tal programa seja considerado pelo criador da psicanálise “irrealizável” (p. 40). Ora, se “aquilo a que chamamos ‘felicidade’ [...] vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas”, então ela “por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico” (pp. 30-31). Isso é tudo que nosso aparelho psíquico – ou nossa “constituição” – permite. Todavia, Freud assevera que nem por isso abandonamos os esforços para realizar essa nossa quimera. Cada um vai tentar alcançá-la, seja visando à conquista do prazer ou à ausência de desprazer. A questão é que, para a psicanálise freudiana, nesse “sentido moderado em que é admita como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo” (p. 40). Noutros termos, Freud considera a felicidade não mais como uma tarefa ético-política, e sim como algo que depende da constituição psíquica de cada pessoa.

### 3 A DISTÂNCIA ENTRE MILL E FREUD NO PLANO ÉTICO-POLÍTICO: BREVES INDICAÇÕES

Este breve apanhado das concepções básicas desses dois autores acerca do prazer e da felicidade nos forneceu a medida da distância entre eles a esse respeito. Ao passo que Mill apresenta um enfoque positivo, defendendo, ao fim e ao cabo, que a felicidade é atingível por meio do progresso social e do apuro de si, Freud construiu um enfoque negativo, o qual resultou na defesa de que a felicidade, entendida como satisfação, está condicionada à maneira como opera a economia libidinal de cada um. A distância entre as posições dos dois autores pode ser ainda mais ampliada se atentarmos para suas consequências nos planos ético e político. Visto que uma análise mais apurada destas requereria, no mínimo, um outro artigo, devemos nos contentar, aqui, com indicações mais gerais.

No plano ético, a perspectiva de Freud lançaria sérias suspeitas à possibilidade de uma ética do apuro de si como a de Mill. Como vimos, o primeiro reputa ilusória a ideia de um *elã* de perfectibilidade, a qual, como mostrou Hill (1995, p. 179), ao lado do pressuposto da liberdade, embasa a perspectiva de Mill: “[...] a zona da privacidade é justificada em parte porque ela proporciona o céu ao delicado e nascente eu (*self*). A liberdade permite ao indivíduo transformar-se no que ele é, a atingir seu potencial inerente”. Nada mais distante

da perspectiva freudiana, a qual, aliás, começa por desmontar a suposta unidade desse Eu. Além disso, ao considerar a ética do ponto de vista libidinal, Freud desmistifica a espécie de pureza que Mill conferiu a ela recorrendo ao eudaimonismo aristotélico. Sob a perspectiva psicanalítica, tanto a “nobreza de caráter”, quanto a falta dela, seriam não mais do que soluções de compromisso. Por fim, a suposta identidade de interesses sobre a qual repousa a perspectiva utilitarista, como mostrou Halévy (1948), também cairia por terra aos olhos da psicanálise, tanto pelo destronamento do eu demonstrado desde o início da obra freudiana quanto pela revelação, em sua fase madura, do caráter irreconciliável entre as satisfações plenas do indivíduo e as exigências da cultura, como salientado em *Mal-estar na civilização* (FREUD, 1930/2010).

Já no plano político, a perspectiva freudiana, pelas mesmas razões expressas acima, também encararia com profundo ceticismo a felicidade social prometida pelo liberalismo de base utilitarista proposto por Mill. Esse ponto requereria uma análise mais detida dos traços de tal liberalismo, mas, como nosso objetivo é a visada da distância que separa Mill de Freud, parece suficiente retomar as indicações de Roazen (1999, p. 250) a esse respeito: “O estilhaçamento das pressuposições racionalistas promovido por Freud é talvez o aspecto de seu pensamento que teve maior efeito em nosso pensamento político”, pois “poderia ser lido como a tradição liberal virando-se contra si mesma numa autocrítica”. Dessa forma, a positividade das categorias políticas dessa tradição, como liberdade, felicidade, autodesenvolvimento, tão bem representada na obra de Mill, seria questionada sob a perspectiva psicanalítica freudiana, a qual oporia a tais categorias as noções de sobredeterminação, mal-estar e sintoma. Isso não implica, todavia, que tal perspectiva esteja fadada a permanecer no nível da crítica estéril. Pois seria perfeitamente possível pensar uma política nesses termos, como revelou Safatle (2018), trazendo ao primeiro plano a negatividade da noção freudiana de *Hilflosigkeit* (desamparo).

A percepção da distância entre Mill e Freud nos planos em questão nos dá elementos para questionar a visão antropológica sobre a qual nos referimos no início deste artigo. É verdade que essa visão foi radicalizada por doutrinas (marginalista e neoliberal) as quais guardam consideráveis diferenças relativamente à visão proposta por Mill, como mostram Dardot e Laval (2014). Dessa forma, o “sujeito-empresa” não poderia ser derivado de uma doutrina como a de a Mill, e tampouco a ética da competição, cujo fundamento egoísta extremo, sem qualquer consideração do bem do maior número, mostra-se incompatível com o cerne da perspectiva utilitarista. Todavia, a extração de mais trabalho hoje, efeito maior do neoliberalismo, juntamente com o sofrimento e as patologias a ele vinculadas, é feita sobretudo em nome das categorias positivas mencionadas acima, isto é, da liberdade, da felicidade e do autodesenvolvimento. Tais são as ilusões que guiam a faina sem limites imposta pela

corrosão progressiva das estruturas de amparo social ao redor do globo. Dessa forma, quando comparada com uma perspectiva positiva como a de Mill, a perspectiva negativa de Freud pode nos dar a medida da distância entre a bonança que essa visão antropológica promete e a miséria que ela nos entrega de fato.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou promover uma comparação entre as visões de Stuart Mill e Freud no que tange ao prazer e à felicidade a fim de avaliar melhor a herança daquele sobre este. Enquanto a psicologia e a metodologia de Mill indicam ter informado as reflexões freudianas de fato, o mesmo não ocorre com a ética utilitarista do filósofo britânico. O hedonismo negativo freudiano parece ter sido, antes, informado pelas psicologias evolucionárias ensaiadas no século XIX, na esteira das quais ele próprio se insere. A derivação das consequências éticas e políticas da extração de tal hedonismo indicou que, sobre as categorias positivas que informam as reflexões de Mill nesses campos, como liberdade, felicidade e autodesenvolvimento, Freud lançou fortes suspeitas, o que pode municiar o questionamento das (falsas) promessas de plenitude da sociedade neoliberal. Dessa forma, o presente artigo tentou mostrar a possibilidade de contribuição da reflexão em filosofia da psicanálise tanto no costumeiro plano epistemológico quanto no bem mais raro plano ético-político.



## REFERÊNCIAS

- ANDERSON, E. S. John Stuart Mill and experiments in living. *Ethics*, Chicago, v. 102, n. 1, 1991, p. 4-26.
- ANTUNES, R. Trabalho intermitente e uberização do trabalho no limiar da indústria 4.0. In: ANTUNES, R. (Org.). *Uberização, trabalho digital e indústria 4.0*. São Paulo: Boitempo, 2020, p. 11-22.
- BENTHAM, J. (1780). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Nova York: Dover, 2007.
- BERNFELD, S. Freud's Scientific Beginnings. *American Imago: a psychoanalytic journal for the arts and sciences*, Baltimore, v. 6, n. 3, 1949, p. 163-196.
- BRINK, D. Mill's Moral and Political Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008. Recuperado em: <<https://plato.stanford.edu/entries/mill-moral-political/>>. Acesso em: 3 mai. 2021.
- CRISP, R. *Mill on Utilitarianism*. Londres: Routledge, 1997.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DONNER, W. A filosofia moral e política de Mill. In: DONNER, W.; FUMERTON, R. *John Stuart Mill*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 213-280.
- ELLENBERGER, H. F. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FRANCO et al. O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo. In: SAFATLE, V.; SILVA JR, N.; DUNKER, C. (Orgs). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 47-75.
- FREUD, S. (1895). Projeto de psicologia. In: GABBI JR, O. F. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 171-260.
- FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. (*Obras Completas*, v. 4)
- FREUD, S. (1911a). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 108-121. (*Obras Completas*, v. 10)
- FREUD, S. (1911b). Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. *Psychologie des Unbewußten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1975, p. 13-24. (*Studienausgabe*, v. III).
- FREUD, S. (1920). Além do princípio do prazer. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 161-239. (*Obras Completas*, v. 14)
- FREUD, S. (1930). O mal-estar na civilização. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 13-122. (*Obras Completas*, v. 18)
- FUMERTON, R. Lógica, metafísica e epistemologia de Mill. In: DONNER, W.; FUMERTON, R. *John Stuart Mill*. Lisboa: Edições 70, 2009, p.
- GABBI JR, O. F. *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- HALÉVY, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*. Londres: Faber & Faber Limited, 1948.
- HALLIDAY, R. J. *John Stuart Mill*. Londres: George Allen & Unwin, 2004.
- HEYDT, C. Mill, Bentham and 'internal culture'. *British Journal for the History of Philosophy*, Londres, v. 14, n. 2, 2006, p. 275-301.
- HILL, J. L. Mill, Freud, and Skinner: the concept of the self and the moral psychology of liberty. *Seton Hall Law Review*, v. 26, n. 1, 1995, p. 92-182.

- HONDA, H. *Raízes britânicas da psicanálise: Stuart Mill, Hughlings Jackson e a metodologia freudiana*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.
- IRVINE, W. Shaw, the Fabians, and the Utilitarians. *Journal of the History of Ideas*, v. 8, n. 2, 1947, p. 218-231.
- KUENZLE, D. John Stuart Mill: "Pleasure" in the Laws of Psychology and the Principle of Morals. In: SHAPIRO, L. (Ed.). *Pleasure: a history*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 201-231.
- LACAN, J. (1948). A agressividade em psicanálise: In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p. 104-126.
- LUPER, S. Death. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002. Recuperado em: <<https://plato.stanford.edu/entries/death/>>. Acesso em: 3 de mai. 2021.
- MILL, J. S. (1863). Utilitarianism. In: WARNOCK, M. (Ed.). *Utilitarianism and On Liberty*. Londres: Blackwell, 2003, p. 181-235.
- MOLNAR, M. John Stuart Mill Translated by Siegmund Freud. *Psychoanalysis and History*, Nova York, v. 1, n. 2, 1999, p. 195-205.
- MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989.
- RICAUD, M. Sigmund Freud, Translator of *The Enfranchisement of Women* By J.S. Mill. *Psychoanalysis and History*, Nova York, v. 1, n. 2, 1999, p. 206-218.
- ROAZEN, P. *Freud, political and social thought*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1999.
- ROSEN, F. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Londres: Routledge, 2003.
- SAFATLE, V. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- SCARRE, G. Epicurus as a Forerunner of Utilitarianism. *Utilitas*, Cambridge, v. 6, n. 2, 1994, p. 219 – 231.
- SCHUSTER, A. *The trouble with pleasure: Deleuze and Psychoanalysis*. Cambridge: The MIT Press, 2016.
- SCHWARTZ, S. C. The Victorian ethos of evolution. *Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, Nova York, v. 33, n. 1, 2005, p. 225-234.
- SIMANKE, R. T. *Mente, cérebro e consciência nos primórdios da metapsicologia freudiana: uma análise do Projeto de uma psicologia (1895)*. São Carlos: EDUFSCar, 2007.
- SIMANKE, R. T.; CAROPRESO, F. Compulsão à repetição: um retorno às origens da metapsicologia freudiana. *Ágora*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, 2006, p. 207-224.
- SIMANKE, R. T. Hagiografia e difamação na história da psicanálise: as duas faces do excepcionalismo. In: FONSECA, E. R. et al. *Pluralismo na psicanálise*. Curitiba: PUCPress, 2016, p. 11-27.
- WATSON, A. S. Freud the Translator: Some Contacts with Philosophy. *International Journal of Psychoanalysis*, Londres, v. 39, 1958, p. 326-327.
- YOUNG, R. M. *Mind, brain, and adaptation in the nineteenth century: cerebral localization and its biological context from Gall to Ferrier*. Nova York: Oxford University Press, 1970.



Recebido em: 10/04/2021

Aprovado em: 19/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## O MODELO HEURÍSTICO SINTÉTICO DAS REDES NEURAIIS uma intersecção entre metapsicologia e inteligência artificial

## THE SYNTHETIC HEURISTIC MODEL OF NEURAL NETWORKS an intersection between metapsychology and artificial intelligence

Fernando Alberto Pozetti Filho<sup>1</sup>  
([felafilho@gmail.com](mailto:felafilho@gmail.com))

**Resumo:** Busca-se neste artigo especular sobre questões de natureza teórica e prática concernentes aos artefatos artificiais capazes de construir uma *inteligência* sintética e autônoma. Para tal investimento, aponta-se que os *modelos gerativos* da engenharia de inteligência artificial (AI - *machine learning*) possuem caminhos dialetizáveis entre a *diferenciação*, *integração* e *temporalização sistêmica* de seus microelementos neurais. O advento desta expertise mostra uma nova lógica processual cuja força *conectiva* incorpora partículas mínimas de informações (pixels, morfemas e matemáticas) dispostas em um ambiente semi-aleatório e *em conflito* e fazendo com que, mesmo sob um índice de *plena indeterminação*, surjam operações avançadas e sistemas criativos sem supervisão humana e sejam também capazes de anunciar *novidades teóricas*. Para analisar tais constructos devemos resgatar os investimentos especulativos da formação das arquiteturas psíquicas presentes nas teorias psicanalíticas de Sigmund Freud e Jacques Lacan uma vez que estes compartilham da mesma orientação epistêmica.

**Palavras-chave:** Inteligência Artificial. Memória. Metapsicologia. Lógica dialética. Psicanálise.

**Abstract:** This aims to investigate questions of a theoretical and practical nature concerning artificial artifacts capable of building synthetic and autonomous intelligence. For such investment, it is pointed out that the generative models of artificial intelligence engineering (AI-machine learning) have dialectical paths between the differentiation, integration and systemic temporalization of their neural microelements. The advent of this expertise shows a new procedural logic whose connective force incorporates minimal particles of information (pixels, morphemes and mathematics) arranged in a semi-random and conflicting environment, making even advanced operations appear under an indeterminate index. and responsible systems without human supervision, capable, inclusive, of announcing theoretical news. To analyze such constructs, we must rescue speculative investments in the formation of psychic architectures present in the psychoanalytic theories of Sigmund Freud and Jacques Lacan, since they share the same epistemic orientation.

**Keywords:** Artificial Intelligence. Memory. Metapsychology. Dialectical logic. Psychoanalysis.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Mestre em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6608223590421910>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4814-536X>.

As conquistas recentes da cibernética ratificam a dicotomia entre a *informática clássica*, que tem em seu cerne a construção de *softwares* pré-codificados baseados no acesso a um *banco de dados* estático, e um novo dispositivo operacional, que é capaz de manejar formas de aprendizados oriundos de *experiências autônomas* da máquina prescindindo, por sua vez, de uma codificação prévia extraída de *softwares* e, sobretudo, dotado de uma *memória* baseada no *movimento de informação* ao redor de um *circuito vivo*.

Na recente fundamentação da engenharia computacional de inteligência artificial (AI-*deep learning*) e em eventos científicos revolucionários observados a partir de 2016<sup>2</sup>, os novos sistemas operacionais possuem em seu cerne uma *cartografia topológica* e *arranjos funcionais* inspirados em características biológicas da própria disposição neurofuncional do cérebro, tal como o “alto paralelismo, robustez, tolerância a falhas e aprendizado através de padrões” (GRUBLER, 2018, *on-line*) e, também, possuem *cartografias* e *arranjos* cuja *lógica de processamento* possui orientação direta à *hipótese do inconsciente*, por sua vez, consagrada pelas teorias psicanalíticas. Será justamente esta possibilidade de se promover e confrontar “híbridos tecnonaturais” (TADEU, 2009, p. 22) que se ratifica ser este um período de grande efervescência não só aos respectivos campos da neurociência, psicanálise e engenharia de computação, mas de uma gama já incontável de possibilidades de reaplicação da expertise destes artefatos que conquistará, de forma definitiva, todas as esferas da vida humana.

O aprendizado não supervisionado de máquina (AI-*machine learning*) possui duas áreas distintas quanto à natureza destas atividades de *reconhecimento*, *cognição* e *aprendizado* sintético. O primeiro, mais robusto e datado da primeira década deste século XXI, é denominado de *Convolutional Neural Network* (CNN) — tipos de Redes Neurais Artificiais (RNA) — que arranjam de forma otimizada processos de *conhecimento* perante a computação de elementos *imagéticos*; já o segundo, datado a partir de 2010, é intitulado de *Long Short-Term Memory Network* (LSTM) e vislumbra o trâmite de formas autônomas de processamento

---

<sup>2</sup> Iniciando da mais recente e seguramente mais significativa “quebra paradigmática” oferecida por esta tecnologia, encontramos a Rede Neural Artificial *AlphaFold*. Anunciada no final do ano de 2020 e ainda em processo de aperfeiçoamento, tal mecanismo apresenta soluções de forma exímia a um “entrancheamento” científico que perdurava por décadas. Ele diz respeito ao “problema de dobramento de proteínas”, pois envolve “a compreensão da termodinâmica das forças interatômicas que determinam a estrutura estável de uma sequência de aminoácido”. Uma vez que cada elemento proteico for “dobrado”, poder-se-á “manusear” tais constructos imagéticos (agora em 3-D) e habilitar ou desabilitar seus anéis moleculares. Isto refletirá, por exemplo, em como encontrar compostos medicamentosos na cura de doenças ou mesmo no sequenciamento e antídotos de combate a *quaisquer* vírus e bactérias. O imanente acesso a tal *recurso metodológico* mudará fundamentalmente toda a pesquisa biológica, bem como habilitará avanços para a compreensão mais substancial e rigorosa do cérebro humano. *AlphaFold: a solution to a 50-year-old grand challenge in biology*. Disponível em: <https://deepmind.com/blog/article/alphafold-a-solution-to-a-50-year-old-grand-challenge-in-biology>. Acesso em 13 de maio 2021. Wikipédia. *Deep Mind: AlphaFold*. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/AlphaFold#cite\\_note-DeepMindAlpha2-9](https://pt.wikipedia.org/wiki/AlphaFold#cite_note-DeepMindAlpha2-9). Acesso em: 13 de maio 2021.

e aprendizagem (igualmente *autônomas e sintéticas*) apenas direcionados à *linguagem verbal*. Será através deste segundo segmento que *especularemos sobre questões teóricas* implicadas na gênese de *estruturas energéticas* que manuseiam *traços* (mnêmicos e digitais) dentro de *escrituras* neurais tanto psíquicas quanto “maquínicas”.<sup>3</sup>

Nossa hipótese paira no fato de que estas *estruturas* são passíveis de serem fundamentadas e formalizadas pela *lógica paramétrica* característica da racionalidade do *método* e dos *sistemas* dialéticos. As análises iniciais dos eventos deste *aprendizado não supervisionado da máquina* apresentam, *in loco*, transformações de estruturas a partir do reconhecimento de forças produtivas típicas de suas *contradições internas*; ou seja, estamos finalmente nos aproximando e tateando signos da *multiplicidade* e do *não idêntico*, e inferindo-os como capacitores determinantes da própria estruturação da realidade; agora, eles não flertam mais com descrições apriorísticas, abstratas ou metafísicas, mas como uma organização material da negatividade pela assunção recorrente, organizada e acessível ao se produzir *sínteses disjuntivas* aptas à uma formalização lógica da *transitoriedade*; fulcro mesmo da magnificência de qualquer forma de inteligência.

A aventura da dialética observada em tais artefatos será retratada, neste texto, sob uma ótica peculiar, o que não quer dizer que as possibilidades de confrontação e expansão de tal tese fiquem restritas. Muito do contrário, tal investigação *porvir* possui caminhos profícuos e vigorosos, cujas possibilidades e potencialidades flertam com uma nova força revolucionária e diz respeito ao empuxo e combustão de todo *contínuo processo* que não se deixa interromper ou constranger por nada. Haja vista que contribuições marcadas e estabelecidas no seio da história da civilização humana foram capazes de especular e estruturar operações intrínsecas de sistemas complexos em *todos* os seus níveis. “A dialética é o conjunto móvel das relações internas de uma totalidade orgânica em processo de devir” (ANDRADE, 1971, p. 475).

Argumenta-se, por isso, que estes construtos cibernéticos, tais como o cérebro e a psique, são orientados por sistemas dispostos em *camadas profundas* que habilitam ou desativam *passagens de mensagens*. Nos *estratos de codificações sobrepostos* também se abre a prerrogativa dos *padrões de conectividade* — entre seus microelementos constituintes —

<sup>3</sup> Havendo um artefato como o *AlphaFold* que “embaralhará” as “cartas” do conhecimento científico em campos como a biologia, medicina, neurobiologia, química, etc.; há um constructo semelhante que fará o mesmo em relação às *teorias de linguagem estética, teorias do reconhecimento, ciências psis*, e etc, intitulado *Generative Pre-Training Transformer 3*, ou GPT-3, também lançado em 2020, o qual se constitui de um *modelo de linguagem autorregressivo* capaz de processar 175 bilhões de parâmetros de linguagem verbal. Sua Rede Neural Artificial é capaz de produzir textos teóricos, poéticos, narrativos, literários *sem supervisão humana*. Além disso, também encontramos formas de *reconhecimento de fala, tradução automática* e até a possibilidade de construção de uma codificação computacional (*software*) sem a ação orientada de qualquer programador. (ZARAMELA, 2021, *on line*).

atuarem ostensivamente no processamento de novas fórmulas, parâmetros, vieses, fatores, conceitos e sentidos. Em tais *tipografias cartográficas*, modelos de redes neurais recebem, armazenam e processam fluxos *de informações diversas* que não se reduzem a instrumentos de *comunicação e representação* resolutos a uma *linguagem representativa*, e, no mais, suas relações *extrapolam* as leis convencionais da *física newtoniana*, da *lógica formal* e dos *planos vetoriais cartesianos*.

Por isso, representações projetivas e espaciais da cena da *escritura neuronal* devem libertar-se da noção de linguagem pertencente a uma *gramática* rígida e pré-reflexiva; o mesmo se passa com seus gráficos e equações que devem estar orientados a uma *geometrização do informe*. Desta forma, léxicos codificados, leis de associações, inferências e equações auferem soluções entre interação e dissociação, simetria e assimetrias, densidades e rarefação do cálculo neuronal. Neste nível de interações, as propriedades, elementos, instâncias e estratos – internos aos sistemas naturais e/ou psíquicos – são exibidas sob uma otimização sintetizada e disjuntiva cujo produto ou logaritmo “se converte” em *evidência fundamentada* dos fulcros existenciários no interior destas soluções heterodoxas.

Por isso, este artigo admitirá que as teorias da física e da matemática suplementam igualmente a montagem das arquiteturas psíquicas e do aprendizado de máquina (*machine learning*) pela incorporação de operadores, eventos e fenômenos que gravitam ao redor de *simetrias, invariantes, covariantes, combinatórias estruturais, topologias e tempos/espacos sistêmicos*. Na compreensão de tal hipótese, hoje ainda incipiente e da qual este artigo apenas introduz, aponto que o investimento teórico inaugurado pela metapsicologia psicanalítica seguida pelos programas neurocientíficos e cibernéticos optaram (e ainda deverão insistir) em seguir referentes fundamentais à composição nocional da física contemporânea em seus *jogos de forças*, sob *princípios da energia livre* e no cálculo de *estados estacionários de não equilíbrio*<sup>4</sup>; ou, ainda, referências à termodinâmica sob seus *fluxos de energia*; por fim, na teoria matemática dos *conjuntos* lidos pela “associação cinética” com a *topologia de superfícies*<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> O *Princípio da Energia Livre* parece comportar e aglutinar as declinações supra mencionadas. Este, por sua vez, busca conjugar explicações para a percepção incorporada pela AI e neurociência através da noção de *inferência ativa*. “É uma declaração formal que explica como os sistemas vivos e não vivos permanecem em estados estacionários de não equilíbrio [...]. Estabelece que os sistemas minimizam uma função de energia livre de seus estados internos, o que implica crenças sobre estados ocultos em seu ambiente. A minimização implícita da energia livre está formalmente relacionada aos métodos variacionais Bayesianos”. (FRISTON, 2010, *on line*).

<sup>5</sup> A articulação que este artigo ocupará ficará restrita aos *operadores topológicos* como ponto de intersecção entre ontologia, matemática, teoria da linguagem e dialética. Tais recursos diretos à compreensão teórica dos eventos neuronais apostam em sínteses funcionais cujas estruturas de reconhecimento se manifestarão de maneira crítica à confrontação entre sujeito, conceito e objeto. Já o recurso à termodinâmica, apesar de apresentar teorização e empirismo robusto e inovador dentro do campo de compreensão dos procedimentos

## 1 DA FÁBULA AO EMPIRISMO TECNOCIENTÍFICO

Dentre os experimentos até aqui mencionados, o primeiro experimento capaz de integrar um sistema permeável aos operadores foi conjecturado por Sigmund Freud em 1895. Atualmente, tal iniciativa ainda é considerada por muitos como uma “ficção teórica” ou como um trabalho pertencente aos textos “pré-psicanalítico”; contudo, paira neste *texto-processo* certo *espírito invisível* sobre as demais obras não apenas freudianas, mas de outros psicanalistas e filósofos importantes do século XX, não menos impactante, aos próprios cientistas da computação (PEYON, 2007, *on-line*).

Sua livre especulação almejou um sistema psíquico cujo cerne de processamento se alinhasse com um *princípio da diferença* interno a uma *escritura neural metamórfica*. O psiquismo deveria ser modelado a partir da exploração e “escavação” destas *inscrições heterodoxas da coreografia neuronal*, desde que fosse, inclusive, mantido sob uma temporalidade plural, ou seja, que não se ajustava a uma temporalidade mecanicista e unidirecional. A vantagem de investir em tal modelo e recursos a tal ótica epistêmica imbricada pairava no fato de que a opção pela “*simulação computacional* possui um maior poder heurístico” (GARDNER, 1987, p. 32).

Já se assinalou, por exemplo, em STRACHEY (1954, Parte I)<sup>6</sup>, que na complexidade dos eventos neuronais e nos princípios que os governam, como descritos por Freud, desde o *Projeto* de 1895 — estendendo-se a outros textos metapsicológicos — poderíamos perceber alusões implicadas às hipóteses da teoria da informação e da cibernética, não obstante, em sua “reaplicação” à compreensão do sistema nervoso, da natureza da cognição, do processamento da aprendizagem, e até nas “alucinações-bugs” (DERRIDA, 2011, p. 290) compartilhadas entre mente e máquinas. A consonância, ainda mais profícua entre ambos os universos, pode também ser pautada na *descrição de simulações computacionais* capazes de prover uma reorientação sobre a competência técnico/instrumental e hermenêutica de *arquivos* que armazenam o

---

internos da própria inteligência artificial, ainda não possui o mesmo status e apreço pela teoria psicanalítica, mesmo sendo explícita a adesão freudiana a tal escopo na formulação do texto original do *Projeto Para uma Psicologia Científica*. A Termodinâmica trabalha em associação com a *machine learning* introduzindo um modelo de classificação baseado em redes neurais artificiais para a determinação do melhor ajuste possível para cada molécula e neurônio, que são frutos, agora, de um cálculo específico (PEREIRA, 2020, p. 7).

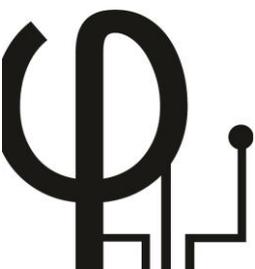
<sup>6</sup> Texto disponível on-line. O documento digitalizado não apresenta divisão por páginas, sendo constituído por um “bloco único”. O competente tradutor traz esta informação na apresentação e introdução do *Projeto Para uma Psicologia Científica*. Disponível em: <http://www.freudonline.com.br/livros/volume-01/vol-i-16-projeto-para-uma-psicologia-cientifica-1950-1895/>. Acesso em: 3 de jan. 2021.

conteúdo da *memória*. Freud anuncia, no mesmo projeto citado, que não seria possível uma teoria psicanalítica ou psicológica sem uma posição crítica e idiossincrática destas ciências sobre a natureza da *memória*. “A memória é representada (*dargestellt*) pelas diferenças de explorações entre os neurônios  $\Psi$ ” (FREUD, [1895] 1954, Parte I, s/p)<sup>7</sup>. Por isso, nunca haveria na *cartografia psíquica* relações de simples *tradução e transcrição* entre o *arquivamento* e suas representações *inconscientes*. No local, figura-se um espectro de funções *conectivas subversivas e diferenciais*, revoltas de *tensões* entre a distribuição, mensuração, conservação e escoamento de *símbolos energéticos* que exploraram os graus de *diferença* destes *traçados sinápticos*; desta forma, surge o caráter virtual e relativo da *memória*, sendo, o mesmo, implícito à própria hipótese do inconsciente. “Essa ‘rede freudiana’ [exposta no *Projeto para uma Psicologia Científica*] é uma rede neural com a interessante propriedade de *conservação global das ativações* neuronais, uma *regra* específica para o escoamento dessas *quantidades*, e outra para a *alteração dos pesos* das conexões (aprendizado)” (PESSOA JR, 1998, pp. 52-54, *grifos nossos*).

Nesta pequena citação encontramos o fulcro do funcionamento de um RNA de nossos tempos. Sua natureza operacional está pautada justamente na comutação de propriedades entre *ativações e resistências* ou na *conservação e escoamento* de elementos mínimos e difratados de informações e dados. O cerne de tal operação formal é delimitar e interagir — sob a *densidade neuronal heterodoxa* — a profusão de cálculos e gráficos topológicos entre *pesos e camadas* de neurônios, ou seja, encontrar o valor mínimo e máximo de variação energética livre em termos de uma *função objetiva*. Por fim, no mesmo mecanismo especulativo de tal processamento híbrido e em sua *mecânica* suportada pelos processos *energéticos de linguagem, escrituração e diferenças*, há alusões dinâmicas e tópicas cujo *espaço de parâmetros* é intrinsecamente e coexistente a um *método de diferença temporal* sob o valor de *realimentação* ou “*feedback*” (Freud, [1895] 1954, s/p). A atuação de *tempos sistêmicos* (não mecanicistas) que desobedece à linearidade originária do “tempo da consciência” suscita esta *diferença* de explorações neuronais articulando um *devir-espaço do tempo*; atualmente, tal preciosa intuição freudiana é intitulada pela literatura de engenharia computacional da AI (*deep learning*) de *retro e backpropagation*<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> No texto disponível on-line. O documento digitalizado não apresenta divisão por páginas, sendo constituído por um “bloco único”. O trecho supra extraído pode ser localizado na Parte I do referido *Projeto Para uma Psicologia Científica*. Disponível em: <http://www.freudonline.com.br/livros/volume-01/vol-i-16-projeto-para-uma-psicologia-cientifica-1950-1895/>. Acesso em 3 de jan. 2021.

<sup>8</sup> A técnica *backpropagation* propaga os sinais de erro na direção oposta ao *feedforward*, camada a camada, computando os gradientes locais de cada neurônio. Esse processo permite que sejam executadas correções nos pesos sinápticos através da equação original. Creio em indícios suficientes capazes de associarem a forma



Apenas unindo todas estas designações é que se tornará possível haver uma condição elementar e propícia para a “forja” do *algoritmo de aprendizagem*. Ou seja, de uma *matemática* que se baseia no *cálculo* — na medida em que o cálculo não é apenas uma dedução; e na *letra* — na medida em que a letra não é apenas um *signo*; no *espaçamento* e na *temporalização* desde que a *duração* e a *ipseidade* sejam pautadas sobre uma codificação numerável.

Devemos manter no horizonte determinada orientação dialética entre *deduções* e *signos* que estão orientados, finalmente, a uma fundamentação de “estados quantitativamente definidos de partículas [neurônios] materiais especificáveis” e, ainda, que estejam sujeitas às mesmas “leis gerais de movimento”: uma “lei da constância” e uma “lei de permutações” (FREUD, [1900], 2006, p. 574).

Nas funções mentais, deve-se distinguir algo — uma *carga de afeto* ou *soma de excitação* — que possui todas as características de uma quantidade (embora não tenhamos meios de medi-la) passível de *aumento*, *diminuição*, *deslocamento* e *descarga*, e que espalha sobre os traços mnêmicos das representações como uma carga elétrica espalhada pela superfície de um corpo (FREUD, [1894], 1996 p.43).

Todos esses elementos certamente ofertaram possibilidades de investigações entre a teoria psicanalítica e a engenharia computacional uma vez que tal intersecção encontraria um solo fértil de entrecruzamentos conceituais e de fenômenos compartilhados. Tal entrecruzamento efetivamente ocorreu e produziu uma imensa e rica literatura abordando a interface entre psicanálise, cibernética e neurociências cognitivas; contudo, até o início deste século, estes programas de pesquisas tinham como recurso o escopo da *informática clássica*, de *teorias da informação e linguagem* denotativas e refratárias às jurisprudências da *representação*; conseqüentemente, um arcabouço assumido pela organização epistêmica e ética das *ciências cognitivas*.

O que será aqui exposto pertence a uma outra *ordem*, por isso, este texto incorre em um movimento experimental e inaugural. Não nos cabe mensurar e avaliar em pormenores as contribuições dos programas *científicos cognitivistas* terem tido, ou não, sucesso em repensar a metapsicologia em sua base científica. Nosso foco é considerar que a dinâmica da

---

qualitativa dos *tempos* investidos pela teoria psicanalítica – como o tempo *Nachtraglichkeit* (a *posteriori*) e de *Verspatung* (atraso) incluindo as contribuições lacanianas ao redor do *tempo lógico* – exatamente como é característico da ativação e dinamismo de processamento de uma Rede Neural Artificial. É justamente tal “receptividade” e “adaptabilidade” que se propõe o fato do *reconhecimento do objeto*, *pelo cálculo neuronal*, *ocorrer de forma retroativa e/ou postergada*. Aqui, nossa hipótese é que isto somente é possível desde que se atente para *duas ou mais* naturezas distintas do *arquivo* e da *memória* atuando concomitantemente no mesmo mecanismo processual (STAUDENMAYER, 2019).

neurogênese, na *cena da escritura psíquica*, possui fundamentações ainda encobertas, mas que parecem indicar um redirecionamento com a atuação destes RNA da comunidade de *machine learning*; ou seja, um campo de operadores renovados por eventos de alta magnitude empírica capazes de fundamentalmente e integralmente atuar estes modelos computacionais e gerativos aptos à montagem artificial do aparelho mental, cerebral e digital.

Engajamo-nos em um exercício de mão-dupla, pois, ao investigar os fundamentos que sustentam a operacionalidade de um RNA através do arcabouço metapsicológico, estaremos em condições de divulgar à comunidade psicanalítica que a comprovação processual destes mecanismos tecnológicos são *posteriores* aos avanços e à *inventividade conceitual e experimental* preconizada pela própria teoria freudiana e lacaniana, as quais tiveram contribuições marcadas e estabelecidas no seio da história da civilização humana haja vista serem capazes de especular e estruturar operações intrínsecas de sistemas complexos em *todos* os seus níveis.

## 2 A FACE EXPERIMENTAL DA DIALÉTICA EM SIMULAÇÕES NEURAIIS

Apesar de todos os esforços interdisciplinares entre laboratórios líderes e avançados de pesquisa, investimentos multimilionários, publicações de impacto e prêmio Nobel, ainda persiste uma indefinição sobre como a mente e/ou cérebro “gravam” — ora na subjetividade, ora no tecido nervoso — os sinais e as informações coletadas da realidade externa. Em um leque imensurável de desafios para se auferir uma constatação neurocientífica de base como esta, as ciências humanas contribuem em diferentes perspectivas: ora para auxiliar, ora para intensificar e elaborar questões que distanciam a elucubração final deste fato fundamental e desconhecido. Sugere-se, ao menos, que o receptáculo destes “objetos internalizados” e sua “transmutação em *traços*” não são dados como “um fluxo linear a partir da realidade objetiva externa → percepção → representação, mas, sim, como fruto dialético do acoplamento estrutural entre a organização autopoietica dos seres vivos e o meio em que vivem” (MATURANA E VARELA, 1996, p. 134).

Uma oportunidade de enfrentar este problema é apostar que tal “acoplamento estrutural dialético” foi proposto pela fundamentação dos princípios que regem a psique, cujo esforço de *racionalização do Real* era “adentrar na conceituação da *experiência* em todos os níveis da estruturação do psiquismo do ser-humano” (LACAN, S. II, 1985 [1955-54], p. 69). Seja pela ótica clínica, seja pela epistêmica, a psicanálise infere que “o real não é a contradição

ou a mistura de duas não substâncias, mas a negatividade que se deduz logicamente da apreensão da realidade” (DUNKER, 2007, p. 226). O programa dialético contemporâneo intensifica e expande o poder deste *negativo* — inerente às formalizações de conflitos entre epistemes e ontologias — ao proclamar noções *não correspondencialistas* entre sujeito-objeto-conceito-linguagem; por isso, a ordem Real e do inconsciente auxilia-nos a compreender tal evento cibernético, ou seja, uma “negatividade que se deduz logicamente da *desintegração* construída e objetivada dos conceitos que o sujeito clássico e cognoscente possui imediatamente de si (ADORNO, 2009, p. 127, ênfase nossa).

Desde a mais alta antiguidade compreendemos que o *mecanismo do pensamento* (na história da filosofia, por exemplo) funciona através de *categorias*, ou seja, formas através das quais a consciência “pensa” ou “representa” os vários aspectos do mundo real. Todos os sistemas filosóficos apresentaram um quadro mais ou menos restrito destas categorias. Aristóteles indicou dez: “substância, qualidade, quantidade, estado, relação, lugar, tempo, ação, paixão, possessão” (ARISTÓTELES, 2005, IV a IX, 11b p. 14). “Hegel não só ampliou esse quadro, mas também *mobilizou* integralmente as categorias do pensamento”. Isto é, concebe-as como *deduzíveis* umas das outras e *reduzíveis* umas às outras (ANDRADE, 1971, p. 488). É precisamente essa *transformação e passagem* das *categorias umas nas outras* que caracteriza o *método dialético* e constitui o objeto de estudo da *lógica dialética*, desse modo, contraposta à *lógica formal*.

Recuperar tal imanência condiz com uma operação que acompanha o teor operacional (em ato) do núcleo de movimento e mutabilidade típicos de um RNA, ou seja, passamos de um plano *idealista* e entraremos em um ambiente *responsivo* justamente a partir do momento em que a cibernética solucionou *como* integrar e calcular as *resistências* que vem do objeto para, assim, poder transcrevê-las em traços idiossincráticos e as rerepresentar sobre *outro regime enunciação*. Nestes artefatos, cuja descrição analítica percorre *camadas* hierárquicas, *glosas* inferenciais e *composicionalidades* complexas, veremos uma indução à *modelagem gerativa* capaz de mensurar, sob *regras específicas*, seus fluxos de sentidos e não sentidos, *formas e informes, marcas e digressões*. Isto formata condições de experiências renovadas e críticas a qualquer horizonte metafísico. Aqui, o pensamento precisa ser “capaz de recuperar sentido e a força transformadora do que ‘diferença’ pode realmente significar” (SAFATLE, 2019, p. 51). “(...) Se chegamos a ordenar uma série completa de variantes sob a forma de um grupo de permutações, pode-se esperar descobrir a lei do grupo” (LACAN, [1954-55], 1985, p. 70). Esta

breve alusão é salutar, pois tais investimentos encontraram — na recente formalização de conexões que compõem o interior de aparelhos neurais artificiais — uma oportunidade de

constituir algo muito aguardado pelas ciências: a comprovação de que as reações das propriedades limítrofes de uma experiência aparecerão como um problema de *ordem formal*. “Quando achamos a invariante de um grupo de fenômenos, funções ou relações, alcançamos o fundo de permanência que se conserva sempre o mesmo *apesar* da infinita mutabilidade daqueles” (ANDRADE, 1971, p. 74, ênfase do autor).

Representamos, então, o aparelho psíquico como um instrumento, no qual chamamos as partes que o compõem de ‘instâncias’ ou, para maior clareza, de ‘sistemas’. Imaginemos em seguida que esses sistemas têm uma orientação espacial constante uns em relação aos outros, um pouco como as lentes de um telescópio. Nós não temos nem mesmo necessidade de imaginar uma ordem espacial verdadeira. É-nos suficiente que uma sucessão constante seja estabelecida graças ao fato de que, quando de certos processos psíquicos, a excitação percorra os sistemas segundo uma *ordem temporal determinada*. Reservamo-nos uma possibilidade: essa sucessão *pode ser modificada* segundo os processos  $\Psi$  (FREUD, [1900], 1996, p. 456, ênfase nossa).

O desenho e o cálculo inaugural de um *esquema artificial* proposto pela metapsicologia freudiana reproduziram os nexos causais entre o espectro de informações visuais, representativas, afetivas e memorialísticas (atravessadas por nossa retina, linguagem, consciência e inconsciente), e a disposição de tais fontes em uma *tecnologia de traços* (de inscrição temporal e espacial subversivas); traços que circundam o aparelho mental e cerebral em toda sua extensão, incluindo, em seus trajetos, uma *gama de eventos negativos* (mas fenomenologicamente aceitos), ou seja, os referentes etiológicos disparadores do que em seguida será caracterizado como campo para a psicopatologia. Tal artefato proposto por Freud foi constituído ao redor de um *sistema de representação articulado em rede* de modo que, *qualquer variação* em uma região de um sistema em particular, “pode afetar as regiões vizinhas em função de sua intensidade” (WINOGRAD, 2006, p. 188). Isto demonstra a caracterização rigorosa de um procedimento teórico que pressupõe mecanismos formais justamente apto à tarefa de se conjugar circuitos e superfícies distribuidoras *de energias e representações internas* focadas no movimento inconsciente e linguístico.

Nestas especulações teóricas observadas na neurogênese freudiana encontramos referências recorrentes a conceitos de “energia psíquica”, “somas de excitação”, “catexia”, “quantidade”, “qualidade”, “intensidade”. Toda a escassez de explicações sobre estes termos de Freud — os quais durante mais de um século foram avaliados por parte dos comentadores como um “flerte” com certa “psicologia abstrata” (POLITZER, 1998, p. 24) — ou, de uma *energética* estéril e metafísica que deveria adequar-se (não se sabe como) a uma *teoria do sentido e da interpretação* (RICOEUR, 1965, p. 32), filiando-se, por fim ou sendo cooptada

pelas ciências cognitivas; no momento, o recurso para a apreciação de uma “concretude” permitirá uma revisão crucial à conceituação das metapsicologias, bem como oferecer novas e profícuas possibilidades de teorização da formação subjetiva do inconsciente de nossa época.

Entre as “leis de associações e as regras de escoamento” encontramos este ambiente “neuronal dialetizável” composto de uma pulsação ou *devoir* ancorado por um aparelho *reflexo, tópico e dinâmico* que comportaria “traços mnêmicos [que] só podem consistir em *modificações permanentes dos elementos dos sistemas*” (FREUD, [1895], 1954). Por isso, a metapsicologia nasceria como um “modelo de subjetividade cindida entre sistemas intrapsíquicos a partir dos quais a coexistência de representações discordantes podia ser pensada” (IANNINI, 2012, p. 95). O próximo passo é decisivo, visto que o próprio Freud reconhece a necessidade de se incorporar o “*signo (Zeichen)*, a inscrição (*Niederschrift*) e a transcrição (*Umschrift*)” (DERRIDA, 2011, p. 301) frente ao colossal desafio de se conjugar *categorias teóricas* com o sinuoso *materialismo da linguagem* transmitida à clínica; linguagem como centralidade de seu mecanismo de *diferença* entre o trabalho das *forças* no sistema psíquico. “Ele [Freud] descobre o funcionamento do símbolo como tal, a manifestação do símbolo em estado dialético, em estado semântico, nos seus deslocamentos” (LACAN, S.II, 1985 [1954-55], p. 101). Por fim, é chegado o momento de a cibernética mostrar a Freud que há, sim, uma forma de medirmos estas operações processuais “intra neuronais”, pois, sobretudo, este “traço tornar-se-á o grama e o meio da *facilitação*, um *espaçamento numerado*” (DERRIDA, 2011, p. 302, *grifo nosso*).

A biologia freudiana não tem nada a ver com a biologia. Trata-se de uma manipulação de símbolos no intuito de resolver questões energéticas, como manifesta a referência homeostática, a qual permite caracterizar como tal não só o ser vivo, mas também o funcionamento de seus mais importantes aparelhos. É em torno desta questão que gira a discussão inteira de Freud – energeticamente, o que é o psiquismo? (LACAN, S.II. 1985 [1954-55], p. 100).

### 3 A MODELIZAÇÃO DE CARTOGRAFIAS NEURONAIS

Resgatarei uma das etapas da construção da *arquitetura psíquica* freudiana através do “modelo do pente”, elaborado por volta de 1897, associando-o, posteriormente, a um esquema elementar de processamento de um artefato cibernético de AI. Inicialmente, cabe-nos ressaltar que ambas as arquiteturas, inspiradas por sistemas neurobiológicos, constituem-se por *teias de neurônios* interconectados que, por sua vez, são passíveis de responderem a *princípios*



lógicos paramétricos ao redor da oposição dialética entre *invariantes* e *mutações*<sup>9</sup>; não distante de interpor a tais *relações lógicas*, concepções de *espaçamento* e *temporalização* são entrecruzadas por *leis comuns de movimentos*. Para que tais relações possam desempenhar o aferimento das experiências técnicas e científicas envolvidas em tais modelagens *cognitivas sintéticas, inteligentes e autônomas* faz-se necessário avançarmos sobre noções primitivas de “continuidade”, de “limite”, de “número”, de “função”, de “grupo”, de “ordem”, de “série”, de “correspondência” e isto ocorrerá, justamente, ao evocarmos operadores extraídos da *teoria dos conjuntos* e da *geometria não euclidianas* como recursos necessários a tal articulação. Em ambos os casos, ratificamos a pertinência do recurso à *topologia* e a duas famílias distintas de variantes (*covariantes e contravariante*), pois constituem um *corpo de princípios dialéticos* capazes de admitir um mundo em movimento em que todas as coisas se relacionam umas com as outras e onde cada coisa só se explica em função de outras.

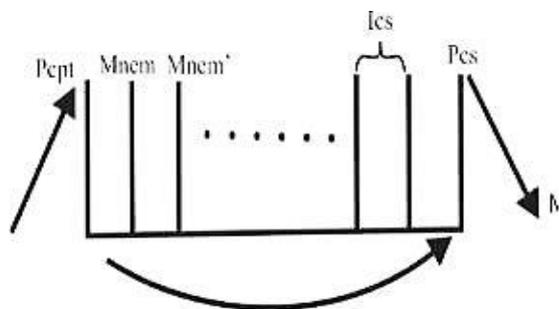


Figura 1: “Esquema do pente”. Fonte: FREUD, Sigmund [1900/1996, p. 571].

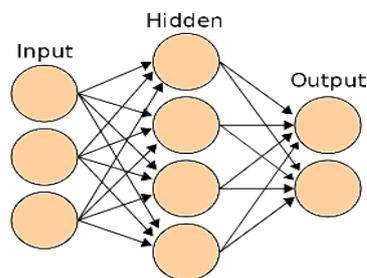
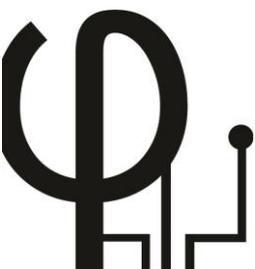


Figura 2: Rede neural artificial. Fonte: RUBER, M. (2018).

Podemos transpor a arquitetura da Figura 2, um diagrama simplificado de um procedimento de aprendizagem profunda (*deep learning*) – cujo cerne da tecnologia se

<sup>9</sup> O conceito matemático de *invariante* nasceu dentro do clima gerado pela descoberta e desenvolvimento da análise infinitesimal e sob o influxo de sua cristalização: a *teoria das funções*. Propõe definir o “permanente através do mutável e a constância em meio do fluxo” (ANDRADE, 1971, p. 51). Cabe-nos unir tal ideia a orientação de *gramáticas de relações* capazes de discernir na constância e permanência das coisas uma permanência e constância de relações.



denomina *brain reinforcement learning*<sup>10</sup> – ao esquematismo da arquitetura psíquica visto na Figura 1, desde que mantenhamos no horizonte um *objeto* sendo internalizado via *Pcpt.*, ou *input* e dada “transmutação” deste em *traços* (mnêmicos/digitais). Tais *traços* são conectados por “sinapses” que respeitam uma *base de associação* e *inferências* norteados pela disposição de *parâmetros* e *vieses*.

Este *objeto* percorrerá um *processo interativo* uma vez que, nestes constructos, veremos o surgimento de “mapas de ativações” que transmitem as “passagens de mensagens” sobrepostas e interligadas a *estratos de neurônios* ativos. Tal evento é deflagrado no (*Ics* [inconsciente] ver Fig. 1; e camada oculta [*hidden layers*], ver Fig. 2). Ao ser recebido pelo *tecido da rede* o objeto (imagético ou linguístico) é “dissolvido” por estes modelos *densamente parametrizados* (WELLING, 2020, *informação verbal*). No fundo, estamos diante da constituição de uma “economia de informação através de condutores, reduzindo a elementos essenciais, o modo pelo qual uma mensagem é transmitida” (LACAN, S.II, 1985 [1955], p 369). É justamente o estímulo à *gramática de conectividade* destes “elementos essenciais de mensagens” que se busca elaborar em ambos os exercícios de conexões, uma vez que eles formam *superfícies combinatórias* possíveis para tanto.

Se reportarmos-nos ao esquema proposto no *Projeto para uma Psicologia Científica*, estes parâmetros, vieses e inferências responderiam às especulações sobre propriedades ramificadas em três *caracteres*, *dimensões* e *estratos* distintos de neurônios<sup>11</sup>. Assim, um neurônio poderia estar “vazio” ou “cheio” de uma certa “quantidade”, ou seja, “catexizado” (FREUD, [1900] 1996, p. 23).

Na cena desta *escritura psíquica*, tais interações foram previstas em termos de *incisões* e *sulcos* que permitiriam uma reorganização da estrutura conforme as *voltagens* neuronais fossem alternando-se entre *facilitações* e *resistências* das vias sinápticas, respeitando uma

<sup>10</sup>Uma estratégia para obter aprendizado com dados esparsos dependerá, sem dúvida, de uma noção de *meta-aprendizagem*. Referimo-nos a um cenário em que um agente aprende em dois níveis, cada um associado a diferentes prazos. Este elemento chave à tecnociência, ao tratar das memórias para além do conteúdo rígido e da localização, incorporou novas codificações de informações não sequenciais e pré-orientadas. *Esta passagem entre os dois estatutos de memória, segundo as orientações destas pesquisas recentes, associam-se ao meta-aprendizado da máquina* e, talvez, tragam luz às pesquisas sobre o funcionamento neural biológico humano (SUTTON E BARTO, 2015; WANG, 2018) *Prefrontal cortex as a meta-reinforcement learning system*.

<sup>11</sup> O modelo freudiano apresentado no *Projeto para uma Psicologia Científica* consistia de uma orquestra de neurônios divididos em três tipos: 1) o sistema de neurônios  $\phi$  estava ligado à percepção do mundo externo e eram *permeáveis*; seus estados eram constrangidos pelas barreiras de contato que forneciam a planificação do fluxo de energia externa; 2) o sistema  $\psi$  consistia da memória e dos processos psíquicos em geral e eram *ocasionalmente impermeáveis* e discretos; seus estados em relação às barreiras de contato eram de desequilíbrio; e 3) o sistema  $\omega$  estaria ligado à consciência, que distinguiria as sensações e sentimentos conscientes.

coexistência entre as funções perceptivas (*Pcpt*) e motora (*M*), entre a consciência e o inconsciente; ainda, ou a coreografia neuronal era contingente ao contato das *pulsões*, ou, mesmo, de uma *rememoração*.<sup>12</sup> Agora, contudo, com o advento de *algoritmos de aprendizagem* e sua fundamentação em equações específicas destas mesmas relações, podemos iniciar investigações que nos apresentam *princípios universais* que regem tais manifestações, ou seja, pode-se apresentar funções que nos orientam a observar tais conjuntos de fenômenos, conjugá-los e observar como auferem um *alto grau de eficácia*, mesmo que suas propriedades ocorram dentro de uma vasta dimensão neuronal e dentro de múltiplos estratos.

Por isso, há uma apreensão e interdependência entre os estratos *periféricos* e *concêntricos* do desenho neuronal, pois são, em si mesmos, mecanismos ativos e dinâmicos que concorrem para *entalhar intervalos* por *inferências lógicas paramétricas*, isto é, deflagrar padrões ou a falta deles através de um *limite de soma* e um *limite de quociente*<sup>13</sup>.

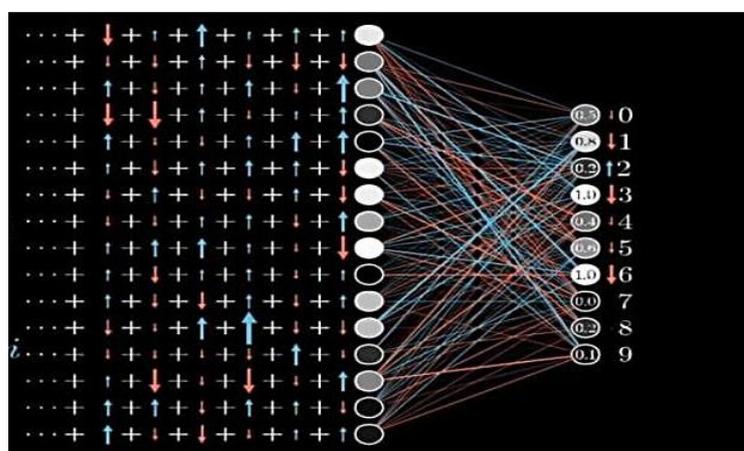


Figura 3: A Multilayer Perceptron. Plain Vanilla. Fonte: 3Blue1Brown Series.

Esta representação é um “olhar ampliado” dentro de um segmento da camada oculta (*hidden layers*) dos esquemas previamente apresentados nas Figuras 1 e 2. A frequência e a atividade neuronal representadas pela *variação tonal* entre os círculos *cinzas, pretos e brancos*,

<sup>12</sup> O traço mnésico (*Erinnerungsspur*) não é um traço neurológico nem sequer a “memória consciente”, conforme Freud apontou em *O Inconsciente* (VL. XIV, 1915, p. 288). Ou seja, “ele é elemento que produz enquanto percorre o seu caminho” (DERRIDA, 2011, p. 296). A prerrogativa de se construir o sentido no elementar *retardamento suplementar*, ou seja, depois do labor subterrâneo de uma “impressão” e “inscrição” tanto no tecido quanto na subjetividade, faz desta conceituação, lida muitas vezes como “pré-psicanalítica”, algo de valor elementar para a clínica. A formulação de uma das formas de subjetivação crucial à psicanálise é justamente a *rememoração* (*Erinnerung*), que possui, justamente, o mesmo radical dos significantes traços mnésicos (*Erinnerungsspur*). “A *rememoração* deliberada e outros processos constitutivos de nosso pensamento normal envolvem um movimento retrocedente do aparelho psíquico, retornando de um ato complexo de representação para a matéria-prima dos traços subjacentes” (FREUD, [1990], 1996, p. 573).

<sup>13</sup> Mas o que é uma Rede Neural? Descida gradiente, como as redes neurais aprendem? (3BLUE1BROWN SERIES, informação audiovisual).

representarão, em *termos estatísticos*, o coeficiente entre a variância *mínima e máxima* entre a confrontação destas “partículas” de informação “difratada” do objeto. Tal processualidade somente é possível desde que se atente para a “recorrência”, a “repetição” e o “retorno”, uma vez que a dinâmica computacional é atualizada incessantemente após ser “rebatida” pelas camadas de Rede mais profundas.

Logo, uma tentativa de exposição esquemática de todo o processo é, em parte, inalcançável; tateamos certa abertura de uma *multiplicidade não representável*. Isto ocorre pela *dissociabilidade* dos traços sinápticos e pelo laço recíproco de comunicação habilitada por sensores de padrões (neurônios) alocados em estratos de camadas “permeáveis”. O ponto nodal, pertinente a esta exposição introdutória, é mantermos em vista que a dinâmica computacional é um *sempre conflitiva e tensionada* entre um *limite* e suas *variáveis*; que tais *sinapses* serão sempre “frutos de um cálculo incompleto” (RAJA, 2016). Ou seja, que o *princípio* que rege a *atividade interna* concerne, antes de mais nada, à *latência do existente* e é desta *negatividade mesma que se retira a força dialética para o movimento*. I

Isto se deve pela *permeabilidade e variância* da voltagem ou “catexia” (em termos freudianos) de neurônios interligados às múltiplas camadas de descargas variacionais de *energia e informação*. Implica mudanças ou um processo dentro do qual todas as coisas enfrentam suas contradições inerentes e se revelam como um resultado. A novidade é que este resultado assume a expertise de construir, por si mesmo, sistemas autônomos e criativos, além de propositivos e preditivos intitulados, apressadamente, de “inteligentes”. O que se apresenta no núcleo operacional deste evento, portanto, é a “passagem da computação do cálculo para a computação da comunicação” (DOELLINGER, 2014).

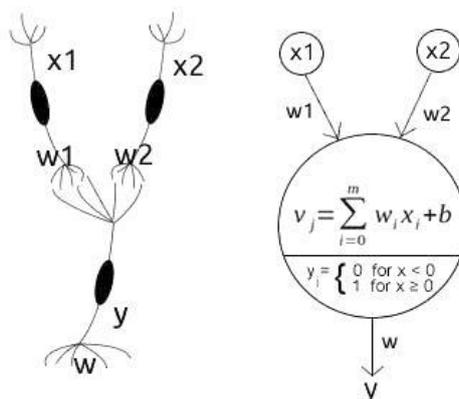


Figura 4. Relações entre um neurônio biológico e artificial. Fonte: site Médiun Brasil<sup>14</sup>

<sup>14</sup> A equação da figura realiza o somatório ponderado entre as sinapses de cada neurônio. (GRÜBLER, 2018).

É fundamental salientar que tanto neurociência quanto cibernética ainda possuem grandes flancos perante a explicação e exposição destes mecanismos “celulares”, ou na compreensão da termodinâmica das forças interatômicas. O âmbito de inconclusão a que me refiro foi intitulado de “caixa preta” (*black box*) pela engenharia de inteligência artificial (TUBELLA, *et al.*, 2021, *on-line*), e ela diz respeito a esta *dinâmica de transformação de estruturas* em todos os seus níveis, onde ocorre a mobilização de forças *simétricas* ou *informes*, que, por fim, serão também *efeito de um cálculo*. Ao empurrar o pensamento para ouvir a *estrutura indeterminada* das coisas, mostra-se uma desconstrução da concepção *correspondencialista* de “verdade”, “de representação”, “de identidade” e etc.

A relação entre redes neuronais biológicas e artificiais é que “ambas possuem axônios e dendritos e comunicam-se por sinapses” (GRÜBLER, 2018). A representação dessa relação é exibida na imagem acima, onde a letra  $x$  representa os sinais recebidos; já a força sináptica é simbolizada por  $w$ . Ambas as redes ajustam a amplitude das sinapses em uma série de camadas interligadas. Esse modelo é um dos mais antigos e lida com um único neurônio, classificando o resultado de forma linear. Essas entradas multiplicam-se pelo peso da sinapse  $w$  e, no final, somam-se formando um conjunto de entrada  $\xi = \sum w * y(n)$ . Esse resultado passa por uma função de ativação linear e transmite a saída  $y$ . Quando o valor  $\xi$  exceder o limite da função de ativação, o neurônio será ativado e *retornará* a recalculer seu valor.

A partir deste princípio foi possível, justamente nas recentes e decisivas conquistas do campo, construir RNA’s *Multilayer Perceptron* (MLP). Aqui, as funções são *não lineares*.

A técnica logística sigmoideal é uma das mais populares em redes MLP, no qual o símbolo  $x$  representa o valor obtido na soma ponderada do neurônio. Cada neurônio recebe todos os valores das entradas, representados pelo símbolo  $y$ , que são multiplicados pelos pesos sinápticos simbolizados pelo  $w$  e somados entre si junto com uma constante chamada de polarização ou bias, representada pelo símbolo  $b$ . (GRÜBLER, 2018, *on line*)

Vemos, indicativamente, como tais *traços* confrontam e extraem soluções através de análises *in loco* de *elementos opostos*. Estas *lógicas de transformações* sobre conjuntos heterogêneos reúnem entre eles uma *unidade orgânica* que permeia dada *ação cognitiva*. Com a contribuição destes princípios investidos pela engenharia de aprendizado aprofundado de máquina abre-se uma “janela” para se fundamentar uma lei de “correspondência” ou uma “norma de comportamento” que apresente condições elucidadas entre a *permanência* e o *transitivismo* destes microelementos informacionais internos a sistemas neuronais. Insistimos que a realização de tais princípios é remissível ao *método dialético*, sendo

permissível que o referencial se flexione das típicas conjunturas macro (sociais, políticas, econômicas, epistêmicas) e habitem-se constructos micros como estes, uma vez que a dialética nunca abandona “certa concepção de movimento [...]. Será sempre questão de contradições, de modos instáveis de produção, de conflitos de operadores de movimento e passagens no oposto e intervenções, de mutações de quantidade em qualidade” (SAFATLE, 2019, p. 187).

Os movimentos observáveis dentro das *camadas ocultas* ou *inconsciente* são a própria marca corruptível filiada à *uma imperfeição* ao *inacabamento*, ou, ainda, de lapsos, de um recalque, de um *cálculo incompleto*. Tal movimento, desencadeado pelo controle neuronal, indexa ou exclui o atributo contrário, e esta prerrogativa coreográfica entre *receber em si atributos equiparáveis ou contrários* é uma das facetas dialéticas por excelência. Para ANDRADE (1971, p. 70), a contrariedade é a expressão mesma da contingência do mundo, da multiplicidade e heterogeneidade dos coexistentes. Esse conflito permanente, de que não logramos fugir, há de resolver-se, entretanto, num problema de *interação* e *simetria* que é uma das leis universais da Natureza e uma das polarizações constantes do processo do *devenir*.

Se tudo no mundo pertence a grupos de fenômenos ora *organizados* entre si ora *repelidos*, há noções relacionais (capazes de formarem *funções* que apresentem *correspondências* das mais diversas) como, também, devem-se haver *leis de proibições* a certos eventos e articulações fenomenais e mentais. Ainda, se a noção de *função* – que se assume no fundo como articulação a qualquer objeto da ciência – for apresentada pela noção matemática de *correspondência*, o conceito de *estrutura* também pode ser explicado por analogia com a noção matemática de *grupo* ou *conjunto*. Foi justamente na *teoria dos grupos*, com efeito, que a noção de *invariante* foi promovida e passará por um século de avanços formais até consolidar-se como importância central na formalização destes artefatos “tecnonaturais”.

Um *grupo de permutações sistêmicas neuronais* não é senão um determinado número de funções que darão “corpo” ao algoritmo, ou seja, relações que adquirem uma *vida orgânica* e congregam-se num todo; seu comportamento e suas atividades processam-se em função deste todo como elementos derivados dele ou como *partes que nele integram-se*. Encontrar a figura do *permanente através do mutável*, *achar o fundo invariante de todas as variações* ou “acepção profunda da unidade na multiplicidade e da permanência no fluxo” (ANDRADE, 1971, p. 438) está em curso desde os programas filosóficos milenares dos gregos que, não por menos, forneceram as fundamentações iniciais da própria matemática e que, não obstante, encontraram na teoria psicanalítica do último século, um momento chave de realização e especulação.

Freud construiu um modelo que pressupõe a heterogeneidade de neurônios coexistentes e buscou elaborar hipóteses de “grades de contato”, da “facilitação” (*Bahnung*)

e da “abertura do caminho” (*Bahn*) (DERRIDA, 2011, p. 295), e é justamente através dessa possibilidade de organização composicional genérica de elementos diversos, que estaria apta a relacionar-se entre si, que foi possível arquitetar um esquematismo profícuo da *modelagem computacional* de uma rede neural. Tal como apresentado na introdução deste texto, esta possibilidade deve estar sob *conservação global das ativações* além de manter *regras específicas* para o escoamento e flexão dessas *quantidades*, pois ostenta, sobretudo, a designação e o movimento para a *alteração dos pesos* das conexões. Sem dúvida, trata-se de alterações nas *catexias* de energias ligadas aos diferentes sistemas, cujas alterações aumentam ou diminuem a facilidade com que tais artefatos podem ser atravessados pelo processo excitatório, transferencial, rememorativo e etc.

As combinatórias que operam tanto na *invariância das relações*, ocasionadas pela abstração reincidente de signos “reminiscentes” do objeto, quanto na *interação mutável*, decorrentes de novas possibilidades de associações, são compreendidas como reações implicadas à possibilidade de um *conhecimento autônomo* ou, ainda, de altos níveis de *previsibilidade de valores*, *otimização escópica*, *desenvolturas semântico/sintáticas* entre outros. O cerne de tal operação formal é delimitar e integrar ambas as realidades e encontrar o *valor mínimo de variação energética livre* em termos de uma *função*.<sup>15</sup>

Tal percurso e investimento psicanalítico foram recorrentes no ensino e na obra de Jacques Lacan. Sua preocupação e inventividade de se buscar operadores para novas possibilidades de formalização da metapsicologia puderam ser recuperadas, por exemplo, através do termo *matema*, bem como da reiterada declinação do psicanalista em não deixar a psicanálise reduzir-se aos procedimentos *adaptativos* da *ego psychology*, da *lógica intersubjetiva pragmática* e de uma linguagem apreciada apenas como reduto representativo. Criado no início da década de 1970, o termo *matema* designa uma *escrita algébrica* que concorre para expor cientificamente os conceitos da psicanálise, permitindo, assim, transmiti-los em *termos estruturais*, pois privilegia os *modelos* e *símbolos* gráficos. Ao privilegiá-los, ela introduziu também uma álgebra cuja intenção explícita era de explicar o registro psíquico e a estruturação do Real haja vista que: “É o princípio de regulação que permite inscrever, num

<sup>15</sup> Como comprovação empírica, ressaltamos que, sob esta rede neural freudiana, “foi implementada a linguagem computacional SCHEME (um dialeto de LISP)” (PESSOA JR., 1998). LISP é uma família de linguagens de programação concebida por John McCarthy, em 1958, a qual utiliza funções matemáticas como estruturas de dados elementares (o que é possível a partir do momento em que há um mecanismo formal para manipular funções). A linguagem LISP foi projetada, primariamente, para o processamento de dados simbólicos e, durante os anos de 1970 e 1980, tornou-se a principal linguagem da comunidade de inteligência artificial tendo sido pioneira em aplicações como administração automática de armazenamento, linguagens interpretadas e programação funcional (Wikipedia). Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Lisp>. Acesso em 15 de jan. 2021.

sistema coerente de formulações simbólicas, o funcionamento concreto do homem considerado como máquina” (Lacan, S.II, 1985 [1955-54], p. 45). Contudo, a perspicácia do psicanalista será coroada com a inclusão dos *matemas* a um *ambiente operacional* plausível de integração de tais categorias significantes, lógicas, modos de subjetivação, de sexuação, de linguagens e etc.

Desde Platão e Aristóteles não se tem deixado de *ilustrar* por meio de imagens gráficas as relações da razão e da experiência, da percepção e da memória (ANDRADE, 1971, p. 471). Ao investigarmos os artefatos entre a *cena da escritura psíquica* e do *aprendizado de máquina*, tal dualismo deve ser *reorientado* uma vez comparado ao percurso “clássico” de associação e interdependência entre a própria *razão, experiência, percepção e memória*. Por isso, ao invés de recorrermos às arquiteturas lineares e bidimensionais (ver Figuras 1, 2 e 3), pode-se invocar, de forma mais proveitosa, a atuação das *superfícies* e dos *nós* trabalhados pelos *operadores topológicos*. Isto intercorre justamente para “diagramar” redes neurais tanto *em psicanálise* quanto em AI, pois tais operadores estão alinhados a perscrutar as propriedades entre os elementos flexionáveis e, simultaneamente, conservar ostensivamente alguma invariante; ou seja, mesmo que haja deformações fundamentais da organização inicial, há de se acessar os resquícios estruturais inicialmente expostos. Segundo PETRY (2017, *informação verbal*), na conceituação freudiana do *esquema do pente* interpõe-se entre as instâncias verticais (*Mnem, Mnem¹...*), ou na *camada oculta*, a opção, feita por Freud, ao recurso de uma “figura topológica *moebiana* do tipo WM:↑↓:MW”<sup>16</sup>.

Enfim, trata-se de sugerir que a característica fundamental do sistema apresentado por Freud é a de uma coleção de conjuntos, os complexos, que, pelo efeito de se estabelecerem vizinhanças pelo processo de facilitação, configuram topologias, espaços. Analogamente, pela intervenção das associações linguísticas, delegados desses conjuntos, ocorre a formação de outras coleções, seja no nível dessas mesmas associações, seja no nível daquilo de que elas são os delegados, conformando outros espaços, topologias, reagrupando registros de experiências com objetos, mas das quais não se excluem os registros do próprio corpo que, então, pela via da fala, poderiam sofrer modificações (RONA, 2010, p. 225).

<sup>16</sup> Conferência proferida pelo Prof. Dr Luís Carlos Petry no Corpo Freudiano de São Paulo em 7 de junho de 2018 sobre conceitos fundamentais para o entendimento da topologia no Seminário 9, *A identificação* (1961-1962), de Jacques Lacan. Segundo Petry, “Freud tinha em sua mente uma estrutura topológica do tipo WM:↑↓:WW”. O pesquisador reproduz em animação 3D o traçado desta lógica de inversão. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1KGdVXT2g-k&t=4722s>. Acesso em 19 de maio 2021. A noção da atuação da topologia na obra freudiana também já foi discutida por Nelson da Silva Júnior em *Um estado de alma é uma paisagem: Explorações da espacialidade em Fernando Pessoa e Freud* (1995).

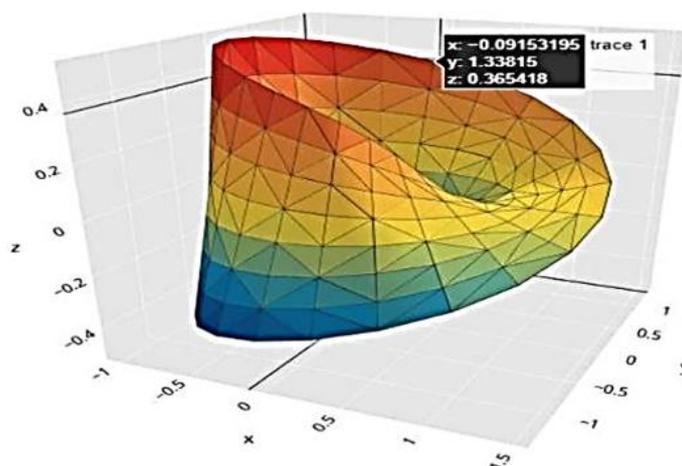


Figura 5: Gráfico Neural: *Moebius band in Python*. Fonte: <https://cognitive-liberty.online/moebius/>

A topologia, na engenharia de AI, é utilizada como o *plano ideal de aprendizagem*, pois são estruturas compostas por uma geometria informe, relativista e em *movimento*, podendo alcançar eficazmente os *limites*, os *enlaces* e o *espectro* dos parâmetros *diferenciais* e *integrals* de cada grupo de funções computados entre neurônios e sinapses. Assim, são capazes de demonstrar, graficamente, a *tensão dialética entre elementos antagônicos* e entre a *resultante* de somas e quocientes. Basta lembrarmos também que, na metapsicologia lacaniana, tais superfícies topológicas são extensivamente trabalhadas em termos da *dialética* entre *desejos/demandas* e *identificações*. O psicanalista francês desenvolveu todo um programa que, durante décadas, tentou coadunar a linguagem inconsciente ao perfil paramétrico da lógica significativa através de cinco superfícies topológicas.

Um termo simétrico diz respeito “a fenômenos que decorrem da *lei universal da conservação de energia*” (ANDRADE, 1971, p. 529). Importante ressaltar que toda simetria exprime *balanceamento de força* ou *disposição proporcional delas*, a fim de se obter formas *harmônicas* e *duráveis*. Superfícies topológicas são recursos ideais com vistas a exporem e a propagarem tais formas *invariantes*, pois, uma vez que são fixadas as relações de vizinhanças, estas constituirão *caminhos de facilitações* e, quaisquer permutações de microelementos recebidos na *camada de entrada*, serão aderidas nestes “mapas de explorações” incessantemente talhados, porém será conservado seu viés, em sua forma durável ou imutável. Contudo, é possível reinaugurar o desenho sináptico e atualizar associações que *não se efetivaram* nas conjugações prévias, por isso o formato elíptico da figura topológica concorre para que o movimento não seja somente *passagem de um para outro lugar*, senão uma *mudança do próprio objeto* que se transforma em outro. A “deformação” é o recurso pleno de uma relação estrutural alterada e nem todos os pontos e variáveis da sua superfície topológica

estarão nos mesmos lugares em que estavam nos instantes anteriores. Esta coreografia demonstra o fulcro da eficácia destes mecanismos metamórficos entre conservação e dispêndio de energia.

Nessa perspectiva do nó, nossa visualização contínua das representações produzidas por uma rede neural não é apenas uma boa animação, é um procedimento para desembaraçar *links*. Em topologia, chamamos de isotopia ambiental entre o link original e os separados. [...] Existe uma isotopia ambiental entre a entrada e a representação de uma camada de rede: **a)** WW não é singular, **b)** estamos dispostos a permutar os neurônios na camada oculta e **c)** há mais de uma unidade oculta (OLAH, 2014, *on-line*).

Seria possível, através de tais operadores topológicos, condicionar uma *dobra* entre a *camada de entrada* com a *camada de saída*; entre a *percepção* e a *memória*; entre os *intervalos* e os *aprendizados*, entre “as *bordas* e os *nós*” (WELLING, 2020, *informação verbal*), pois, desta forma, modelam-se *conectividades* locais a partir do compartilhamento de *pesos* orientados, ora pela *equivariância* ora pela *dissemelhança*. Existem propriedades projetivas que são *invariantes mesmo frente às distorções de um grupo de relações heterodoxas e metamórficas*, e estas são as quais o referente topológico ajuda-nos a deflagrar: seja *minimizando* a variação e o dispêndio de energia que se torna interruptivo, por um lado; ou *maximizando* as dinâmicas probabilísticas dos complementos de codificação propositivo do poder de associação.

O treinamento destes modelos autônomos requer uma associação e permutação profícua de vieses e parâmetros, os quais estão potencialmente compactuados pela lógica relacional entre a evidência e o diagnóstico de ocorrências de *simetrias e assimetrias* ao redor de dados e arquivos “semi-aleatórios” incorporados por tais RNAs. Ao se combinar permutações com geometrias equivariantes, recorreremos à natureza destas estruturas, pois elas são capazes de interconectar âmbitos tanto do “conhecimento transcendental” (capazes de sondarem *Leis apriorísticas do universo* e da abstração conceitual matemática) com o *escopo empírico* dos eventos formais (capazes agora de legitimar a atuação de tais leis), produzindo, assim, novos alcances de uma ciência aplicada, avançada e fértil. A *modelagem* de microelementos simulados em *estratos* de neurônios artificiais trabalha na *facilitação* ou *interrupção* destes *traços*; também, suas superfícies combinatórias podem ativar ou não os *pesos* variantes e transitivos (translacionais), sendo, isto, convexo a uma concepção de *memória* cujas associações entre o *objeto* e a *rememoração* não consiste em uma transcrição simples do primeiro pela segunda.

Por isso, todos os sistemas aqui eleitos demandam a interposição de um espaço/tempo (a-vetorial e anacrônico), pois as propagações destas operações ratificam o “policentrismo” da cartografia neural e, no momento, abrem-se a uma brecha antropológica em nossa cultura e ciência<sup>17</sup>.

Será preciso cada vez mais investir em construções de modelos funcionais altamente evoluídos e capazes de conjugar cada avanço trazido pela neurociência, pela ótica computacional e pela própria evolução dos procedimentos formais do pensamento psicanalítico, pois não se deve haver barreiras ou circunscrição que restrinja tão magnificente aspiração. Nossa ética é reconhecer cada etapa de imersão e contribuição científica e incorporá-la em nossa comunidade, em nossas pesquisas, em nossas metodologias, em nossas hipóteses. Por isso, a busca incessante e compartilhada entre áreas distintas concorre para trazer a lucidez definitiva, aquilo que, no fundo, constrói-se a cada dia, ofertado ao ciclo que unem pesquisadores, sondadores de si mesmos, exploradores de nossos sustentáculos interiores e cujas diretrizes estão vivas, pois justamente temos o privilégio de ratificar a função intelectual tão característica do *ser do homem* em conexão íntima com componentes que são espelhos convexos e definem-se como aportes à organização seletiva e inventiva de grupos de fenômenos passíveis de organização, de simbioses no longo caminho de uma jornada aos limites da realidade.

---

<sup>17</sup> Os projetos lançados pelo *Deep Mind*, em 2016, RNA's *AlphaGo* e *AlphaZero* (redes neurais que atuam em jogos de tabuleiros como o xadrez e o Go) são capazes, além de vencerem softwares clássicos de extrema força, fornecerem “novidades teóricas” sobre os jogos, inovações até então imprevisas pela literatura e “estado da arte” humanos.

## REFERÊNCIAS

- 3BLUE1BROWN SERIES (informação audiovisual). Mas o que é uma Rede Neural? Capítulo 2. Descida gradiente, como as redes neurais aprendem? Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=aircAruvnKk&list=PLZHQObOWTQDNU6R1\\_67000Dx\\_ZCJB-3pi&index=1](https://www.youtube.com/watch?v=aircAruvnKk&list=PLZHQObOWTQDNU6R1_67000Dx_ZCJB-3pi&index=1)>. Acesso em 3 fev.2021.
- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2009.
- ANDRADE, Almir. *As duas faces do tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO. 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Mal de Arquivo: uma impressão Freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. In: *Freud e a cena da escritura*. Tradutoras: SILVA, Maria Beatriz Marques Nizza; LOPES, Pedro Leite; CARVALHO, Pérola. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DOELLINGER, Orlando. Inteligência artificial e psicanálise: do funcional e do relacional. *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 39 (1), 57–61, 2019. Disponível em <[https://www.researchgate.net/publication/338370911\\_Inteligencia\\_artificial\\_e\\_psicanalise\\_d\\_o\\_funcional\\_e\\_do\\_relacional](https://www.researchgate.net/publication/338370911_Inteligencia_artificial_e_psicanalise_d_o_funcional_e_do_relacional)>. Acesso em 18 de maio 2021.
- DUNKER, Christian Lenz. Ontologia negativa em psicanálise. Dossiê Filosofia e Psicanálise. *Revista Discurso*, 36, 217-239. 2007.
- FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Imago. 1996. v. I Publicações Pré-psicanalíticas e Esboços Inéditos. (1886-1899); v. 3. As neuropsicoses de defesa (1894); v. IV e V. A interpretação dos sonhos (1900-1901); v. XIV. Trabalhos sobre metapsicologia *O inconsciente* (1915).
- FREUD, Sigmund. *A história do movimento psicanalítico*. Tradução: Themira de Oliveira Brito. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- FREUD, Sigmund; FLIESS, Wilhelm. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Organizada por Jeffrey Moussaieff. Rio e Janeiro: Imago, 2001.
- FRISTON, Karl. The free-energy principle: a unified brain theory? *Nature Neuroscience* 11, 2010. 127–138. DOI: <https://doi.org/10.1038/nrn2787>.
- GARDNER, Howard. *The Mind's New Science: a history of the cognitive revolution*. New York: Basic Books. 1987.
- GRÜBLER, Murilo. Entendendo o funcionamento de uma rede neural artificial. *Aibrasil*, 2018. Disponível em: <<https://medium.com/brasil-ai/entendendo-o-funcionamento-de-uma-rede-neural-artificial-4463fcf44dd0>>. Acesso em: 4 de fev. 2021.
- IANNINI, Gilson. *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica. 2012.
- LACAN, Jaques. *O Seminário, Livro II. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise; [1953-54] texto estab. Jacques-Alain Miller; Tradução: PENOT, Marie Christine Lasnik; ANDRADE, Antonio Luiz Quinet*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *El Arbol del Conocimiento*. Madrid: Debate, Pensamiento, 1996.

- OLAH, Christopher. Neural Networks, Manifolds, and Topology. Disponível em <<https://colah.github.io/posts/2014-03-NN-Manifolds-Topology/>>. Acesso em 19 de maio 2021.
- PEREIRA, Gabriel César. *Desenvolvimento e avaliação de método composto adaptativo empregando redes neurais para o cálculo de propriedades termodinâmicas*. Campinas, SP. 53. Dissertação de Mestrado em Química. Universidade Estadual de Campinas. 2020.
- PESSOA JR, Oswaldo. Modelagem Computacional do Projeto de Freud. Publicado nos Resumos do III Encontro Brasileiro Internacional de Ciência Cognitiva, CLE-Unicamp, 1998 p. 52-54. Disponível em: <<http://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Freud-5.pdf>>. Acesso em 1 dez. 2021.
- PETRY, Luiz Carlos. Prolegômenos à topologia do toro no Seminário 9 de Lacan. Aula realizada no Corpo Freudiano de São Paulo em 7 de junho de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1KGdVXT2g-k>>. Acesso em 5 de set. 2020.
- PEYON, Eduardo Rodrigues; RUDGE, Ana Maria. A poética dos neurônios em Freud. *Rev. Mal-Estar Subj.*, Fortaleza, v. 7, n. 2, p. 501-526, set. 2007. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482007000200014&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482007000200014&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 20 maio 2021.
- POLITZER, Georges. (1998). *Crítica dos fundamentos da Psicologia: A Psicologia e a Psicanálise*. Prefácio Osmyr Faria Gabbi Jr, Piracicaba: UNIMEP.
- RAJA, Giryes; SAPIRO, Guillermo; BRONSTEIN, Alex. Deep Neural Networks with Random Gaussian Weights: A Universal Classification Strategy? *IEEE Transactions on Signal Processing*, 64 (13), 3444-3457, 2016. DOI: [10.1109/TSP.2016.2546221](https://doi.org/10.1109/TSP.2016.2546221). <https://ieeexplore.ieee.org/document/7439822>. Acesso em 10 de mar. 2021.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil. 1965.
- RONA, Paulo. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: O significante, o conjunto e o número*. Instituto de Psicologia. 325 f. Tese de Doutorado em Psicologia. Universidade de São Paulo. 2010
- SAFATLE, Vladimir. Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno. [Recurso eletrônico, e-book]. São Paulo: Autêntica. 2019.
- STAUEMEYER, Ralf; MORIS, Eric Rothstein. Understanding LSTM - a tutorial into Long Short-Term Memory Recurrent Neural Networks. *ArXiv*, abs/1909.09586. 2019.
- STRACHEY, James. *The Origins of Psycho-Analysis*. Londres: Imago Publishing Co.; Nova Iorque: Basic Books. Introdução do Editor Inglês ao Projeto Para uma Psicologia Científica. 1954.
- SUTTON, Richard; BARTO, Andrew. *Reinforcement Learning: An Introduction*. 2ª Edition. Cambridge, Massachusetts e London, England: MIT Press. 2015.
- TADEU, Tomaz; HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari. Antropologia do Ciborgue: As Vertigens do Pós-Humano. *Biblioteca do Comum*. Disponível em: <<http://bibliotecadocomum.org/items/show/80>>. Acesso em: 11 de maio 2021.
- TUBELLA, Andrea Aler, Andreas Theodorou and J. Nieves. *Interrogating the Black Box: Transparency through Information-Seeking*. Dialogues.” *ArXiv* abs/2102.04714 (2021): n. pag.
- WANG, Jane X.; KURTH-NELSON, Zeb; KUMARAN, Dharshan; TIRUMALA, Dhruva; SOYER, Hubert; LEIBO, Joel; HASSABI, Demis; BOTVINICK, Matthew. Prefrontal cortex as a meta-reinforcement learning system. *Nature Neuroscience*, 21, 860–868. 2018. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41593-018-0147-8>. Acesso em 3 de fev. de 2021.
- WELLING, Max. Learning equivariant and hybrid message passing on graphs. Palestra apresentada no MIT [arquivo de vídeo], dentro do programa: Embodied Intelligence Seminar. 2020. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=hUrbS1BhBwC&list=PL2OadlendrA9yh\\_3Jg4M2-aOU5bInaH\\_B&index=77](https://www.youtube.com/watch?v=hUrbS1BhBwC&list=PL2OadlendrA9yh_3Jg4M2-aOU5bInaH_B&index=77)>. Acesso em 15 de dez. 2020.

WINOGRAD, Monah. Psicanálise, ciência cognitiva e neurociência: notas para uma interlocução sobre o corpo pensante. *Psychê*, Universidade São Marcos, 9(19), 179-195. 2006. ISSN 1415-11-38.

ZARAMELA, Luciana. GPT-3: Será que a IA escritora mais poderosa do mundo substitui um jornalista? *Canaltech*. Disponível em: <<https://canaltech.com.br/inteligencia-artificial/gpt-3-sera-que-a-ia-escritora-mais-poderosa-do-mundo-substitui-um-jornalista-178031/>>. Acesso em: 13 de maio 2021.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 08/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## MICHEL HENRY: A PHENOMENOLOGICAL APPROACH TO THE SUBJECTIVE BODY

contribution towards the epistemology of corporality

## MICHEL HENRY: UMA APROXIMAÇÃO FENOMENOLÓGICA AO CORPO SUBJETIVO

contribuição para a epistemologia da corporalidade

Ignacio Iglesias Colillas<sup>1</sup>

([ignacioiglesiascolillas@gmail.com](mailto:ignacioiglesiascolillas@gmail.com))

**Abstract:** The main goal of this paper is to show the main concepts of M. Henry's phenomenological approach to corporality in *Philosophie et Phénoménologie du corps* (1965), the principal work where M. Henry develops these analysis. Here he frequently uses Maine de Biran's (1766–1824) arguments to promote his own philosophy. Cartesianism, Empiricism and Kantian philosophy –the same as mainstream Biomedicine– conceive the body as an object. Henry describes the kind of body outlined by Biran as an 'incarnated body', highlighting the role of language operating in how we end considering our body as an 'object'. To Henry, the body is subjective and is the ego itself: *a body which is an "I"*. This is the 'original fact' with which his phenomenology begins. Henry claims for the need of an *ontology of subjectivity*, because an empirical conception of interior life only shows the failure of empirical psychology in the attempt to explain *movement* and *corporality* in general. Henry tries to build a phenomenological ontology of the body. The type of movement which intellectualism attempts to reconstruct is in reality only a representation of movement.

**Keywords:** Phenomenological ontology incarnated. Body. Language. Michel Henry.

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é mostrar os principais conceitos da fenomenologia da corporalidade de M. Henry em *Filosofia e Fenomenologia do corpo* (1965), trabalho no qual Henry desenvolve esses conceitos e com frequência utiliza os argumentos de Maine de Biran (1766-1824) para promover sua própria filosofia. O cartesianismo, o empirismo e a filosofia kantiana – assim como a biomedicina tradicional – concebem o corpo como um objeto. Henry descreve o tipo de corpo esboçado por Biran como um “corpo encarnado”, destacando o papel da linguagem que opera na forma como acabamos considerando nosso corpo como um “objeto”. Para Henry, o corpo é subjetivo e é o próprio ego: *um corpo que é um “eu”*. Este é o “fato original” que funda sua fenomenologia. Henry reivindica a necessidade de uma *ontologia da subjetividade*, porque uma concepção empírica da vida interior só mostra o fracasso da psicologia empírica em seu intento de explicar o *movimento* e a *corporalidade* em geral. Henry objetiva construir uma ontologia fenomenológica do corpo. O tipo de movimento que o intelectualismo intenta construir é, na realidade, apenas uma representação do movimento.

**Palavras-chave:** Ontologia fenomenológica encarnada. Corpo. Linguagem. Michel Henry.

## INTRODUCTION. BUILDING A PHENOMENOLOGICAL ONTOLOGY OF THE BODY: A BODY WHICH IS AN “I”

<sup>1</sup> Ph.D. in Psychikigy, University of Buenos Aires - UBA.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0675-0737>.

The English translation of M. Henry's *Philosophie et Phénoménologie du corps (PP)* (1965) appeared in 1975 as *Philosophy and phenomenology of the body* (Martinus Nijhoff, The Hague). In this book «Henry frequently uses Biran's arguments to promote his own philosophy» (O'SULLIVAN, 2006, p. 48), intending to deploy his first serious approach to a phenomenological ontology of the body, under the strong influence of Maine de Biran (1766–1824) and his analysis towards 'movement' (O'SULLIVAN, 2006, p. 44; COPPLESTON, 1982). Henry is undoubtedly the phenomenological thinker who has been most attentive to the problem of self-manifestation and affectivity, and it would be completely incorrect not to include those concepts within the problem of the body and corporality. *Affectivity, corporality and self-manifestation (self-affection)* (ZAHAVI, 1999, pp. 2-4) are almost impossible to separate in real life experience. At this point, psychoanalytic practice led me to the same conclusion. I shall, unfortunately, be compelled to treat this subject far too briefly, as it can be treated properly only by giving long catalogues of facts.

Maine de Biran «was an opponent of the eighteenth-century philosophy advanced by the English empiricists Locke and Hume» (O'SULLIVAN, 2006, p. 44), who tried to end the problem by treating the body as an object among others. Nowadays, mainstream biomedicine – for example – upholds the same assumption. Conversely, «Henry describes the kind of body outlined by Biran as an 'incarnated body'; it is the 'original fact' with which his phenomenology begins (*PP* 4) » (O' SULLIVAN, 2006, p. 45). As Henry puts it: «Because *the body, in its original nature, belongs to the sphere of existence which is the sphere of subjectivity itself*» (HENRY, 1975, p. 8). That's why many authors agree with the idea that Henry's phenomenology is chiefly concerned not with what appears, but with the *appearance itself*. Since Henry's work consistently seeks to locate his phenomenology of the body in the joy and pain of 'ordinary reality', specifically located in *praxis* and 'real' life, the way in which he builds the concept of the *subjective body* seems to be a major contribution to the epistemology of corporality. Moreover, Henry spends much of his time arguing against what he describes as an ideology of science that has neglected the fact that our body is much more than a mere 'object', warding off the problem of subjectivity by reducing every notion to materially oriented ideas.

According to Henry, the body must become «the theme of an investigation which takes the real man as its object, not the abstract man of idealism, but this being of flesh and blood which we all are». This is his «project of a first philosophy» (HENRY, 1975, p. 7). For Henry – who follows Biran –, the body is *subjective* and is the *ego* itself: *a body which is*

an “I”. «Biran seeks to substitute a transcendental phenomenology for a classical and empirical psychology» (O’SULLIVAN, 2006, p. 47), gesture followed by Henry with his *material phenomenology*. Besides, «Biranism is ‘essentially a philosophy of motor effort’» (O’SULLIVAN, 2006, p. 54) that wishes «to move the understanding of the body away from rationalist approaches that regard movement as an ‘unconscious or physiological process’ (Henry, 1975, 100)».

Henry «supports Biran's argument against the dominant philosophies of the nineteenth century by writing that contrary to rationalism ‘it is necessary to say that all knowledge derives from experience, because the condition of possibility of experience is itself an experience’ (PP 34) » (O’Sullivan, 2006: 48). Henry’s later works such as *La barbarie* (1987) and *Incarnation* (2000) are also strongly influenced by Biran’s rejection of empiricism and rationalism, which deal with «the abstract man reduced to the condition of a pure subjectivity» (HENRY, 1975, p. 7), as we may find it in Kant. In fact, the rephrasing of being in terms of *effort* and *resistance* brings Biran closer to Spinoza than Descartes, and Henry’s affinities with Spinoza are well known by his master degree thesis (*Le bonheur de Spinoza*, 1942). This led us to think that Spinoza remains as a main influence to Henry and his characterisation of affectivity as ‘first philosophy’, that is, as ontology.

## 1 THE EPISTEMOLOGICAL BACKGROUND. THE REJECTION OF HUME’S EMPIRICISM AND THE ONTOLOGICAL LACK IN KANTIAN PRESUPPOSITIONS

«For Biran, empiricism only knows a region of ontology that describes being as ‘transcendent and sensible’ in terms of ‘facts’ regarded ‘as natural phenomena’ [...]. It conceives of the elements of life as ‘purely artificial ideas of class or genre, as collections of abstract modes of sensation’» (HENRY, 1975, pp. 32-33).

Hume understands the body as an «ensemble of transcendent masses», or as he writes himself, as «the interior play of nerves and muscles that the will is supposed to put in action in the movements of our limbs» (HENRY, 1975, p. 87).

In comparing Hume’s understanding of the body to that of an *anatomist* or a *physiologist*, Biran asks ‘what species of analogy is there between the representative knowledge’ of «the play and functions of our organs, that an anatomist or physiologist is capable of knowing, and *the intimate sentiment of existence* which corresponds to these functions? » (HENRY, 1975,

p. 88). Henry points out that Hume does not have any «ontology of subjectivity» (1975, p. 88), that it does not accept Biran's claim that «we are able to have a sentiment without knowing in any way its means», and that it «has no need to speak of our desire, our wish to accomplish movement, since it is not disposed to any theory likely to take account of the belonging of these psychic states to the self' [...] » (O'SULLIVAN, 2006, p. 52). As Henry himself puts it:

Once it becomes an instrument, the movement of the body is given to us only in a transcendent experience. The theme of thought would then be this instrument and not the goal of action or of movement which it wishes to accomplish, which is absurd, for, presupposing that the subject can think of both the means and the goal of its action at one and the same time, this does not mean that it would execute this action, it would merely represent it, it would represent to itself its [84] goal and the means for arriving at it, but it would not act. This thought of the goal and of the means surely exists, but the thought of movement is not movement. The latter is an entirely new phenomenon with respect to this thought and this is precisely the phenomenon with which we are dealing. The conception of the body as an instrument of our action is therefore an element of our representation of movement, but it cannot in any way be part of a theory of real movement itself. Hence, we apperceive more and more clearly that the ontological theory of subjective movement, far from reducing movement to its idea, rather makes us arrive at the conception of the only foundation possible for the reality of movement and the body. (HENRY, 1975, p. 61).

That's why «we would have to be in possession of an ontology of subjectivity and not an empirical conception of interior life [...]. Hume, who bears the heavy inheritance of Cartesian dualism, divides into a first phase which is will or desire to accomplish movement and a second phase which consists in the corresponding material process» (HENRY, 1975, p. 63). From the perspective of a phenomenological ontology, «this causality, before being an idea, is a power and this power is revealed to us in the same way as the being of the ego with which it is fused» (HENRY, 1975, p. 71).

Henry points out that «The first condition which a theory of the movement of one's own body must satisfy is to be in a position to account for a feeling of this movement which I accomplish myself, of a power in the course of its exercise, a power which is mine» (HENRY, 1975, p. 65).

This type of analysis also shows the complete failure of empirical psychology, because «the type of movement which intellectualism attempts to reconstruct is in reality *only a representation of movement* whereas the being of movement and the problem of its original knowledge completely escapes it» (HENRY, 1975, p. 66). While the field of inquiry remains only at the level of *representation*, the variety of modes of givenness of our body

– shown clearly by Henry with the analysis of movement –, many of our direct experiences with our body – mainly *affectivity* – remain unthought. One of the most important contributions of Maine de Biran – recovered brilliantly by Henry – consists in accounting for the fact that the core of our experience with ourselves usually remains far away from theoretical or intellectual knowledge. It is evident that Freud dealt with the same problems, though of course from a different perspective, where the clinical concerns come to first place, because the main analytical task targets *suffering*, and not just *representation*. Continuing along this line, it was Paul Ricœur in *De l'interprétation* (1965) one of the firsts to show the cardinal feature of psychoanalysis: Freud's *mixed epistemology*, mainly built by two different types of concepts and lines of thought: on the one hand, the *energetic* one, where we may locate the concepts of *Trieb* (drive), *Affektbetrag* (quantum of affect), *Libido*, *Wunsch* (wish) and all the processes related to repression in general, which were described by Freud as *Seelenvorgänge*, as processes related to the soul. What the *Metapsychology* names as 'dynamics' and 'economics', in short. On the other hand, the *hermeneutic* one, related to the main issue of interpretation, the meaning of symptoms, phantasies, our history and the whole symbolic dimension which, at last, includes the very notion of 'culture'. According to Freud, the Ego is 'culture' in each one of us.

Returning to our theme, similar objections arise towards *Kantian presuppositions*. In a Kantian perspective, «only two sources of knowledge exist: *sensation* and *judgment*» (Henry, 1975, p. 70). As Henry puts it, the entire philosophy of Maine de Biran

consists precisely in the affirmation that *the feeling of action does not result from a sensation*, that action is known in itself insofar as it pertains to the sphere of subjectivity, insofar as it is a fact of the relationship of immediate knowledge to itself" [...]. We have asserted that movement is known to us immediately and we have denied that muscular sensation or any other form of mediation plays the smallest role in this primordial knowledge which is ours and which is less a knowledge of our body than the phenomenological being of this body itself. (HENRY, 1975, p. 70).

That's why Henry asks:

Where does the being of the ego find a place in such an ontology, where is its concrete life, its action, its movement? » [...]. «In order to be in a position to answer these questions, which are the lot of first philosophy, we must first reject Kantian ontology and be possessed of an ontology which is first of all an ontology of life, an ontology of subjectivity and the ego. Doubtless, I judge that it is I who act; such a judgment presupposes the intervention within my mind of the idea of causality, but the transcendental deduction of the categories has shown us that the latter do not float in air nor do they occupy our mind by accident; rather they have a foundation which is precisely the

concrete life of the ego, its action and its movement, in a word, its body. Not only [...] the idea of necessity presupposes the idea of causality and that the idea of causality presupposes the idea of action, we must still see that the idea of action presupposes action itself. (HENRY, 1975, p. 71).

At this point, Henry shares the same ideas developed by Freud in his *Project of Psychology* (1895) and the main role of energy and movement in the constitution of subjectivity.

## 2 THE ‘TWOFOOLD USAGE OF SIGNS’ AND THE PROBLEM OF THE FUNDAMENTAL ONTOLOGICAL AMBIGUITY WHICH LEADS TO THE ‘BODY–OBJECT’

This section discusses the role of language operating in how we end considering our body as an ‘object’. Cartesianism, Empiricism and Kantian philosophy –the same as mainstream Biomedicine– (still) conceive the body as an object. According to these perspectives, in which this *body–object* belongs to nature –*res extensa*–,

everything takes place as if the body were nothing other than this object which we see and as if the original being of the body whose ontological analysis we have given were nothing but a chimera [...]. There is a sort of absorption of the originally subjective being of the body in this body which manifests itself to us among things, the first becomes interior to the second and the entire being of our body is reduced to its constituted being. (HENRY, 1975, p. 109).

Henry –again following Biran– upholds the idea that if the element immanent to my body is considered as the nucleus of the body–object, ‘object’ which I can see or touch, «that which we call immanence has thus become the very essence of the transcendent» (Henry, 1975, 109). But

before clarifying the fundamental ontological ambiguity which presides over the occurrence of such a transformation, we first must show how this transformation is at the origin of the perception or the knowledge which we have of our body, of this knowledge as it is expressed by common sense in everyday language. (HENRY, 1975, p. 109).

After discarding the thesis according to which movement could be known by way of muscular sensation, Henry turns to analyse how we use common language –a method very well known by psychoanalysis– to show how this daily, cultural uses frequently refer to the

implicit assumptions we uphold unconsciously. From his peculiar phenomenological perspective, the eye, the ear and the hand are elements of the *transcendent body*. This *common sense language* says:

The eye sees the panorama, the hand moves toward the table and touches it, its ear hears the melody. The eye, the hand, the ear are elements of the transcendent body, they manifest themselves to consciousness in the truth of being, there they have a place, a spatial configuration and perceived or scientifically determined relationships with all the objects of nature. It is precisely such transcendent elements which bear within themselves the nucleus of the body, *i.e.* this ensemble of powers whereby the body sees, moves, touches, and hears. Nevertheless, the latter had been characterized by us as belonging to a sphere of radical immanence, as constituting the being of a subjective body. (HENRY, 1975, p. 109).

According to Henry, the results of the ontological analysis of the original being of our body – the transcendent body– constitute a part of *absolute knowledge upon which phenomenological ontology is built*. Here appears what we have referred to as the genuine Biranian contribution. It is therefore clear that Henry uncovers a genuine epistemological problem within empiricism:

Moreover how could we maintain this absurdity whereby ultimately what we see and touch would also be that which sees and touches? This body which we [152] see and which we call our own presupposes, as Biran has shown us, another body which sees and which touches, which sees and touches all things and among them this body which is seen and touched. It is this other body which is the original body, whose being has been determined as belonging to the sphere of absolute subjectivity outside which it was unable to arise without losing everything which makes it what it is. (HENRY, 1975, pp. 109-110).

This original being of our body is an *ontological power* which cannot be identified or incorporated into an element of nature. The arguments that support the impossibility of this identification are given by Henry conjointly when he explains what Biran called “the twofold usage of signs”. In fact – states Henry –

this identification is a naive representation and actually an illusion. It is the general theory of this illusion that Maine de Biran proposes to us in the analysis of what he calls “the twofold usage of signs.” Let us consider the experience of seeing: It is an internal transcendental experience. This experience transcends itself toward a world, but it takes place entirely within a sphere of radical immanence. If we now express in language this experience of vision, we use the word “to see” which is, to speak as Maine de Biran, the “sign” of seeing. How this sign is related to the internal experience of seeing, how, in a general way, language is based on the life of absolute subjectivity

which it expresses, this is what cannot be clarified here. (HENRY, 1975, p. 110).

### 3 THE PROCESS OF FOUNDATION OF REFLECTIVE LANGUAGE IS ULTIMATELY REDUCED TO THAT OF NATURAL LANGUAGE

To Henry, this fundamental ontological ambiguity leads to call attention to language, as many other phenomenological thinkers have remarked; and we may also suspect here the strong influence of Freud's psychoanalysis in this account. Of course, as it is well known, this is a statement often made by psychoanalysts. As Henry puts it:

The process of foundation of reflective language is ultimately reduced to that of natural language. Even if we assume that the words 'I see' designate the representation of my seeing and not my seeing itself, nevertheless, it is upon the latter, upon its radically immanent experience and upon it alone, that their meaning ultimately rests [...]. The entire ontological ambiguity in the phenomenon described by Maine de Biran under the name of the "twofold usage of signs" resides in the fact that a relationship is established between the words 'I see' and a physiological organ, such that the sign 'to see' has a twofold usage and designates both the eye, or at least a property thereof, as well as the internal transcendental experience of seeing. (HENRY, 1975, p. 111).

And a few pages after Henry clarifies the main differences between the 'physiological objectivity' and the 'objectivity of being', highlighting that the individual ego cannot be identified with any organic center:

"From this stems a frequently illusory similarity between the physiologist and the metaphysician who, while using the same terms, believe they are dealing with the same things or subscribing to the same system of ideas". The relationship of the original being of the body to the system of organs which physiology studies can only be, according to Biran, a symbolic relationship at the end of which the physiological division appears as a symbol or a sign of the transcendental division [...]. For example, if we consider movement, physiology will think that it can account for it by imagining a center of action in the brain which will serve as the origin from which this movement begins. "But is this anything other than a symbol? Can the individual ego be identified with any organic center? Is the action which we relate 'objectively' to such a center the same as that which we attribute to ourselves in the intimate consciousness of effort? Are these not two ideas, two facts of a totally different order? How can the mind pass from one to the other?" [158]. (HENRY, 1975, p. 114).



#### 4 CONCLUSIONS: THE ONTOLOGICAL DIFFERENCE. THE RELATIONSHIP BETWEEN THESE TWO "FACTS", THE PHYSIOLOGICAL BODY AND THE ORIGINAL BEING OF OUR BODY

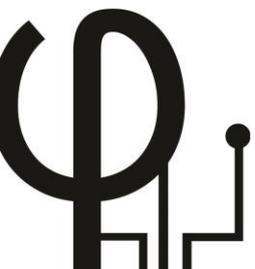
To a certain extent, it seems that Henry arrives to Heidegger and his idea of the *ontological difference*, but he uses this concept to clarify the being of our body and its transcendental constitution. Though the similarities, we should remember that Henry aims to rise higher in the scale of understanding the philosophical status of the body, when Heidegger followed another philosophical horizon.

Henry concludes that

since the relationship between these two "facts", i.e. between the physiological body and the original being of our body, is analogous to the relationship between the sign and the thing signified, the philosophical meaning of this relationship is twofold: On the one hand, the sign aids us in our comprehension of the thing signified, "Every metaphysical analysis, confidently basing itself upon a physiological division between the organs, their functions and interplay, receives therefrom this clarity, this apparent facility which images communicate to reflective notions, by uniting themselves with them as symbols destined to explain what is in itself obscure;" on the other hand, this aid is illusory; it makes us believe that "by combining certain organic movements we can deduce... psychological facts which can only be verified by the intimate sense," such that "the so-called explanations teach us nothing about the subject in question and only serve to obscure it by substituting confused images for simple and perfectly clear ideas of reflection". This latter text, which again asserts the absolute character of the evidence inherent in the sphere of transcendental immanence, suggests that we re-question many analyses of Biran in which physiological investigations appear as a necessary and useful complement to peculiarly psychological investigations. (Henry, 1975, pp. 114-115).

Towards circumscribing the problem of the constitution of one's own body and the question of the 'two bodies' and the ontological difference, what Henry intends to signify when he speaks of *ontological dualism* is merely the necessity of the existence of this sphere of *absolute subjectivity*, without which our experience of the world would not be possible. Towards the question of *the two bodies*, the 'subjective–body' and the 'body–object',

it becomes immediately apparent that the duality which splits in an incomprehensible manner the unity of the being of my body and which causes this being to be given to me twice, so to speak, finds its foundation in the ontological structure of truth, a structure in virtue of which something manifests itself to us in the truth of transcendent being only on condition of a



more original revelation in a milieu of absolute immanence. (HENRY, 1975, p. 115).

At last, Henry states that

*Ontological dualism is the foundation for the twofold usage of signs.* Because there exist, as Maine de Biran says, "two sources of evidence", our body is given us in a way such that each of its original powers, concerning which we have an immediate knowledge in the subjective experience of movement which constitutes its essence, also manifests itself to us in the form of an organ or some physiological or spatial determination. The difference between the original being of this power and the organ which seems to be its instrument is in no way situated on an ontic level, it is not a difference between something and something else, it is an ontological difference, not a difference in individuality, but in the manner of being, i.e. relative to the region at the heart of which being manifests itself and exists [161]. (HENRY, 1975, pp. 115-116).

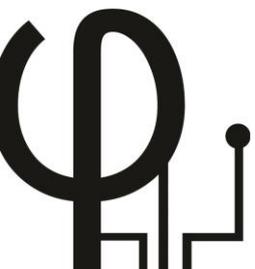
Though the ensemble of problems relative to the body are not –of course– fully solved, *Philosophie et Phénoménologie du corps* let us find ourselves in the presence of certain schemata of thought that will be enlarged in other studies like *Incarnation* (2003), for example. To say that the *ontological dualism is the foundation for the twofold usage of signs* seems to be a quite a Heideggerian conclusion, but with the addition of this new dimensions when referring it to the body and its constitution, and with another ontological horizon interior to which he philosophised. But much deeper and more notorious is the influence of Maine de Biran on Henry, as we have tried to show along this paper. After studying *Philosophie et Phénoménologie du corps*, it is even possible to conjecture that for Henry, Maine de Biran would be a central and founding figure of a phenomenology of movement and action (*J'agis, donc j'existe*, or *j'agis, donc je suis*), as proposed by Vancourt in *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran* (1942), who already highlighted the existence of a very precise conception of the nature of unconscious representations in Maine de Biran (1806) (VANCOURT, 1944, p. 10).

We shall thus see that Maine de Biran already referred to the fact that the immediate certainty of the existence of the body is entailed in 'the primitive fact' (the 'first philosophy' to which Henry often refers, ontology), and that

la connaissance que nous avons de ce corps est une connaissance par l'intérieur, par 'sentiment' (...). Sur le terrain de l'apperception immédiate, du sentiment intérieur, l'union de l'âme et du corps s'impose (est une donnée) purement a ma constatation (...). Dans le fait primitif, est une connaissance

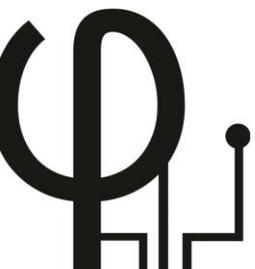
par l'intérieur et non une représentation objective par idées. (VANCOURT, 1944, pp. 70-74).

This *connaissance par l'intérieur (et non une représentation objective par idées)* defines, in a certain way, one of the main cores of Henry's phenomenology and, as far as I am able to judge, a capital assumption to understand our corporality from the perspective of *absolute subjectivity*.



## REFERENCES

- COPLESTON, F. (1982). *Historia de la filosofía. IX–De Maine de Biran a Sartre*. Barcelona: Ariel.
- HENRY, M. (1975). *Philosophy and phenomenology of the body*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- HENRY, M. (1993). *The genealogy of psychoanalysis*. California: Stanford University Press.
- HENRY, M. (1997). *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*. Paris: PUF.
- HENRY, M. (2003). Incarnation. In: HENRY, M. *Phénoménologie de la Vie I. De la Phénoménologie*. Paris: PUF.
- HENRY, M. (2008). *La felicidad de Spinoza*. Buenos Aires: La cebra.
- HENRY, M. (2009). *Fenomenología material*. Madrid: Encuentro.
- HENRY, M. (2010b). *La esencia de la manifestación*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2018a). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Sígueme.
- HENRY, M. (2018b). The emergence of the Unconscious in Western Thought. A conversation with Sergio Benvenuto. In: *Journal of European Psychoanalysis*, Winter–Fall 2001, Number 12–13.
- BIRAN, Maine. (1981). *Autobiografía y otros escritos*. Buenos Aires: Aguilar.
- O'SULLIVAN, M. (2006). *Michel Henry: Incarnation, Barbarism and Belief*. An introduction to the Work of Michel Henry. Bern: Peter Lang.
- RICŒUR, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- SEYLER, F. (2013). Is Radical Phenomenology Too Radical? Paradoxes of Michel Henry's Phenomenology of Life. In: *Journal of Speculative Philosophy*. Vol. 27. No. 3. Special Issue with the *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, pp. 277–286. Penn State University Press.
- SPINOZA, B. (1952). Ethics. Descartes. Spinoza. *Great Books of the Western World*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, INC.
- VANCOURT, R. (1944). *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*. Réalisme biranien et idéalisme. Paris: Aubier.
- ZAHAVI, D. (1999). Michel Henry and the Phenomenology of the Invisible. *Continental Philosophy Review* 32, 223–240. <https://doi.org/10.1023/A:1006922530863>.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 11/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## METODOLOGIA PARA A RECEPÇÃO FILOSÓFICA

o caso Nietzsche como exemplo

## METHODOLOGY FOR PHILOSOPHICAL RECEPTION

the Nietzsche case as an example

Geraldo Pereira Dias<sup>1</sup>  
([ge.pdias@hotmail.com](mailto:ge.pdias@hotmail.com))

Ivo da Silva Júnior<sup>2</sup>  
([isjunior@unifesp.br](mailto:isjunior@unifesp.br))

**Resumo:** O objetivo deste artigo é o de contribuir para delinear, mesmo que em linhas gerais, uma metodologia para o trabalho de recepção filosófica, haja vista não haver balizas consensuais para esse tipo abordagem. Como forma de nos certificarmos da adequação da metodologia proposta, num primeiro momento analisamos dois textos em que ocorrem a recepção da filosofia de Nietzsche, um de autoria de Evaristo Morais Filho, e outro de Antonio Candido. Num segundo momento, procuramos, tendo por base os dois textos analisados, explicitar e detalhar as balizas metodológicas que usamos nas análises precedentes. Por fim, enfatizamos aquilo que consideramos ser o objetivo principal de um trabalho de recepção filosófica.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Recepção filosófica. Metodologia. Antonio Candido. Evaristo de Morais Filho.

**Abstract:** This article aims to contribute to outline, even if in general lines, a methodology for the work of philosophical reception, since there are no consensual guidelines for this type of approach. As a way of making sure the adequacy of the proposed methodology, at first, we analyzed two texts in which the reception of Nietzsche's philosophy occurs, one by Evaristo Morais Filho and the other by Antonio Candido. In the second moment, we tried, based on the two proportional texts, to explain and take advantage of the methodological points that they have in the previous analysis. Finally, we emphasize what you consider to be the main objective of a work of philosophical reception.

**Keywords:** Nietzsche. Philosophical reception. Methodology. Antonio Candido. Evaristo de Morais Filho.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> Professor Doutor em Filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Cajazeiras – FAFIC.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0119495005867456>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6846-036X>.

<sup>2</sup> Professor Doutor em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0867604979777627>.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4171-8759>.

Embora a recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil tenha começado já no final do século XIX, somente a partir dos 1940 ela terá maior envergadura. As comemorações do centenário do nascimento do filósofo, em 1944, em muito contribuíram para essa nova etapa da recepção. Naquele momento, muitos intelectuais saíram em defesa da filosofia nietzschiana para tentar desfazer a sua aproximação com a ideologia nazista, comum no pós-Guerra, aqui como alhures, como bem atesta Temístocles Linhares, que lamenta o fato de que essa injustiça tenha assumido “grau tão elevado que se afigurava natural” (LINHARES, 1944, p. 01). Sérgio Milliet, Mário Ferreira dos Santos, Florestan Fernandes, Evaristo de Moraes Filho e Antonio Candido foram alguns dos que procuraram reabilitar a filosofia de Nietzsche. No entanto, mesmo com o empenho de muitos em desfazer esses equívocos, posições divergentes permaneceram. O pensador marxista Edmundo Moniz foi bastante preciso ao considerar que tanto “[a] ‘cultura reacionária’ assim como a ‘cultura inovadora’ o tem [Nietzsche] disputado para suas fileiras”: uns o qualificando como “ultrarreacionário”; outros, por sua vez, o considerando “como um ‘socialista’ inconsciente” (MONIZ, 1941, p. 08).

Neste artigo, não visando a um trabalho exaustivo sobre a recepção da filosofia de Nietzsche, que procurou recuperar o pensador das abordagens da extrema-direita em meados do século XX, analisaremos apenas a posição de dois intelectuais, a de Evaristo de Moraes Filho e a de Antonio Candido, nos textos “O centenário de Nietzsche e o nazismo” e “O portador”, respectivamente<sup>3</sup>. Como num balão de ensaio, gostaríamos de fazer operar nesses dois textos uma metodologia para a recepção filosófica<sup>4</sup>, que aqui procuraremos, ou mesmo, ousaremos, esboçar em linhas gerais, sempre nos apoiando, em grande medida, nas contribuições de Agnes Heller<sup>5</sup>.

Na primeira parte deste trabalho, analisaremos a recepção de Nietzsche realizada por Evaristo Moraes Filho e Antonio Candido; na segunda, discorreremos sobre a maneira pela qual

---

<sup>3</sup> O texto de Evaristo Moraes Filho foi publicado no jornal carioca *Diário de Notícias*, em 1945; já o de Antonio Candido foi publicado no jornal *Diário de São Paulo*, em 1946, com o título “Notícia de crítica literária. Breve nota sobre um grande tema”. Este texto foi recuperado quando da publicação d’*O observador literário*, em 1959 (4ª. edição, Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2008, p. 79-87). Depois foi reeditado como posfácio no volume *Obras incompletas* de Nietzsche, da Coleção “Os Pensadores” e, com a autorização do autor e da editora, nos *Cadernos Nietzsche* (São Paulo, Porto Seguro, GEN, vol. 32, 2013), numa série com textos sobre a recepção de Nietzsche no Brasil.

<sup>4</sup> Muitas são as dificuldades metodológicas para se realizar um trabalho de *recepção filosófica*. Se existem métodos estabelecidos para o trabalho em História da Filosofia, o mesmo não ocorre com o de recepção, seja a filosófica ou a literária (a respeito, cf. notas 13 e 15, respectivamente). Uma das ambições deste artigo, como acabamos de indicar, é justamente dar um passo no estabelecimento de uma ferramenta metodológica, uma vez que, pela experiência, como se bem pode verificar nos trabalhos desenvolvidos no CENBRA – Centro de Estudos Nietzsche – recepção no Brasil (<http://cenbra.sites.unifesp.br/>), tal recurso é mais do que necessário.

<sup>5</sup> HELLER, Agnes. *A filosofia radical*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo. Editora Brasiliense, 1983.

pode ser realizado um trabalho de recepção filosófica; na última parte, como forma de concluir o texto, mas não a discussão, enfatizaremos aquilo que consideramos ser a razão maior de um estudo de recepção filosófica.

## 1 A RECEPÇÃO REABILITADORA DE NIETZSCHE, POR EVARISTO MORAIS FILHO E ANTONIO CANDIDO

Os dois textos em questão, “O centenário de Nietzsche e o nazismo”, de 1945, e “O portador”, de 1946, praticamente contemporâneos, procuram, como já dissemos, trazer elementos para deslocar o pensamento de Nietzsche do espectro do nazismo<sup>6</sup>. Um dos autores, Evaristo de Moraes Filho, foi escritor conhecido à época, membro da Academia Brasileira de Letras<sup>7</sup>; o outro, Antonio Candido, foi crítico literário e professor acadêmico<sup>8</sup>. Ambos, com conhecimento da história da filosofia, numa medida mais ampla ou mais restrita. Nenhum deles, contudo, com pretensões filosofantes. Ao dizer isso, queremos chamar a atenção, desde já, para o fato de que diversa é a procedência dos receptores filosóficos: pode ser um escritor, jornalista, músico, artista plástico, cineasta, diretor de teatro, agente político, dentre muitas outras. Diversidade esta que indica haver interesses vários no contato com as filosofias.

Antes de levarmos adiante a discussão sobre a procedência e a do interesse, que vai se mostrar como o preenchimento de um certo carecimento, isto é, falta ou lacuna numa determinada área, assim como de discutir tipos de recepção possíveis, convém trazer o “material” que servirá de auxílio para bem balizar o trato com a questão metodológica.

Evaristo de Moraes Filho, no seu artigo “O centenário de Nietzsche e o nazismo”, denso e polêmico, extrai conclusões, metodológicas e políticas da obra do pensador, contrárias à

---

<sup>6</sup> Muitos são os trabalhos que investigam as razões da apropriação da filosofia de Nietzsche pelo nazismo, na Alemanha e alhures. Aqui, não cabe tratá-los, visto que o objetivo deste artigo consiste em refletir sobre a fundamentação de uma metodologia para a recepção filosófica a partir da análise dos textos de Evaristo de Moraes Filho e Antonio Candido. Como mera indicação, ver MONTINARI, M. “Interpretações nazistas”. Trad. Dion Davi Macedo. In: *Cadernos Nietzsche*, 7, 1999, p. 55-77 / [https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn\\_07\\_04-Montinari.pdf](https://gen-grupodeestudosnietzsche.net/wp-content/uploads/2018/05/cn_07_04-Montinari.pdf); ASCHHEIM, Steven E. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. University of California Press, London, England, 1992.

<sup>7</sup> Evaristo de Moraes Filho (1914-2016), foi membro da Academia Brasileira de Letras (ABL). Licenciou-se em filosofia pela Universidade do Rio de Janeiro, mais tarde Universidade do Brasil e, atualmente, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Autor de uma vasta bibliografia, publicou livros como “*Perspectiva de uma Filosofia do Trabalho*”, de 1959, e “*História do Positivismo no Brasil*”, de 1965.

<sup>8</sup> Antonio Candido (1918-2017) foi professor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, tem uma vasta produção, das quais destacamos *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*, de 1964, e *Formação da literatura brasileira*, de 1975.

ideologia nazista. Vejamos então a seguir como ele recepcionou a filosofia de Nietzsche e como procedeu para tentar a sua reabilitação, diante das apropriações da extrema-direita.

Não nego que seja fácil encontrar em sua obra farto material que sirva de fundamento doutrinário do nazismo, mas, por outro lado, também seria bem fácil colher ali inúmeros argumentos contra esse mesmo nazismo. A filosofia de Nietzsche, pela forma com que foi exposta – de aforismos e contradições constantes – serve de ponto de referência para mais de uma direção política. Tanto pode ficar no centro, como caminhar para a direita ou orientar-se para a esquerda. O que menos preocupou Nietzsche foi ver aplicadas na prática as suas frases soltas, lançadas no papel ao correr da pena, entre uma e outra dose de cloral, como marcos felizes dos seus intervalos sem dor. Vivesse ainda Nietzsche, e estou certo, veria ele no nazismo o exemplo mais cruel da sua moral de rebanho e de escravos, de filisteus da cultura, de covardes que se assenhorearam arditamente do poder para o desafogo de vinganças e ressentimentos recalcados (MORAIS FILHO, 1945, p. 01).

Pouco comum entre os intelectuais brasileiros preocupados em reabilitar a obra de Nietzsche, Evaristo Morais Filho admite que nela é possível encontrar farto material que serviu de fundamento doutrinário ao nazismo. Pouco comum porque geralmente as defesas que se faziam eram bastante radicais e procuravam inocentar de forma integral o pensador, não admitindo nenhum aspecto conversador em sua obra. Mas, deixando claro o seu ponto de vista, Evaristo Morais Filho defende que também é fácil colher na obra de Nietzsche inúmeros argumentos contrários ao nazismo. Em sua estratégia de reabilitação, comum à época, argumenta ser o estilo de exposição, na forma de aforismos e contradições constantes, o principal motivo para a obra do filósofo ter servido de referência para mais de uma direção política, seja para o centro, para esquerda ou para a direita. No seu ver, esta forma singular de filosofar de Nietzsche ocorria em virtude das dores do filósofo e do uso de substâncias para estancá-las, obrigando-o a escrever de forma fragmentária e despreocupada. Além da biografia, Evaristo Morais Filho recorre a conceitos do próprio filósofo para evidenciar que o nazismo é fruto do ressentimento, composto por filisteus da cultura, configurando-se como uma moral de escravos.

Ao logo do artigo, observamos que é sempre em vista do horizonte ideológico-político brasileiro que o autor recepciona a filosofia de Nietzsche. Ao colher na sua obra argumentos contrários ao nazismo, a questão que se coloca é a de saber a maneira pela qual ele teve acesso à obra. E com qual material teria trabalhado. É possível ver que, para nela colher argumentos contrários ao nazismo, ele recorreu sobretudo às obras a partir do período intermediário, embora haja referências às *Considerações inatuais: Humano, demasiado humano, Gaya Scienza, Assim falava Zarathustra, Crepúsculo dos Deuses* e *A Vontade de Poder* (que era tido por

ele como uma obra de Nietzsche)<sup>9</sup>. O acesso às obras, ao que tudo indica, foi parcial e a ausência de padronização dos títulos dos livros citados acima assinala que teria trabalhado com traduções diversas, em espanhol e em francês.

A estratégia de mostrar que conceitos como “super-homem”, “vontade de poder” e “eterno retorno” são contrários à doutrina nazista é bem-sucedida na época, embora seja feita de forma parcial, isto é, sem levar em conta o conjunto da obra de Nietzsche. Parcial porque, entre outros motivos, é a vida do pensador, “que sofria de dores terríveis em todo o corpo, e particularmente na cabeça”, que serve como estratégia para interpretar seus conceitos, alegando que esse foi o motivo de ele fazer “da filosofia a terapêutica para os seus males”. A filosofia de Nietzsche seria assim uma “resistência, de vontade de poder, de afirmação da vida”, necessária para o filósofo “desafiar e vencer as debilidades do corpo, e aceitar sempre a vida, ainda que dolorosa e má”. Não somente “aceitá-la, como também desejá-la de volta uma infinidade de vezes”. Assim teria nascido a sua “teoria do eterno retorno”, enquanto “triunfo mais alto sobre a tortura cotidiana”: “Vale a pena viver na terra: um dia, uma festa em companhia de Zarathustra, me ensinaram a amar a terra”, nas palavras que cita de *Zarathustra*. Partindo não do conjunto da obra, mas das vivências de seu autor, conclui que “[n]ão queria Nietzsche fazer da humanidade uma minoria de super-homens a tyrannizar e a gozar a maioria de outros pobres homens comuns”. Extraíndo trechos isolados, associa o nazismo com a ideia de rebanho; quando, ao contrário, a personagem Zarathustra teria saído à procura de companheiros, “não de rebanhos, nem de crentes”. Por fim, entende que nesses trechos do *Zarathustra* estaria contido toda a crítica do nazismo, uma vez que para Zarathustra o “que importa são companheiros vivos e livres, independentes e em permanente atitude crítica, colaboradores, enfim, e não crentes, fanáticos” (FILHO, 1945, p. 05).

Outro recurso estratégico de Evaristo Morais Filho consiste em argumentar que a concepção dos instintos do filósofo é de proveniência “estoica e ascética”, ao passo que a dos “nazistas são uns gozadores, reduzindo a criatura humana a um simples animal instintivo e sedento de prazeres os mais baixos possíveis” (FILHO, 1945, p. 01). Novamente, como podemos notar, não é a partir da totalidade da obra que argumenta, mas a partir de aspectos parciais, explicados de maneira externa a ela.

---

<sup>9</sup> Nota-se que o acesso de Evaristo Morais Filho às obras de Nietzsche se deu através de traduções diversas, seja espanhol, francês, italiano e português. Com o título *Crepúsculo dos Deuses*, certamente ele quis referir-se ao título *Crepúsculo dos ídolos*. Mas não se trata de erro tipográfico. Era comum à época certa imprecisão e ausência de padronização ortográfica com os títulos das obras de Nietzsche. Sobre *Vontade de potência*, sabemos que a obra é de Elisabeth Förster-Nietzsche.

Ainda outro recurso estratégico adotado consiste em esvaziar a obra e seus conceitos de todo elemento social concreto. Esse é mais um indicativo da recepção parcial realizada por Evaristo Morais Filho, no sentido de não levar em conta todos os aspectos constitutivos da obra e de forma integrada, deixando de fora o seu caráter de ação moral palpável no âmbito social. Assim como é parcial argumentar que a obra de Nietzsche foi exposta na forma de aforismos e contradições, deixando de fora as obras escritas na forma dissertativa.

As ambiguidades decorrentes dessa recepção se manifestam, entre outros pontos, quando Evaristo Morais Filho argumenta que a “doutrina da vontade de poder de Nietzsche tanto pode ser aplicada ao nazismo como ao seu oposto político ideológico, isto é, à doutrina da luta de classes” (FILHO, 1945, p. 01). Uma leitura imanente da obra, considerada em sua totalidade, muito provavelmente não autorizaria tal argumentação, entre outros motivos porque são completamente opostas e auto excludentes.

Ao recorrer a trechos de aforismos de *Humano, demasiado humano*, novamente observa-se uma leitura parcial da obra de pensamento do filósofo. Essa parcialidade se faz ver, entre outros, na maneira insegura da tradução dos trechos escolhidos. Vejamos a seguir um trecho do livro mobilizado por Evaristo Morais Filho em favor da reabilitação de Nietzsche e contra a apropriação nazista.

E no aforismo 481 do “Humano, demasiado humano”, lê-se essa crítica ao armamentismo, ao chauvinismo patriótico, à guerra, como não o faria melhor nenhum de nós, que estamos assistindo diretamente as consequências desses fatos: “Do mesmo modo que um povo sofre os grandes prejuízos que ocasiona a guerra e a preparação desta pelos gastos de guerra, pelas perturbações do comércio e das comunicações, nem tão pouco pela manutenção dos exércitos permanentes – por graves que possam ser estes prejuízos, hoje oito Estados da Europa gastam nisso anualmente a soma de cinco mil milhões – mas também porque de ano em ano os homens mais sãos, os mais fortes, os mais laboriosos, se veem arrancados de suas ocupações e de suas vocações próprias para ser soldados, do mesmo modo a um povo que se constitui no dever de fazer grande política e assegurar-se uma situação preponderante entre as potências não sofre os mais graves prejuízos onde os encontra comumente. É verdade que a partir deste momento sacrifica continuamente uma multidão de talentos de primeira ordem “no altar da pátria” ou por ambição nacional, enquanto que esses talentos, que agora devora a política, encontravam abertos outros campos de ação” (FILHO, 1945, p. 05).

A tradução do trecho para o português subtrai ao menos uma vez o advérbio negativo *nicht*, tornando a frase inicial afirmativa, quanto é negativa. Com efeito, no original, a negação aparece três vezes; na tradução de Evaristo, duas vezes. Para melhor entender o trecho original, desconsideremos o que vem entre os travessões e acrescentemos o uso do itálico nas negações.

Ebenso wie ein Volk die grössten Einbussen, welche Krieg und Kriegsbereitschaft mit sich bringen, *nicht* durch die Unkosten des Krieges, die Stauungen im Handel und Wandel erleidet, ebenso *nicht* durch die Unterhaltung der stehenden Heere, sondern dadurch, dass Jahr aus Jahr ein die tüchtigsten, kräftigsten, arbeitsamsten Männer in ausserordentlicher Anzahl ihren eigentlichen Beschäftigungen und Berufen entzogen werden, um Soldaten zu sein: ebenso erleidet ein Volk, welches sich anschickt, grosse Politik zu treiben und unter den mächtigsten Staaten sich eine entscheidende Stimme zu sichern, seine grössten Einbussen *nicht* darin, worin man sie gewöhnlich findet (MA/HDH, § 481, KAS 2.314-316).

Uma outra tradução possível do trecho acima, sem a subtração das negações, poderia ser feita da forma seguinte:

Assim como um povo *não* sofre as perdas maiores, trazidas pela guerra e pelo estado de prontidão, *nem* com as despesas bélicas, a obstrução dos transportes e do comércio ou a manutenção de um exército regular, mas sim com o fato de que ano a ano os homens mais capazes, mais vigorosos, mais trabalhadores são removidos em número extraordinário de suas ocupações e profissões, para se tornarem soldados: de igual modo, um povo que se dispõe a praticar a grande política e a garantir uma voz decisiva entre os Estados mais poderosos *não* experimenta suas maiores perdas onde geralmente as encontramos (tradução de Paulo César de Souza, modificada) (MA/HDH, § 481, KAS 2.314-316).

Além de uma subtração da negação, observa-se a substituição do uso dos dois pontos por uma vírgula, após a palavra “*sein*.”. Outro ponto problemático da tradução de Evaristo encontra-se na seguinte parte final do trecho acolhido: “que agora devora a política”. No original, lemos “*welche jetzt die Politik verschlingt*”, podendo ser mais bem traduzido por: “que agora são devorados pela política”. O título do aforismo indica com precisão o seu ponto central: “*A grande política e suas perdas*”. As maiores perdas de um povo não se encontram tanto na manutenção de um exército, mas na disposição para “praticar a grande política” e por meio dela tentar garantir um lugar decisivo entre os Estados mais poderosos. Ao contrário da leitura de Evaristo Morais Filho, exclusivamente orientada pelo momento político que exige a reabilitação da obra de Nietzsche, no aforismo não há tanto uma “crítica ao armamentismo” e “à guerra”, e sim ao que o pensador chama de a grande política (*grosse Politik*) que, esta sim, ocasionaria perdas.

No que tange ao texto “O portador”, de 1947, do crítico literário Antonio Candido, a recuperação da filosofia de Nietzsche vem na trilha aberta por pensadores franceses que, com o final da segunda guerra, começam a resgatar esse pensamento dos escombros<sup>10</sup>.

Com uma leitura entusiasta, que transforma o pensador numa ferramenta antidogmática, como farão com ênfase os franceses, já nos entreguerras, na trilha de George Bataille, e que continua posteriormente na mesma direção, até chegar a nós, com a leitura de Gérard Lebrun, Antonio Candido tinha a intenção de contribuir para a desnazificação do filósofo, mesmo que, diríamos nós, ao preço de minimizar a sua filosofia<sup>11</sup>. Caminhemos neste sentido nas linhas que se seguem, lembrando que o acesso do autor às obras de Nietzsche, na edição de Karl Schlechta, que, embora sem equívocos de monta, também não deixa de apresentar muitos problemas (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp. 59-62), foi posterior à escrita de “O portador” (cf. nota 1 do texto de Candido, acrescentada em 1959). Ou seja, o material utilizado (como o livro *Vontade de potência*, forjado pela irmã do filósofo) é anterior às primeiras tentativas de sistematização crítica das obras de Nietzsche.

Com a retomada necessária, neste momento do mundo, do humanismo, Antonio Candido, no início de seu texto, pôde entender que – afastadas as leituras de má fé ou ingênuas – a filosofia de Nietzsche poderia servir como *portadora* de meios para “muitos problemas do humanismo contemporâneo”. Não afirma que a filosofia de Nietzsche é humanista, mas que pode contribuir numa direção que talvez não fosse a do filósofo<sup>12</sup>. Sugere, pois, no sentido do que Foucault trará posteriormente, que se instrumentalize a filosofia de Nietzsche, encarando-a como um modo de pensar. “Mesmo rejeitando o conteúdo das ideias, devemos reter e ponderar a sua técnica de pensamento, como propedêutica à superação de condições individuais” (CANDIDO, 2014, p. 419). “O essencial de uma filosofia é uma certa estrutura”<sup>13</sup>, poderíamos

<sup>10</sup> As motivações pessoais de Antonio Candido para a escrita deste texto, que ele sempre narrava quando indagado sobre, ou que trazia simplesmente quando se mencionava o nome de Nietzsche, não nos interessam aqui, pois, como veremos na segunda parte deste trabalho, a recepção neste autor não se deu para o preenchimento de um carecimento intelectual ou pessoal, mas para se certificar do acerto de posições de um ente querido (cf., adiante, nota, 18). Importa-nos sobretudo verificar a “imagem” de Nietzsche, fruto da recepção numa época determinada.

<sup>11</sup> Cf. BATAILLE, G. Nietzsche et les fascistes, *Acéphale*, 1937 e LEBRUN, G. “Por que ler Nietzsche hoje?”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, p. 198. Não queremos, aqui, evidentemente, dizer que toda a interpretação da filosofia de Nietzsche da segunda metade do século XX em diante, de lavra de autores franceses, caminha na mesma direção aqui exposta, qual seja, a de minimizar, esvaziando conceitualmente a filosofia nietzschiana. Embora esta seja uma das marcas desta tradição de comentários que não deve ser relegada a um segundo plano, em particular por conta das consequências que acarreta.

<sup>12</sup> Dentre os escritos da época sobre Nietzsche, Antonio Candido teve contato com a biografia realizada por Daniel Halévy. Com isso queremos dizer que certa compreensão geral do pensamento de Nietzsche, malgrado as “falhas” por conta da ausência de material, pode se fazer.

<sup>13</sup> Recorremos aqui à conhecida frase de Brehier (BREHIER, É. *La philosophie et son passé*. Paris: PUF, 1950, p. 41).

dizer, embora esta frase não traga consigo, posta no seu devido contexto, a ideia de uso para fins precisos de um pensamento (no caso, a filosofia de Nietzsche). De qualquer forma, Candido propõe um esvaziamento conceitual das ideias para ficarmos exclusivamente com as técnicas que poderíamos reter do pensamento nietzschiano. Técnicas estas que, como trataremos em seguida, limitam-se ao aspecto crítico àquilo que Nietzsche entende por modernidade. Em suma, citando Gide, diria a respeito da filosofia nietzschiana que “sua influência (...) importa mais do que sua obra” (CANDIDO, 2014, p. 419).

Antes, no entanto, vale ressaltar, o autor bem pontua o seu alvo: a “superação de condições individuais”. É nessa direção que o texto continua exaltando a importância de desdogmatizar para se atingir “estados mais completos de humanização”, que, resumidamente, viria a partir da ideia de um certo vitalismo nietzschiano, que tiraria o homem de um estado letárgico, abrindo possibilidades para a criação de novos estados de vida. Nada muito distante da tônica entusiasta da recepção de Nietzsche na França, ao menos no *mainstream* filosófico<sup>14</sup>. Aqui, há, com força, nesta ideia, a busca de meios para abandonar posições conservadoras e reacionárias que tinham dado as cartas, as mais brutais e bestiais possíveis. Arejar o pensamento se fazia premente, retirar o indivíduo de engajamentos que o submetem ao grupo, suprimindo a sua autonomia, era urgente. O pano de fundo do Terceiro Reich é onipresente. E talvez por isso, Candido acompanha de perto uma certa leitura de Nietzsche em que o aspecto libertário era a ênfase.

Se os “valores rotinizados da civilização cristã e burguesa” aparecem como os rejeitados pelo filósofo, os valores almejados não parecem efetivar-se numa outra civilização, mas surgem, por sua vez, na letra de Candido, como valores que pairam sem pátria, que podem ser instrumentalizados. Isso não significa que Candido tenha abandonado seus posicionamentos de esquerda. Significa apenas que assim enquadra o pensamento de Nietzsche. Se cabe a Marx “transmudar os valores sociais”, a Nietzsche caberia uma “transmutação do ângulo psicológico”, afinal, o núcleo de seu empreendimento era a “personalidade”, que visava “lançar as bases para uma nova ética”. Desta perspectiva, os pensamentos de Marx e Nietzsche se complementarizam (CANDIDO, 2014, pp. 419-21).

Concebendo que conhecimento e vida não se separam, Nietzsche traria “técnicas de conhecimento” (o estilo aforismático, por exemplo) e “técnicas libertadoras” (encarnada na

<sup>14</sup> Em seu *Direito à literatura*, Antonio Candido argumenta que, com a literatura, o homem tem um meio para exercitar a reflexão, adquirir conhecimentos, refinar as emoções, bem perceber os problemas, construir maneiras para bem se relacionar, enfim, o homem tem como se humanizar. A filosofia de Nietzsche parece se encaixar neste figurino da literatura, que bem pode contribuir para a humanização do homem. Cf. CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: *Vários escritos*. Rio de Janeiro: São Paulo: Ouro sobre azul, 1995.

figura do andarilho, que rejeitaria a segurança que traz a estabilidade social, por exemplo) que contribuiriam para a desdogmatização e para ação sem rédeas (CANDIDO, 2014, p. 423).

Referindo-se ao mundo do pós-guerra, em que a humanização do mundo precisava ser reintroduzida, no ver de Candido, Nietzsche nisto poderia contribuir com suas “técnicas”, que teriam impacto direto no homem: “Nossa época, ao se abrir a primeira fase da história em que será preciso reorganizar o mundo sem apelo ao divino, o que se poderia dizer de melhor para instalar o homem na sua pura humanidade? Recuperemos Nietzsche” (CANDIDO, 2014, p. 425).

## 2 RECEPTOR, TIPOS DE RECEPÇÃO E LINHAS BÁSICAS PARA O TRABALHO EM RECEPÇÃO FILOSÓFICA

De forma diversa, nestes dois textos acima abordados, é feita a defesa do pensamento nietzschiano. No de Evaristo Morais Filho, a defesa apoia-se na biografia do filósofo para explicar seu pensamento e assim revelar seus aspectos contrários à ideologia nazista. No de Antonio Candido, a recuperação da filosofia nietzschiana enfatiza a estrutura de pensamento do filósofo, asseverando que suas estratégias poderiam contribuir com técnicas para a humanização do mundo. Começemos agora por nos indagar pelo carecimento que suscitou a escrita destes textos, tendo por referência certas reflexões de Agnes Heller, em *A filosofia radical*<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cabe sublinhar, mesmo que *en passant*, que os estudos de recepção fazem parte dos chamados estudos culturais. Tal fato já seria mais do que suficiente para que se tenha certa precaução com esses estudos, pois o solo no qual ele originalmente se assenta está minado. Dentro desse registro, esses estudos se apoiam, de um lado, naquilo que Stuart Hall denomina de codificação e decodificação (HALL, 1980, pp. 35-74). Polissêmica, a codificação, isto é, a linguagem ou as formas simbólicas de um discurso é decodificada por um receptor cujo meio cultural, sociopolítico, econômico ou outro não necessariamente coincide com aquele do emissor do discurso. O sentido original perde-se e um outro é formado. Nesta mesma direção, encontra-se a tradição hermenêutica, notadamente a de Gadamer, que entende que o sentido depende do receptor, que oscila entre o texto e suas visões de mundo (GADAMER, 1976). Nesta linha, é possível fazer com que os estudos de recepção analisem a maneira pela qual se desenrola um discurso num outro contexto. Estes estudos de recepção se afastam, no entanto, da teoria da recepção elaborada por Hans-Robert Jauss, a estética da recepção (*Rezeptionsästhetik*), que preconiza, nos termos acima, a polissemia da codificação, portada por um receptor, mas sempre referenciada a um discurso inicial, nunca a uma abertura que, no limite o suprimiria. Jauss aplica o método da estética da recepção ao estudo da história da literatura com vista à formulação de uma teoria da literatura que se distinga da teoria ligada ao marxismo e da teoria relacionada ao formalismo estrutural. Julga que leitores, ouvintes e espectadores desempenham nestas duas teorias literárias um papel muito limitado. Distintamente, defende que a qualidade e a categoria de uma obra literária dependem dos critérios de sua recepção, “do efeito produzido pela obra e de sua fama junto à posteridade”. O leitor recepcionaria a obra a partir de sua expectativa e da de sua época, daquilo que Jauss nomeia de “distância estética” (JAUSS, 1994 pp. 8-24). No Brasil, houve tentativas de transpor o seu método da estética da recepção para o trabalho de

No desenvolvimento de seus temas principais, tais como a teoria das necessidades e a teoria do cotidiano, Heller trabalha a questão do carecimento de filosofia, sustentando que atualmente a sua carência é crescente e cada vez mais profunda. A seu ver, diversas áreas do saber deparam-se hoje com questões que poderiam encontrar um porto seguro na filosofia. Aqui, a filosofia seria definida como um “sistema de objetivações autônomo”, isto é, como um conjunto de conceitos que engloba todas as dimensões da vida, quais sejam, o pensar, o agir e o viver, que poderia preencher lacunas de compreensão e sentido, trazer balizas, enfim satisfazer qualquer carência, independentemente da área do saber. Esta satisfação proporcionada pela filosofia ocorreria sob a forma da recepção (HELLER, 1983, p. 13).

A recepção de uma filosofia tem assim por objetivo preencher uma carência, uma falta, ou seja, uma necessidade precisa de um indivíduo. Essas carências são diversas e estão intimamente ligadas ao tipo do receptor, que terá demandas específicas. Um receptor que acolherá a seu modo a objetivação proposta por uma determinada filosofia, poderá recepcioná-la de diversas maneiras: a) como uma aceitação acrítica, que faz da filosofia de outrem (de um livro ou da totalidade da obra de um pensador) sua própria filosofia e que agiria no registro dos sentimentos; como um ponto de partida para pensar conjuntamente com uma filosofia hodierna ao receptor; ou como um elemento para criação de sua própria filosofia. Estas três maneiras de recepção, Heller entende ser uma recepção completa, com um viés estético, de entendedor e filosófico<sup>16</sup>. Aqui o receptor acolhe na integralidade os três traços fundamentais de uma filosofia, o pensar, o agir e o viver. A recepção de uma filosofia pode ainda ocorrer sem o objetivo de uma apropriação desta para a vivência ou experiência filosófica, mas visando à satisfação de uma carência de um objeto de natureza não-filosófica, caso no qual esses três traços a que acabamos de nos referir estarão presentes alternadamente. Neste caso, a recepção de uma filosofia pode ter como objetivo b) a ação transformadora do mundo; o encontro de uma

---

pesquisa e ensino de história da filosofia. Para tanto, tratou-se de substituir a categoria da “distância estética” pela de “distância conceitual” e/ou filosófica (PAVIANI, 1987, pp. 215-232). É numa direção similar a Hall e Gadamer que trabalharemos a recepção do discurso filosófico. A eles irão se sobrepor uma categorização, que encontramos em Agnes Heller (cf. HELLER, Agnes. *A filosofia radical*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo. Editora Brasiliense, 1983).

<sup>16</sup> Detalhando a recepção completa: esta pode ser a do receptor estético, que se apropria da obra filosófica por meio de sua forma. Nesse caso, embora predomine o momento da filosofia orientado para o viver, os outros dois momentos se encontram conjugados, no sentido de que o receptor estético não busca na filosofia uma resposta apenas para os problemas da sua vida, mas sim para os problemas da vida em geral. Já o receptor entendedor é aquele que se apropria da filosofia conscientemente, como parte orgânica da cultura humana, enquanto receptor da cultura filosófica. Embora predomine em um momento específico da filosofia, o do pensar, o receptor entendedor interpreta os sistemas filosóficos como algo inteiro. O receptor filosófico é aquele que se apropria filosoficamente da filosofia. Neste caso, os três momentos da filosofia encontram-se integrados: o receptor filosófico recebe a filosofia como uma forma prática de vida (HELLER, 1983, pp. 13-50).

resposta para questões de sua própria vida, preenchendo carecimentos que o mundo nos lega; e a maneira de guiar o conhecimento. Em relação a este último aspecto, os pesquisadores da ciência natural recorrem e apropriam-se da filosofia para balizar o impacto social de seus trabalhos, guiando o conhecimento; os pesquisadores das ciências da sociedade, por sua vez, para além da referida baliza, recorrem à filosofia para a avaliação de suas teorias. Estas maneiras de recepção, Heller as considera incompleta, subdividindo-as em política, iluminadora e guia do conhecimento/avaliativo-cognoscitiva<sup>17</sup>.

Estes modos de recepção de uma filosofia não impedem a existência de outros. Dividem, no entanto, a recepção que se restringe ao universo filosófico (no caso, da completa) e a que pode se encontrar em qualquer outro setor da atividade humana (no caso, da incompleta/parcial). Ao estudioso caberia identificar o tipo de recepção que ocorre de um pensamento no seu objeto de investigação, de maneira que possa fornecer uma interpretação que esclareça a importância de uma filosofia determinada na construção de um outro saber, assim como o estatuto dessa apropriação (lógico, epistemológico, axiológico, político etc.).

No caso dos nossos dois autores, Evaristo de Moraes e Antonio Candido, essa satisfação de carência referiu-se, no primeiro autor, a uma recepção incompleta/parcial, preocupada em recuperar a obra de Nietzsche da apropriação política da extrema-direita para realocá-la e direcioná-la em proveito de uma realidade social que rumava na direção do estabelecimento de uma sociedade democrática. Assim, a filosofia de Nietzsche pôde ser apropriada como ideologia de ação política, assimilada parcialmente. E, no segundo, a satisfação de carência referiu-se também a uma recepção incompleta/parcial, na qual a filosofia de Nietzsche possibilitaria técnicas de conhecimento e técnicas libertadoras capazes de contribuir para a desdogmatização em proveito do livre pensamento e da ação livre<sup>18</sup>.

Essas carências satisfeitas bem podem agora caracterizar o tipo de recepção nos textos de cada um de nossos autores. A recepção de Nietzsche realizada por Evaristo de Moraes pode

---

<sup>17</sup> Detalhando a recepção parcial: esta pode ser política, no sentido da atividade dirigida para a transformação ou reforma da realidade social, compreendendo o momento do como agir. Assim, a filosofia pode ser apropriada como ideologia de ação política, assimilada parcialmente. Já a recepção iluminadora ocorre quando o receptor separa o momento do como viver dos outros dois, isto é, do pensar e do agir. Nesse caso, a filosofia é apenas um meio para dar sentido à vida do receptor ou para iluminar o sentido da sua vida. Por fim, a recepção avaliativo-cognoscitiva compreende o momento do como pensar. Ao contrário da recepção política, que guia o agir, e da iluminadora, voltada para o como viver, trata-se de uma recepção orientadora do conhecimento. Ela oferece ao cientista a possibilidade de apropriar-se da filosofia para fundamentar sua teoria científica e aplica princípios epistemológicos e valores-guia da filosofia para a fundamentação de pesquisas científicas (HELLER, 1983, pp. 13-50).

<sup>18</sup> Os intentos pessoais do autor, quais sejam, se certificar de que o pai não tinha em alta conta um pensador maldito, não é uma carência a ser preenchida, mas apenas um meio de não se decepcionar com um ente querido que, porventura teria se equivocado em ter a filosofia de Nietzsche em alta conta. À parte a intenção, o que importa é que o texto produzido se coloca como um trabalho no registro da recepção.

ser compreendida como um tipo de recepção ideológico-política. Já a recepção de Nietzsche realizada por Antonio Candido pode ser compreendida como um tipo de recepção avaliativo-cognoscitiva, com objetivos de fundo de ordem política. De maneira diversa, os autores evidenciam o impacto e o alargamento contínuo da filosofia de Nietzsche na cena cultural e política brasileira do pós-Guerra. Eles exploram um debate específico, no qual a cultura brasileira medita acerca do legado dos escritos do filósofo. Embora com abordagem diversa, cada autor concentra-se em afastar e reabilitar a obra de Nietzsche das apropriações da extrema-direita, então predominantes. Dessa forma, como bem puderam ser exemplificados nos seus textos que analisamos, essa satisfação que preenche uma lacuna perfaz um objeto, na verdade dois, de natureza não filosófica, que se via carente de um ou vários elementos para se objetivar.

Cabe apontarmos, contudo, para um caso em que não poderíamos descrever como sendo de recepção filosófica, qual seja, aquele do profissional da filosofia, do especialista, no qual não há o intento de suprimir uma carência. Uma “recepção” desinteressada, que visaria unicamente a analisar um objeto, com vistas a compreendê-lo ou apreendê-lo sem o intento de utilizá-lo para o preenchimento de uma lacuna, não importando de qual ordem, não seria uma recepção. E isto independentemente do receptor se localizar ou não no universo da filosofia. Se tida como “material científico”, como ocorre comumente nos departamentos de filosofia que se limitam aos comentários e interpretações de texto, ou como uma ciência qualquer que aporta novos saberes a uma outra área do conhecimento, uma filosofia terá um outro destino necessariamente, diverso do da recepção filosófica<sup>19</sup>.

Os textos de Evaristo Morais Filho e Antonio Candido, embora sejam de lavra de acadêmicos, apostam em certa liberalidade com o trato das ideias, no anacronismo conceitual etc., que é, aliás, a marca da recepção filosófica. Não queremos dizer que não há rigor nestes trabalhos, mas apenas que, a ênfase político-ideológica e a avaliativa-cognoscitiva, respectivamente, bem mostram que o figurino deles não é de natureza estritamente acadêmica, um mero comentário ou interpretação de texto, que seguiriam métodos precisos para a

---

<sup>19</sup> Partindo de uma concepção precisa e radical de filosofia enquanto sistema de objetivações autônomo, capaz de abranger um conjunto de conceitos que engloba todas as dimensões da vida, o pensar, o agir e o viver, Agnes Heller permite a devida circunscrição de uma recepção filosófica, separando o trabalho filosófico do trabalho profissional. Essa separação se faz necessária, visto que a seu ver, “a tarefa da filosofia tornou-se mais difícil por causa do seu enquadramento na divisão científico-social do trabalho. A atitude filosófica – o *thaumazein* – é intolerável para a ‘profissão’. Todo pequeno empregado do setor se faz passar por filósofo, enquanto esconde o seu *não-saber* por trás de uma floresta de notas”. A abordagem do profissional não decorre de carência de filosofia, nem visa à função da filosofia enquanto objetivação de problemas radicais; tampouco ela mantém, antes separa, a conexão entre filosofia como atitude e sistema filosófico; ela não decorre da experiência do maravilhamento (*thaumazein*), ponto de partida da filosofia. Perde de vista a unidade inseparável entre o sistema e a atitude filosófica, que se mostra evidente e inseparável no modo de vida (HELLER, 1983, p. 34).

realização de uma boa dissertação. Queremos apenas apontar que essa liberalidade e esse anacronismo são intrínsecos à recepção, não cabendo ao estudioso esperar que o receptor tenha tido contato com toda a obra do filósofo, que tenha trabalhado com os originais, com as melhores edições ou traduções, que tenha, até mesmo, em certos casos, trabalhado com os textos do próprio filósofo (há casos em que o contato se dá em segunda mão), que contextualize o filósofo na obra e no tempo etc. Tais exigências são descabidas, pois o receptor, ao se apropriar de um filósofo, ele está pragmaticamente servindo-se de um pensamento para preencher uma carência. No caso de nossos autores, as carências supridas objetivavam esvaziar as ideias do campo da direita e trazer elementos para contribuir com a humanização do homem. Afinal, a outra recepção por eles combatida era a do filósofo Nietzsche apropriado pela extrema-direita, muito graças a uma convergência objetiva. Isto dito, é evidente que cabe a cada autor a responsabilidade e o devido discernimento ético impressos às suas apropriações.

Ao estudioso da recepção, no entanto, cabe, a nosso ver, atentar para alguns passos, de modo que possa realizar corretamente um trabalho que será, necessariamente, de cunho profissional-acadêmico. Cabe a ele bem identificar o receptor e as suas carências e/ou os seus interesses, de modo a poder caracterizar, no curso do trabalho, o tipo de recepção (que não se limita à lista que expusemos seguindo Heller); conhecer o material filosófico com o qual o receptor trabalhou; e ter conhecimento do contexto histórico (injunções sociais, políticas, econômicas, culturais) e dos interlocutores do receptor, para bem avaliar o impacto na sociedade, em termos não apenas culturais, mas também políticos e econômicos, num determinado país.

### **3 À GUIA DE CONCLUSÃO: O OBJETIVO PRINCIPAL DO ESTUDO DA RECEPÇÃO FILOSÓFICA**

Como é possível observar, não realizamos em relação aos textos de Evaristo Morais Filho e Antonio Candido parte do que preconizamos linhas acima, em particular uma investigação do impacto que estes trabalhos tiveram nos seus meios ou em outros (social, cultural, político, etc.). Consideramos essencial esta última etapa do trabalho de recepção, pois o estudo dela, no caso, a filosófica, importa sobretudo se analisarmos as transformações promovidas num determinado país pela presença de tais pensamentos. Se este circuito amplo (cultural, social, político, etc.) estiver ausente, o estudo fica deficitário, inacabado, pois o trabalho da recepção filosófica deve contribuir sobretudo para trazer à luz o percurso

intelectual das ideias que circulam num determinado país, revelando a maneira pela qual pensamentos estranhos a uma determinada cultura nela interferem. Em outras palavras, um dos objetivos fundamentais do estudo da recepção filosófica consiste em identificar a maneira pela qual ocorre a construção de uma cultura a partir de um amálgama de elementos destoantes, que poderão ser transformados em seu sentido e em sua significação, num processo de *criação* de um outro objeto.

Dessa forma, em nosso caso particular, isto é, o da cultura brasileira, evitaríamos perder de vista a maneira pela qual as ideias filosóficas chegaram e continuam a chegar até nós, que efeitos provocaram e ainda provocam, que resultados produziram e estão ainda a produzir. Este objetivo não é trabalho fácil de alcançar, visto que preencher essa lacuna, como bem esclarece uma das pesquisadoras que trabalha nesse campo de pesquisa entre nós, é algo problemático, uma vez que não é trabalho simples “mostrar onde, como e quando ocorre, o que faz com que se efetive e que efeitos dela [no caso, da filosofia de Nietzsche] derivam”<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Scarlett. Marton, “Nietzsche e a cena brasileira”, p. 254. Os estudos de recepção realizados por Scarlett Marton estão voltados para a recepção acadêmica de Nietzsche na cena internacional, na França, na Itália, na Alemanha e na América do Sul. Neles, ela conjuga bem o rigor genético-conceitual no trato com os textos do filósofo e a análise da cultura na qual foram escritos e recebidos. Já os estudos de recepção de Nietzsche no Brasil, estes vêm sendo desenvolvidos pelo CENBRA. Alguns resultados constam na revista *Cadernos Nietzsche*, em seção dedicada aos estudos históricos de recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil.

## REFERENCES

- BATAILLE, G. Nietzsche et les fasciste, *Acéphale*, 1937.
- CANDIDO, Antonio. O portador. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 419-425 (posfácio).
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: CANDIDO, Antonio. *Vários escritos*. Rio de Janeiro: São Paulo: Ouro sobre azul, 1995.
- FILHO, Evaristo Morais de. “O Centenário de Nietzsche e o Nazismo”. In: *Diário de Notícias*. Rio de Janeiro. 1945.
- GADAMER, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. São Paulo: Ed. Ática, 1994.
- HALL, Stuart. Encoding/Decoding. In: HOBSON, D.; HALL, S.; LOWE, A.; WILLIS, P. *Culture, Media, Language: working papers in cultural studies*. London: Hutchinson, pp. 35-74, 1980.
- HALÉVY, Daniel. *La vie de Frédéric Nietzsche*. Paris: Calmann-Lévy éditeur, 1909.
- HELLER, Agnes. *A filosofia radical*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.
- LEBRUN, Gerard. Por que ler Nietzsche, hoje? In: LEBRUN, Gerard. *Passeios ao léu*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LINHARES, Temístocles. As injustiças contra Nietzsche. In: *Diário Carioca*. Rio de Janeiro, 10/12/1944.
- MARTON, S. Nietzsche e a cena brasileira. In: MARTON, S. *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Ed. da Unijuí, pp. 253-260, 2001.
- MARTON, S. Nietzsche in Brasilien. *Nietzsche-Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, v. 29, pp. 369-376, 2000.
- MONIZ, Edmundo. Nietzsche. In: *Diário Carioca*, edição 293 (1), Rio de Janeiro, 17/05/1941.
- MONTINARI, M. Interpretações nazistas. Trad. Dion Davi Macedo. *Cadernos Nietzsche*, 7, 1999, p. 55-77.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim/New York: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15v.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- PAVIANI, Jayme. A recepção na história da filosofia. *Conjuntura*, Caxias do Sul, 1(1): 215-232, 1987.

Recebido em: 01/03/2021

Aprovado em: 09/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## IDENTIFICAÇÃO IMAGINÁRIA E NEOPENTECOSTALISMO À BRASILEIRA<sup>1</sup>

### IMAGINARY IDENTIFICATION AND NEO-PENTECOSTALISM BRAZILIANISH

Alexandre Starnino<sup>2</sup>

([alexandre.starnino@hotmail.com](mailto:alexandre.starnino@hotmail.com))

Daniel Omar Perez<sup>3</sup>

([danielomarperez@gmail.com](mailto:danielomarperez@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo, em sentido amplo, aborda as relações entre Psicanálise e o campo da religião, algo bastante discutido na história do movimento psicanalítico e na mesma medida carregado de tensão. Articulamos o fundamental conceito de identificação no interior da Psicanálise, tencionando nossa reflexão para as identificações religiosas. Evidenciamos dois níveis de representações que se entrelaçam nessas formações identitárias: um *núcleo duro* (ou rígido) e um outro *núcleo adjacente* (*sobredeterminações*). Devido à sua atualidade, há certa ênfase para as construções identitárias relacionadas ao fenômeno religioso denominado “neopentecostalismo” e ao papel que cumpre o “líder/gestor” desses vínculos. Temos como objetivo neste trabalho contribuir com a reflexão e debate psicanalítico, filosófico e político em torno da constituição identitária em suas mais variadas formas.

**Palavras-chave:** Psicanálise. Religião. Identificação. Neopentecostalismo.

**Abstract:** The present paper in a broad sense addresses the relations between Psychoanalysis and the field of religion, something much discussed in the history of the psychoanalytic movement and in the same measure charged with tension. We articulate the fundamental concept of identification within Psychoanalysis intending our reflection to religious identifications. We highlight two levels of representations that are intertwined in these identity formations: a hard core (or rigid) and another adjacent core (overdeterminations). Due to its actuality, there is a certain emphasis on the identity constructions related to the religious phenomenon called Neo-Pentecostalism and the role played by the "leader/manager" of these bonds. The aim of this work is to contribute to the psychoanalytic, philosophical and political debate on the constitution of identity in its various forms.

**Keywords:** Psychoanalysis. Religion. Identification. Neo-Pentecostalism.

## INTRODUÇÃO

<sup>1</sup> O presente texto relaciona-se com trabalhos anteriores e com pesquisas em andamento na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0724301867999043>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5876-1820>.

<sup>3</sup> Professor Doutor em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3161542255903404>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5965-3490>.

Para os mais habituados com os textos ditos culturais de Freud, não constitui novidade o fato de o fundador da psicanálise demarcar que a estrutura dos laços identitários religiosos, que atravessa a humanidade, se organiza pela polaridade desejo/desamparo (*Wunsch/Hilflosigkeit*). Em *O Futuro de uma ilusão* (2006 [1927]) nos diz: “seria muito bom se existisse um Deus que tivesse criado o mundo, uma Providência benevolente, uma ordem moral no universo e uma vida posterior; constitui, porém, fator bastante notável que tudo isso seja exatamente como estamos fadados a desejar que seja” (FREUD, 2006 [1927], p. 46). As ideias e representações religiosas têm como origem “a necessidade que o homem tem de tornar tolerável seu desamparo” (FREUD, 2006 [1927], p. 30, *grifos nossos*).

Nessa direção, o conhecido filósofo brasileiro e não menos religioso, Rubens Alves (1999), na esteira de Ludwig Feuerbach e do próprio Freud, reconhece e endossa o papel fundacional do desejo e das demandas na constituição desses vínculos, afirmando que: “as entidades religiosas são entidades imaginárias [...]. A verdade da religião não está na infinitude do objeto, mas antes na infinitude da paixão” (ALVES, 1999, p. 30). O determinante na existência são “os fatos transfigurados pela emoção. O homem é um sonhador, mesmo acordado. Esta é uma das contribuições mais importantes do pai da Psicanálise para a compreensão do enigma do homem” (ALVES, 2007, p. 50).

À revelia do encontro divino com alguma realidade material a seu alcance, tudo se passa numa *encenação psíquica* sagaz de um desejo irresistível que não pode ser saciado no “mundo das coisas”. É no registro das *Phantasievorstellungen*, como aponta Freud, pela própria estrutura do desejo humano, que teríamos os infinitos deslocamentos, as inúmeras substituições imaginárias e simbólicas que se estabelecem na relação de identificação com o ideário religioso, conforme corrobora acima Rubem Alves, reconhecendo a “perspicácia freudiana” para com os “enigmas do homem”.

É preciso sublinhar que, da relação entre a Psicanálise e o amplo campo da religião, bastante discutida na história do movimento psicanalítico e na mesma medida carregada de tensão, nunca foi a pretensão de Freud ou de algum psicanalista, de maneira geral, revelar alguma ‘suma essência’ de qualquer religião que seja. Inclusive, Freud irá se retratar em 1925, no *Post scriptum* de *Um Estudo Autobiográfico*, com uma autocrítica acerca de uma possível interpretação predominantemente “cientificista” e “negativa” que fez da religião em *O Futuro de uma Ilusão*. Ele nos diz: “Em *O Futuro de uma Ilusão*, exprimi uma avaliação essencialmente negativa da religião. Depois, encontrei uma fórmula que lhe fazia melhor justiça: embora admitindo que sua força reside na verdade que ela contém, mostrei que a verdade não era uma verdade material, mas *histórica*” (FREUD, 19766 [1925/26]).

O que se apresenta como possibilidade, a partir do dispositivo teórico inaugurado por Freud, não é a obtenção de respostas para algum dos desígnios metafísicos ou místicos do entorno religioso, ao contrário, é possível fornecer alguma inteligibilidade ao fenômeno identitário religioso, levando em conta sua história e articulando como os diversos laços afetivos e identificatórios são desdobrados, conduzidos e coordenados e, principalmente, através de quais *significantes* isso é estabelecido. Como diz Lacan em seu quinto seminário: “são os significantes que constituem o desfiladeiro por onde é preciso que passe seu desejo” (LACAN, 1999, p. 309).

Circunscrito ao modo “como estamos fadados a desejar que seja” e organizando-se, segundo Freud, como uma resposta imaginária ao desamparo, uma identificação dita religiosa repousa na materialidade de sequências discursivas, que proporcionam o que podemos denominar de laço afetivo entre um *suposto sujeito*, que sinalizamos como \$ (sujeito cindido), e a *cadeia significante* ( $S^1+S^2+S^3+S^N...$ ). Grosso modo, essa seria a estrutura basilar das identificações lida a partir de uma chave lacaniana, o que carece, evidentemente, de uma elucidação.

## 1 A NOÇÃO DE IDENTIFICAÇÃO NA PSICANÁLISE

A título de introdução, podemos organizar um breve histórico do desenvolvimento do conceito de identificação no percurso teórico de Freud e Lacan<sup>4</sup>. Provisoriamente, podemos dizer que a *Identificação* é o processo de apropriação de atributos ou traços de outros seres humanos, pelo qual se constitui e/ou se transforma o próprio sujeito em questão. A primeira vez que Freud usou o conceito de identificação foi numa carta a Fliess de 17 de dezembro de 1896 relacionando a identificação ao desejo recalçado de “*agir como, ser como*”, vinculado ao sentimento de inveja e ciúme. Na *Interpretação dos sonhos* (2001[1900]), a noção de *identificação* aparece como “identificação histórica”. Devemos destacar que não se trata de mera *imitação*, mas de *apropriação*. No mecanismo de condensação (explicado no capítulo VI da respectiva obra), a identificação aparece ora sob a forma de aproximação, ora sob a da fusão.

<sup>4</sup>Sobre a formulação e desenvolvimento amplo do conceito de identificação e identidade na Psicanálise, enviamos o leitor a três textos recentes de nossa autoria: *Sobre Identidade e identificação em Psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan*. Revista Dois Pontos, Curitiba, (STARNINO, 2016.); *Entre o couro e a carne: Jacques Lacan e questão da identidade e identificação*. Dissertação – Universidade Estadual de Campinas, Campinas (STARNINO, 2018). *Por que nos identificamos?* Curitiba: CRV, (PEREZ, D. O.; STARNINO, A. (Org.). 2018).

O traço de identificação ao qual se identifica seria *incorporado* pelo sujeito da identificação. Incorpora-se algo no “outro exterior” que ao mesmo tempo em que é estranho também é *próprio*.

Em *Totem e Tabu* (2006b [1913/14]), Freud nos conduz a pensar na experiência de devorar o inimigo como uma experiência de gosto ou, mais ainda, de amor do canibal em relação ao inimigo. O canibal não come aqueles que, de algum modo, não goste. Uma relação libidinal vincula os inimigos ao ponto de aquele que devora, incorporar parte do que é devorado, para que, depois de morto, sobreviva no corpo do outro. No ato de devorar partes do inimigo, o canibal incorpora, apropria-se das qualidades daquele. Mas o curioso é que a refeição só transmitirá aquelas qualidades que o canibal considerar preciosas de serem conservadas. É como se no processo de identificação, o sujeito apagasse o resto dos elementos em virtude daquele que *ama*. O sentimento de incorporar as qualidades do alimento perpassa os diferentes modos de alimentação. As propriedades da carne do animal incorporado como alimento permaneceria como traço no caráter da criança. Assim, animais covardes, por exemplo, transmitiriam covardia<sup>5</sup>.

No caso do banquete totêmico, o pai assassinado é devorado pelos filhos cujas propriedades seriam incorporadas em um evento ritualizado o qual todos compartilhariam, por identificação, do mesmo elemento de comum união. Por aproximação, poderíamos dizer que seria o caso de algumas religiões atuais. Na sagrada comunhão, repetir-se-ia, *simbólica* e *imaginariamente*, o mesmo processo de incorporação: a *identificação*. Nesse sentido, a Eucaristia é uma cerimônia de amor que repetiria “o ato de devorar a carne e beber o sangue do pai para que ele permaneça em nós e nos identifiquemos como irmãos”. (PEREZ; STARNINO, 2018, p. 31)

Através dessas indicações encontradas nesse momento das obras de Freud, podemos formular que a identificação ocorre a partir da *apropriação* de traços de outros, como já dissemos, atravessada necessariamente por uma dinâmica *afetiva*. Por isso, Freud nos afirma que “a identificação é a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva” (FREUD, 2001 [1900], p. 60).

Nessa direção, Laplanche e Pontalis (2001, p. 80) afirmam que, em termos formais, “a exposição mais completa que [Freud] tentou apresentar, acha-se no cap. VII de *Psicologia das massas e análise do eu*. Aí, acaba por distinguir três modalidades de identificação”. Tomemos esses três modos em Freud:

<sup>5</sup> Cf. PEREZ D. O., STARNINO, A., 2018, *Cap. 1*

(a) *Identificação primária*: uma identificação pré-edípica com incorporação do objeto. Diz respeito à identificação que surge primeiramente em *Três ensaios...*, denominada *canibal* ou fase oral. Esse primeiro modo é articulado por Freud como *identificação paterna*. (b) *Identificação secundária*: A identificação do sintoma da pessoa amada que tem como exemplo a tosse de Dora. (c) *Identificação ao Ideal*: a identificação com o *ideal do eu* ao *colocar-se no lugar do outro*, o que produz a identificação de comunidade, as *identificações coletivas*. Trata-se da relação entre cada indivíduo da comunidade e o condutor da massa. (STARNINO, 2018, p. 122).

Em síntese, podemos situar os *modos de identificação* desenvolvidos no percurso teórico freudiano como *modos de distanciamento entre o sujeito e o objeto de identificação* em procedimentos de: *incorporação – assimilação – idealização* – algo repensado por Jacques Lacan.

\*\*\*\*\*

A fim de abordar a questão identitária, Jacques Lacan dedica todo o nono seminário de *A Identificação* (1961/62). É estabelecido pelo autor uma “reformulação estrutural” acerca dos processos identitários, retomando o conceito freudiano de identificação na interlocução com os pressupostos filosóficos, a respeito da problemática da *identidade (do idêntico a si mesmo, A=A)*, e com a sua *lógica significante*, fundada no *princípio da diferença*.

Lacan nos diz que “o importante na identificação deve ser, propriamente, a relação do sujeito com o significante [...] identificação é uma identificação significante” (LACAN, 1961/62, p. 13; p. 25, *tradução e grifos nossos*). O fenômeno no qual um sujeito adquire, sustenta, e assume para si algo que a princípio era do *outro* – uma ideia, um discurso, o jeito de andar, o tom de voz, uma crença, etc. –, ampliando assim o que lhe é *próprio*, é denominado por Lacan de *identificação significante*<sup>6</sup>.

Lacan insere no tema da identificação, como dissemos, a lógica de funcionamento do significante. Assim, a constituição das diversas identidades se dá através da *relação diferencial* de cada *cadeia significante*. Mais adiante, esse ponto ficará claro. A rigor, os significantes assumem significado a partir da cadeia diferencial em que se inserem – *em oposição, relação, equivalência a outras cadeias* – e não podem ser reduzidos a um único sentido. As *identificações significantes* cumprem a dupla função de constituição do sujeito e marca identitária para um outro sujeito. Em outras palavras, as identificações significantes

---

<sup>6</sup> Cf. STARNINO, 2016.

espelham a identidade de um sujeito, grupo ou coletivo através de seu *discurso* e *narrativa*, estruturadas em cadeias significantes.

## 2 NÚCLEOS NODAIS E EQUIVALÊNCIA NOS PROCESSOS IDENTIFICATÓRIOS

A partir do que introdutoriamente apresentamos do percurso de Freud e Lacan, podemos estabelecer, em termos estruturais, que na formação das identificações coletivas o que se apresenta é um núcleo preciso de significantes que se *combinam, relacionam-se* e se organizam numa *cadeia de equivalência*<sup>7</sup>. Tratando das identificações de matriz cristã, tais significantes podem muitas vezes variar de acordo com a instituição de fé em questão (nas diversas agremiações), mas há um núcleo significativo *nodal, comum, equivalente*, que faz operar na relação entre os identificados um dos mais bem-sucedidos laços afetivos que percorreu e percorrerá por muito tempo a história da humanidade.

Os grandes ideais, o *núcleo duro, nodal*, os significantes privilegiados que caminham na esteira de ‘Cristo’, encontram reforço em prementes desejos humanos articulados em demandas. Cito alguns, na esteira de Freud (2006[1927]), desejo de *vida eterna, justiça transcendental*, desejo de um *superpai*: “vida futura, *post-mortem*, os maus serão condenados e os bons, salvos”<sup>8</sup>.

Em sua maioria, os indivíduos que fazem parte dessa coletividade – da cristandade de maneira geral –, unem-se em torno dessas insígnias idealizadas, nesse núcleo significativo ( $S^1+S^2+S^3...$ ) via *identificação*. Esse laço unificador, sustenta-se a partir da aptidão que os ideais compartilhados adquirem em acolher e ‘atender’, de alguma forma, as diversas demandas e desejos, sobretudo as demandas de amparo (*Hilfe*). Quando *demandas libidinais* – expressão de desejos inconscientes trilhados em cadeias significantes – encontram *um mínimo de gozo* ou *usufruto* na *constituição*, a ‘igreja’, o ‘partido’, o ‘grupo’, a ‘confraria’ perduram historicamente. Podemos dizer, portanto, que ocorre um gozo coordenado pela via dessas identificações significantes investidas<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Terminologia utilizada por Ernesto Laclau em várias obras para se referir, grosso modo, a relação combinatória entre aquilo que é demandado e os significantes sustentados que compõem as identidades coletivas. Sobre isso ver *A Razão Populista* (LACLAU, 2013).

<sup>8</sup> Esse conjunto de ideais, que “passaram por um longo processo de desenvolvimento”, só são válidas para as religiões ocidentais, especialmente as cristãs (Cf. FREUD, 2006[1927], p. 31).

<sup>9</sup> Cf. STARNINO, 2016.

### 3 SOBREDETERMINAÇÃO: NÚCLEOS ADJACENTES

É evidente que o cristianismo não se resume a uma única religião. Sua história é tão vasta que seria inapropriado sequer esboçar aqui a regionalidade e gramática significativa de cada uma das religiões amalgamadas no que denominamos de cristianismo. Igualmente inapropriado seria conjecturar uma única “identidade cristã”. ‘O católico não quer ser confundido com o crente e vice-versa’; ‘o adventista não é a Testemunha de Jeová’; ‘Edir, meu pastor, não é Valdomiro’, e assim por diante. Contudo, o que nos mostra Freud é que há *pontos nodais*, um núcleo duro de representações investidas, mais ou menos estável, que pouco ou quase nada mudam historicamente no interior das diversas agremiações. Como pontuamos acima, não há cristianismo sem o arrime: “justiça transcendental, Deus protetor, vida eterna”, sendo tais ideais uma interminável fonte para o homem lidar com o seu premente *desamparo*.

Aplicada uma *lógica significativa*, tudo irá variar de acordo com as condições de *enunciação* do coletivo, grupo, movimento ou agremiação em questão. Não só na visada do *núcleo duro* da significação, mas também nas *adjacências*: “nos anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis” como nos diz Lacan (1998, p. 505). É também verdade que, por mais que se tenha um complexo de *narrativas adjacentes*, muitas vezes excludentes entre os grupos que se afirmam cristãos, há inegavelmente situações discursivas onde se encontra uma “união parcial” de conjuntura e de distinção entre o signo de ‘uma universidade cristã’ em oposição a outras religiões. Ainda que seja apenas no plano formal, pedagógico e convencional do discurso, em certa medida as arestas se aparam a ponto de formar campos discursivos antagônicos entre ‘cristão vs muçulmanos’, ‘judeus vs muçulmanos’ ou ‘egípcios vs judeus’, e assim por diante.

Freud irá abordar esse *antagonismo* entre as religiões. Mais especificamente, o antagonismo entre os egípcios e o judaísmo é olhado por Freud com bastante importância em *Moisés e o Monoteísmo* (2006a[1939]). Freud irá criticar a tradição judaica por “deformar” a história e esconder absolutamente toda a influência egípcia na própria religião judaica, algo que nos indica a fragilidade “factual” do antagonismo e demonstra que ele serve mais para criar grupos e laços identitários que propriamente apontar possíveis diferenças profundas e estatutárias em torno das ideias centrais de cada grupo religioso. O movimento de livrar-se da influência egípcia, segundo Freud, foi orquestrado pela tradição judaica num movimento de *supressão*, porque a influência egípcia, de certo modo, afetaria toda a narrativa de que o povo judeu é um povo escolhido.

Ernesto Laclau (2013) irá nos apontar uma certa ‘maleabilidade’ intrínseca ao corpo das identidades coletivas, o que diz respeito ao próprio processo significante e equivalencial. O autor, para ilustrar, cita como exemplo a disposição de uma suposta identificação a um “nacionalismo iraquiano contemporâneo” ter aproximado sunitas e xiitas<sup>10</sup>. A própria identidade que se constitui e se constrói, mostra-se porosa de tal modo que a disputa de sentido lhe seja interna na formação da equivalência. Nesse caso, sunitas e xiitas unidos no “somos nacionalistas”.

Esse processo é prenhe de exemplos nas diversas dinâmicas políticas. Noutro exemplo, em certo momento do impeachment de Dilma Rousseff no Brasil, boa parte – não toda – de gregos e troianos no interior da própria ‘esquerda’, uniram-se em torno de um lacônico ideal de *democracia*, em oposição ao campo mais à ‘direita’, pró impeachment. Formaram-se dois polos opostos, acoplando grupos divergentes, mas *não* no que tange ao fundamental e *nodal* que estava em jogo: a contenção de um então ainda suposto ‘golpe parlamentar’.

A demanda que os unia girava determinantemente em torno do significante ‘democracia’. Este significante *sobredeterminava* contingentemente o processo identitário dos identificados com “a esquerda” (pelo menos a maior parte) naquele contexto e momento. Esse vínculo ocorreu mesmo com toda carga histórica, ambiguidade, polissemia radical, vagueza e indeterminação que o termo *democracia* e o próprio espectro da esquerda acarretam. Ora, tal vagueza e traço de indeterminação foram justamente o que nesta conjuntura fomentou os laços coletivos gerados pela via destes significantes – *esquerda e democracia* – vazios por excelência.

#### 4 NEOPENTECOSTALISMO LIBERAL BRASILEIRO

A fim de retornar à questão das identificações religiosas, percebemos que, ao concentrar o nosso olhar nos *núcleos adjacentes* que as compõem, é possível espiar uma espécie de transgressão de ideários, uma fusão de representações e insígnias que compõem e *sobredeterminam* essas construções discursivas. O que dizer, então, de boa parte do fenômeno neopentecostal brasileiro e sua dinâmica inscrita na prosperidade clientelista? As relações nucleares do neoliberalismo são justapostas na incursão religiosa neopentecostal, em técnicas altamente eficazes que se fundem com a ideologia que contempla o individualismo exacerbado, sujeitos ‘empreendedores de si’.

<sup>10</sup> Cf. LACLAU, 2013, p. 322.

Os pastores nessas agremiações, num arranjo imaginário, inscrevem (ou vendem) a ilusão catequizante de que “quanto mais próspero, mais próximo do paraíso se encontraria o indivíduo”. Um processo de ‘individualismo’ com traços mercantis em detrimento de uma ‘bênção coletiva’<sup>11</sup>. Soma-se a isso, o fato de a bênção dos céus, na forma de prosperidade, ser projetada na meritocracia da quantidade individual de doações ofertadas.

O exponencial crescimento do fenômeno neopentecostal brasileiro, estabeleceu-se justamente no bojo dos centros mais pobres, no avesso do avesso dos ricos e ostentosos líderes e templos religiosos, na promessa divina da prosperidade aos *menos* prósperos e mais vulneráveis. Essa crença atingiu altos índices de fiéis nas últimas décadas, encontrando enorme força nas periferias brasileiras. Ali, em larga medida, vê-se o devir do agudo desamparo culminar na ida diária às lotadas igrejas, onde a ambígua figura do ‘sacerdote gestor’ tem por objetivo domar o *desamparo coletivo* dos fiéis – seja de necessidades materiais, seja da aguda fragilização psíquica –, amparando-os em várias direções, ainda que se cobre altíssimo pelos serviços prestados.

Com os braços na política, mídia e comunidades, o encontro com o religioso, diário ou semanal – presencial ou online, ora pelo rádio, ora pela televisão, através de folhetins, redes sociais e afins – é oferecido como uma espécie de ‘célula de Eros’. Como nos lembra Laclau (2013): “todos os grupos – religiosos, econômicos, estéticos, políticos e assim por diante – querem ter sua própria imprensa e constituir seu *próprio público*”. Os líderes e propagadores tornam-se, ou se pretendem, doutrinadores do desejo de modo *totalitário*: transgressores hábeis do limiar do mero ato religioso, investem no “como os fiéis devem desejar”, como efeito, “com quem devem se identificar”, “em quem devem votar”, “o quê e aonde devem comprar”, “por qual razão devem (nos) doar”.

Com efeito, isso retrata a própria aparelhagem do gozo dos sujeitos, da *totalização*, da formação de reconhecimento, de identidade e do processo mercantil de hegemonização das práticas sustentadas. Se nos termos descritos por Althusser temos aí ‘um aparelho ideológico do estado’ atuante, a instituição religiosa funciona, antes, em sua própria constituição subjetiva, como *aparelho de gozo*, instrumento de vínculo e identidade fantasmática: aparelhamento que começa desde o tom invocante da voz do líder até às tentativas de totalizar o destino dos desejos dos sujeitos e da reelaboração contínua da “história particular dos desejos desejados”.

---

<sup>11</sup> Nesse sentido, Vladimir Safatle nos lembra, justamente, que o poder pastoral “é individualizador. Mesmo dirigindo todo o rebanho, o pastor é aquele que pode *individualizar suas ovelhas*”. (SAFATLE, 2016, p.58, *grifos nossos*)

Funde-se, portanto, *representações adjacentes* ao “religioso”, próprias da prática mercantil neoliberal, de indivíduos dentro de uma lógica empresarial, “empreendendo para o futuro nos céus e promessa de prosperidade em vida”. É preciso sublinhar que, essa fusão de *cadeias adjacentes* ao *núcleo duro* que abordávamos há pouco, não é menos importante na efetividade dos vínculos identitários. É possível inclusive dizer que a promessa de prosperidade material é o que amarra efetivamente o laço neopentecostal com os sujeitos, e que o próprio *núcleo rígido* está em segundo plano na constituição do vínculo, daí o termo *sobredeterminação*.

A questão toda que queremos apontar é que, por mais que exista um *núcleo duro* de representações que gera certa “estabilidade” na condução de uma *identidade coletiva*, há também *núcleos adjacentes* que podem *sobredeterminar* o destino da identidade. Freud concentrou-se em nos mostrar um *núcleo duro* em torno de uma crença substancial no monoteísmo e seus ideais, mas há também outros núcleos de relações que *sobredeterminam* historicamente o modo no qual se sustenta o “significante Cristo” e seus profetas. É mirando também as *adjacências* que se produz uma maior efetividade, alcance e compreensão da *equivalência identitária*.

O mesmo *significante Cristo* é sustentado tanto por fascistas religiosos com suas sanhas punitivistas de armas em riste, reivindicando absurdos em nome da moral e fé, como também por grupos, por exemplo, de direitos humanos. Isto quer dizer que pouco importa – do ponto de vista prático e político identitário – o *significante Cristo*, mas sim *a cadeia que o entorna*, isto é, a identidade, o ator social em questão (*lugar de enunciação*), o que se quer e o que se faz em “nome de Cristo”, *as adjacências*, os contornos das equivalências e as *tipificações do gozo*. Por exemplo, ocorre a montagem de um modo de *gozo perverso* que se sustenta na *eliminação* desse “outro” que não “pertence a minha horda”, desse “outro” que *não* me identifico, desse “outro” que é um *resto* a ser *eliminado*. Ou um gozo que se sustenta na relação diferencial em que o “outro” recebe o estatuto da *diferença* em forma de *adversário, alteridade, disputa, oposição*, sem o traço do gozo perverso da *eliminação*<sup>12</sup>. Trata-se, em última instância, do estatuto político que os significantes assumem em embates discursivos e conflitos que variam de acordo com a significação estabelecida por cada ator social, movimento político, identidade coletiva: “os significantes justamente por não ter uma identidade consigo mesmos estariam em franca disputa” (STARNINO; PEREZ, 2021, p. 97).

<sup>12</sup> Abordamos com mais precisão as relações diferenciais entre *hegemonia, homogenia e exclusão sistemática* no interior das ações políticas no artigo “A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política” (PEREZ, 2013).

## 5 O LÍDER NO INTERIOR DA LÓGICA DE EQUIVALÊNCIA<sup>13</sup>

Normalmente, é incumbido a um líder propagar e efundir com maestria a narrativa significante que convence e gera o laço identitário. O líder se inscreve no interior das *relações de equivalência* de tal modo, como nos mostra Laclau (2014), que em muitos casos *o próprio líder dá o significado à cadeia equivalencial e às demandas de modo totalizante*.

Freud nos diz algo nesse sentido. Apesar da abordagem freudiana, como nos diz Laclau (2010), ser predominantemente “psicogenética”, no fim de *Moisés e o Monoteísmo*, o fundador da Psicanálise nos dá sinais de como se organizaria, de um ponto de vista estrutural, uma identificação com o líder no interior de uma coletividade. Tal identificação se constituiria de dois modos:

No *primeiro modo*, teríamos a identificação com os “traços da personalidade do líder”, isto é, os significantes relacionados à figura do líder, seu tom de voz, comportamento geral, postura e conduta para com os identificados do grupo, etc. No *segundo modo*, teríamos a identificação com os *ideais* que o líder propagaria para o contingente de sujeitos. É importante frisar que, neste trecho da obra, Freud enfatiza e credita mais importância aos *ideais propagados* pelo líder (no caso referindo-se a Moisés) para estabelecer a identificação, que propriamente uma identificação presa à figura do líder<sup>14</sup>. As relações de identificação – seja por traços marcantes do líder, como semblante, postura, etc., seja pelos ideais por ele propagados – formam, sem fronteira muito nítida, o que Laclau chama de *cadeia de equivalência*. Tal cadeia é sustentada pelo contingente de sujeitos que compõem o laço coletivo numa operação de identificação.

O líder nomeado se estabelece no interior da própria equivalência, bastando sustentá-lo, em muitos casos, para que todo o conjunto de representações do grupo venham à tona, como

---

<sup>13</sup> Sobre uma espécie de “análise da representatividade”, no interior das identidades coletivas, vale ver a discussão estabelecida por Ernesto Laclau em *A razão Populista* (Capítulo VI – ‘Populismo, representação e democracia’). Inclusive, Laclau irá analisar algumas das conceitualizações de Claude Lefort, Rawls, Habermas e outros, traçando as aproximações de sua leitura em alguns pontos precisos desses autores e distanciando-se em outros pontos.

<sup>14</sup> Freud nos diz: “temos de lembrar, também, que não estamos interessados tanto na essência dos grandes homens quanto na questão dos meios pelos quais eles influenciam seus semelhantes. [...]. Permitam-nos, portanto, tomar como certo que um grande homem influencia seus semelhantes por duas maneiras: *por sua personalidade e pela ideia* que ele apresenta. Essa ideia pode acentuar alguma antiga imagem de desejo das massas, ou apontar um novo objetivo de desejo para elas, ou lançar de algum outro modo seu encantamento sobre as mesmas. *Ocasionalmente* - e esse é indubitavelmente o caso mais primário -, a personalidade funciona por si só e a ideia desempenha papel bastante trivial” (FREUD, 2006<sup>a</sup> [1939], p.72, grifos nossos).

efeito *retroativo da nomeação*: desperta-se toda a fantasmagoria no anúncio do premente nome.

Lacan nos diz:

Assim, proponho a alguns dos que estão aqui e que, como creio saber, tem uma propensão a voltar ao que Freud enunciou sobre o líder como elemento chave da identificação, em ‘Psicologia de massas análise do eu’, que verifiquem como tudo isso se torna mais claro na perspectiva que desenho. Com efeito, ela mostra a solução que possibilita que o sujeito, identificando-se estritamente com o *a*, transforme-se no que ele verdadeiramente é, ou seja, um sujeito enquanto ele mesmo barrado. O que vimos naquela época, e que deve ser considerado, portanto, sempre capaz de se reproduzir, e, se assim posso dizer, *a passagem de toda uma massa para a função de um olhar unívoco. Só o que pode explicar isso é a percepção das possibilidades oferecidas ao significante privilegiado*, nesse registro, de ser o mais sumário, de ficar reduzido ao que Freud designa como sendo, pura e simplesmente, a marca, a função como que única, do 1” (LACAN, 2008, p. 308, *grifos nossos*).

O líder, como pontuou Lacan, “funciona na dimensão de um olhar unívoco”, como um espectro itinerante rigidamente designado no interior do próprio processo identificatório do grupo. O líder é o espectro que ronda o infatigável continente das demandas. Evocá-lo, em certa medida, faz com que o continente demandante se aflore numa mesma direção.

Desprender-se de um líder mostrou-se sim eficaz, mas para os adversários do ‘grupo’, para a dissolução do grupo e de seu “empreendimento”, como nos lembra Freud em *Moisés e o Monoteísmo*. Isso se relaciona com a conhecida afirmação atribuída a Alexandre Magno, bastante incorporada na contemporaneidade pelos ditos “formadores de liderança”: “eu não temeria um grupo de leões conduzido por uma ovelha, mas eu sempre temeria um rebanho de ovelhas conduzido por um leão”. A própria morte de Alexandre evidencia isso com precisão. Dissipou-se em pequenos grupos todo o volumoso império alexandrino após seu falecimento. O grande líder macedônio, que operava como significante privilegiado de liderança, nem passando o “anel de sinete” diretamente as mãos de Pérdicas (o líder de sua cavalaria pessoal) obteve êxito em manter a integração do grandioso império na figura de um suposto sucessor. Ora, Alexandre não é Pérdicas.

Nessa direção, Freud nos diz: “se um povo ou uma tribo se dispõe a um grande empreendimento, é de se *esperar* que um de seus membros assume o lugar de líder ou seja escolhido para esse posto” (FREUD, 2006a[1939], p. 12). Quer dizer, o líder aparece no interior – ou melhor, “é de se esperar que apareça” – das equivalências do coletivo. A pergunta sobre se haveria ou não possibilidade de “grandes empreendimentos coletivos”, daqui em diante na história, terem efetividade e força transformadora em seus desígnios dispendendo do líder, parece o tipo de pergunta secundária que aparentemente quer garantir alguma previsibilidade *a priori* ou imposição de caráter essencialista na constituição da identidade

coletiva e de suas demandas. O que se sabe até então, a rigor, é que a função do líder, mesmo que local e contingente, é comumente demandada e atribuída.

Não é possível também prever, no interior dos grandes movimentos coletivos, se as instâncias de lideranças e micro lideranças locais necessárias a um “grande empreendimento” (mesmo em movimentos ditos mais ‘horizontalizados’) cairão em profundo desuso; se lhes serão negados absolutamente o cumprimento, a função e o papel, mesmo que *momentâneos*, de direção e liderança. Laclau nos afirma que “uma identidade não *precede*, mas é resultado de um processo de representação”. Representação essa constituída pelo processo signifiante: “o signifiante vazio é questão *sine qua non* para tal emergência” (LACLAU, 2013, pp. 236-237).

E nesse processo de opacidade, que opera no vazio de cada signifiante, *é de se esperar*, como nos diz Freud, que algo assim como o signifiante de um líder apareça, seja operando como ‘liderança local’ (o chefe, o diretor, o pastor, o líder do bairro, o puxador do ato, etc) nas micro instâncias dos grandes grupos, seja como ‘liderança principal’ do grupo ou coletivo como um todo (o líder popular e carismático, por exemplo). Diferentemente ocorre com a função que exerce o *signifiante Cristo*, que é um caso de identificação simbólica predominantemente religiosa, no qual o laço signifiante, apesar de não encontrar a correspondência existencial que há muito se perdeu na cruz, encontra nos ideais o símbolo vivo do laço secular que perdura. Os líderes populares religiosos, como o Cristo ou Buda, por exemplo, podem tornar-se, no nível signifiante, *milenarios*, insígnias transeculares, operando enquanto símbolo e insígnia massiva através dos infundáveis deslocamentos.

Tais ‘nomes’ no interior da religiosidade são muito mais uma insígnia de representação e direção simbólica retroativamente evocados que propriamente um líder em termos convencionais, por mais que comumente um cristão afirme, por exemplo, que ‘Cristo conduz sua vida’, ou mesmo quando um muçulmano que diz ‘morrer pelo profeta’. Daí, resulta o fato dos líderes pastorais (padres, pastores, bispos e afins) afirmarem em discurso que falam enquanto líderes *em nome de Cristo* ou *em nome do pai*. Na própria representação pastoral de liderança cristã, exercida a caráter provisório nos diversos contextos, está incluída a *significação* da insígnia ‘Cristo’ ou ‘Deus’. A *marca* ‘Cristo’, a ideia e núcleo que o entorna, é impressa à revelia da tipificação da liderança local e contextual.

Nesse sentido, o signifiante ‘Cristo’ não tem enquanto significado relevância como signifiante e insígnia, digamos, pela determinância e concretude local e carnal, como poderia ocorrer com um político popular: a presença corporal, a voz marcante, gestuário, etc., comumente são elementos determinantes ao grande político. Na verdade, trata-se precisamente de resgate identitário simbólico. Em certos rituais, temos, inclusive, a visada

de uma incorporação simbólica ‘do próprio corpo e sangue de Cristo’, o que revelaria “um processo de incorporação identitária”, como dissemos, no ato de devorar “a carne e beber o sangue do pai para que ele permaneça em nós e nos identifiquemos como irmãos”.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas seções anteriores, procuramos estabelecer uma reflexão em torno do fundamental conceito de identificação no interior da Psicanálise, tencionando nossa discussão para as identificações religiosas. Demos ênfase às identificações religiosas cristãs e procuramos abordar, de modo bastante introdutório, os processos identificatórios que fazem parte do fenômeno intitulado neopentecostalismo, em sua face brasileira. Além disso, circunscrevemos a função determinante do que denominamos “líder/gestor” nesse processo.

Em resumo, sem evidentemente encerrar a questão, podemos estabelecer três conjecturas a que chegamos. (a) Em primeiro lugar, a sustentação secular de certos significantes privilegiados, no interior da equivalência dos processos identificatórios cristãos, no cristianismo de maneira geral, atende milenarmente a um conjunto de demandas inscritas na polaridade desejo/desamparo (*Wunsch/Hilflosigkeit*): o mais eficiente lenitivo para o desamparo humano, conforme sustenta Freud (2006[1927]). (b) Essas representações *nodais*, moldam-se com *derivadas* no nível rígido de significação, mesclando em sua abrangência novas *adjacências* no entorno da histórica significação. Nesse sentido, fizemos a distinção entre núcleos *nodais* da significação e núcleos *adjacentes*. (c) Tratando-se do fenômeno neopentecostal brasileiro, sem qualquer intenção, repetimos, de encerrar a questão, podemos demarcar que há uma profunda fusão de *representações adjacentes* ao dito “religioso”, próprio da prática mercantil neoliberal, de indivíduos dentro de uma lógica empresarial, “empreendendo para o futuro nos céus e promessa de prosperidade em vida”. Inclusive, devemos sublinhar que uma tal promessa de prosperidade material é o que amarra, com mais efetividade, o laço identificatório neopentecostal, sendo esse o traço fundamental que *sobredetermina* o processo identificatório.

## REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubens. *O enigma da Religião*. São Paulo: Papiros, 2007.
- ALVES, Rubens. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1927].
- FREUD, Sigmund. *Um estudo autobiográfico*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (1976[1925/26]).
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 2001[1900].
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas – Totem e tabu e outros trabalhos*. V. 13. Rio de Janeiro: Imago, 2006b [1913/14].
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas – Psicologia das massas e outros textos*. V. 15. São Paulo: Cia das Letras, 2011 [1921].
- FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996 [1905].
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. V. 23. Rio de Janeiro: Imago, 2006a. [1939]
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 5 – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. *O seminário, Livro 16 – De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. *Le séminaire XIX: L'identification*. <http://staferla.free.fr/> (1961-1962).
- LACLAU, Ernesto. *A razão Populista*. São Paulo: Três Estrelas. 2013.
- LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.B. *Vocabulário da Psicanálise*. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PEREZ D. O.; STARNINO, A. A. G. (Org.). *Por que nos identificamos?* Curitiba: CRV, 2018.
- SAFATLE, V. (Org.) *O circuito dos afetos: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2016.
- STARNINO, A. Sobre Identidade e identificação em Psicanálise: um estudo a partir do Seminário IX de Jacques Lacan. Curitiba/UFPR: *Revista Dois Pontos*, 2016.
- STARNINO, A. *Entre o couro e a carne: Jacques Lacan e questão da identidade e identificação*. Dissertação – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- STARNINO, A. Freud, Lacan e Laclau: o entroncamento ardiloso entre discurso, pulsão e gozo. *Voluntas*, v.11, n.1, p. 432-453, 2020.
- STARNINO, A. PEREZ, D. O. O estatuto político do significante vazio: identidade coletiva, psicanálise e política. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 58, p. 84-104, jan./abr. 2021. DOI: <https://doi.org/10.7213/1980-5934.33.058.DS05>.

Recebido em: 12/05/2021

Aprovado em: 19/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

## LES SIGNES DU PÂRTIR

une anthropologie clinique négro-africaine des marges entre croyances et psychanalyse

## OS SIGNOS DO SOFRIMENTO

uma antropologia clínica negro-africana das margens entre crenças e psicanálise

## THE SIGNES OF THE SUFFERING

a negro-african clinical anthropology of the sidelines between beliefs and psychoanalysis

David-Le-Duc Tiaha<sup>1</sup>

([davidleduc.tiaha.dom@gmail.com](mailto:davidleduc.tiaha.dom@gmail.com))

**Résumé :** Les ramifications souterraines d'une culture se manifestent lorsque ses sujets en crise, en souffrance, laissent surgir d'eux l'étrange, ce que M. de Certeau appelle les figures de l'Autre, que cette culture veut exorciser au milieu d'elle. Dans leur parcours thérapeutique, où la souffrance a pris pour eux la forme de l'inquiétude, de l'angoisse et de l'indétermination aiguës, les malades en Afrique tiennent à la fonction symbolique du soin caractérisée par la transversalité dialectique de la maladie et de la guérison durant leur itinéraire thérapeutique entre médecine occidentale-scientifique et technicienne, thérapies traditionnelles africaines et rites religieux. *La crise du Muntu* est une critique philosophique du sujet africain ou afro-descendant confronté aux errances dans sa quête authentique du sens et de l'être soi-même face à la violence symbolique de l'intrusion coloniale de l'Occident en Afrique. Comment guérir de l'Autre pour être soi-même ? La crise de possession est ce type d'expérience pathologique du conflit des interprétations révélateur des métamorphoses de l'univers mental et culturel en cours dans les sociétés africaines. La démarche philosophique de l'interprétation des signes du pâtre dans le contexte d'une anthropologie clinique des marges ouvre la voie pour une poétique dans l'institution de la psychothérapie comme déplacement de la position du *Muntu* en tant que sujet dans sa relation à l'Autre à travers un questionnement réciproque entre thérapies traditionnelles, exorcisme et psychanalyse autour du maillage de l'imaginaire, du symbolique et du réel où la religion, la magie, la sorcellerie et la science médicale sont en rivalité dans le parcours thérapeutique du malade qui, doublement souffrant de maladie et de domination symbolique, est en quête de guérison et d'émancipation.

**Mots-clés :** Récit. Position subjective. Herméneutique. Psychanalyse. Subjectivité corporelle.

**Resumo:** As ramificações subterrâneas de uma cultura se manifestam quando seus sujeitos em crise, em sofrimento, deixam transparecer neles o estranho, algo que M. de Certeau chama de as figuras do Outro, que esta cultura busca exorcizar no interior dela mesma. Em seu percurso terapêutico, onde o sofrimento assume para eles a forma da preocupação, da angústia e da indeterminação aguda, as doenças na África carregam junto à função simbólica caracterizada pela transversalidade dialética da doença e da cura ao

<sup>1</sup> Chercheur et Membre du conseil scientifique du Centre de recherche de philosophie Fonds Ricoeur rattaché au CRAL-EHESS de Paris, professeur certifié de sciences physiques à l'Académie de Créteil dans la région parisienne.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7561-4459>.

longo do seu itinerário terapêutico entre medicina ocidental-científica e técnica, terapias tradicionais africanas e ritos religiosos. *A crise do Muntu* é uma crítica filosófica do sujeito africano ou afrodescendente confrontado às errâncias em sua busca autêntica do sentido e do ser si-mesmo face à violência simbólica da intrusão colonial do ocidente na África. Como se curar do Outro para ser si-mesmo? A crise de possessão é esse tipo de experiência patológica do conflito das interpretações que revela as metamorfoses do universo mental e cultural em curso atualmente nas sociedades africanas. A démarche filosófica da interpretação dos signos do padecimento no contexto de uma antropologia clínica das margens abre a via para uma poética nas instituições de psicoterapia como deslocamento da posição do *Muntu* enquanto sujeito em sua relação com o Outro através de um questionamento recíproco entre terapias tradicionais, exorcismo e psicanálise a da malha que entrelaça imaginário, simbólico e real, onde a religião, a magia, a bruxaria e a ciência médica então em rivalidade na trajetória terapêutica do doente que, duplamente sofrendo, de doença e de dominação simbólica, está na busca pela cura e pela emancipação.

**Palavras-chave:** Narrativa. Posição subjetiva. Hermenêutica. Psicanálise. Subjetividade corporal.

**Abstract:** The subterranean ramifications of a culture are manifested when its subjects in crisis, in suffering, let out of them the strange, what M. de Certeau calls the figures of the Other, that this culture wants to exorcise in the midst of it. In their therapeutic journey, where suffering has taken the form of acute anxiety, anguish and indeterminacy for them, patients in Africa hold to the symbolic function of care characterized by the dialectical transversality of the disease and healing during their therapeutic route between Western medicine-scientific and technical, traditional African therapies and religious rites. *The Muntu Crisis* is a philosophical critique of the African or Afro-descendant subject confronted with wonderings in its authentic quest for meaning and being oneself in the face of the symbolic violence of the West's colonial intrusion into Africa. How do you heal others in order to be yourself? The possession crisis is that type of pathological experience of conflicting interpretations revealing the metamorphoses of the mental and cultural universe underway in African societies. The philosophical approach to the interpretation of the signs of the undergo in the context of a clinical anthropology of the margins opens the way for a poetics in the institution of psychotherapy as a displacement of the position of the *Muntu* as a subject in his relation to the Other through a reciprocal questioning between traditional therapies, exorcism and psychoanalysis around the mesh of the imaginary, the symbolic and the real where religion, magic, witchcraft and medical science are in competition in the therapeutic course of the patient who, doubly suffering from disease and symbolic domination, is in search of healing and emancipation.

**Keywords:** Story. Subjective position. Hermeneutics. Psychoanalysis. Body subjectivity.

\*\*\*\*\*

L'interprétation de l'expérience de la maladie exige des lectures croisées à travers des approches fragmentaires. Elle est envisagée par le médecin comme une pathologie qu'il déchiffre à travers des manifestations symptomatiques liées aux propriétés physiques, chimiques et biologiques du corps vivant. Il porte son attention sur ses anomalies et les dysfonctionnements de ses organes. À ce corps souffrant sont appliqués mesures des paramètres physico-chimiques de son fonctionnement systémique normal, mécanisation et prédictibilité : « la médecine occidentale se construit autour des représentations erronées qui découlent d'un idéal de rationalité inadéquat à l'essence de la maladie » (MARIN, 2015, p. 120). Cette médecine défait l'homme de son corps et de ses liens symboliques. Ainsi ne désorganise-t-

elle pas son rapport existentiel à la vie soutenue par la confiance ? Le malade dans la totalité existentielle de sa vie subjective est oublié. On oublie ainsi que la maladie déstabilise non seulement l'intégrité corporelle physique du malade, mais aussi son équilibre psychique.

Le sociologue l'inscrit dans un réseau social qui ne tient pas compte du sentiment de dépossession de soi éprouvé dans l'intime. L'anthropologue interprète la maladie avec des grilles herméneutiques puisées dans des schémas collectifs de la représentation de la maladie sans rendre compte de l'effort de signification que le sujet malade essaie de dégager du non-sens de la maladie. Quand la maladie est pensée en philosophie, le philosophe focalise son attention sur l'objectivité de la science du vivant. Le conflit de la raison et de la foi a conduit le théologien, tout comme l'anthropologue, à ne plus interroger les sciences du vivant en laissant la dialectique de la maladie et de la guérison au soin de la médecine, là où elle pouvait apporter un éclairage sur la fonction symbolique et l'éthique du soin qui témoignent des rapports existentiels du patient – angoisse et confiance – à la vie au moment où il est violemment confronté à sa propre désobjectivation (dépersonnalisation) opérée par la maladie. La maladie est étroitement liée à la question du sujet au sens anthropologique dans la mesure où elle exerce sur lui un impact violent désobjectivant sur le plan physique et psychique. L'impact désobjectivant de l'événement de la maladie ne met-elle pas en ce sens en échec le processus de symbolisation avec lequel tout sujet parvient à sa propre subjectivité comme habitant d'une culture donnée ?

Dans leur parcours thérapeutique, où la souffrance a pris pour eux la forme de l'inquiétude, de l'angoisse et de l'indétermination aiguës, les malades en Afrique tiennent à la fonction symbolique du soin caractérisée par la transversalité de la dialectique de la maladie et de la guérison entre médecine rationaliste occidentale, thérapies traditionnelles africaines et rites religieux. *La crise du Muntu* est une critique philosophique du sujet confronté aux errements dans sa quête authentique du sens et de l'être soi-même face à la violence symbolique de l'intrusion de l'Occident en Afrique (EBOUSSI BOULAGA, 1977). Elle a trouvé de manière insidieuse, silencieuse et invisible son expression la plus manifeste et puissante dans les itinéraires thérapeutiques entre rationalité médicale de l'Occident, thérapies traditionnelles de l'Afrique et exorcisme chrétien au cours desquels le *Muntu* est confronté à des pàtir d'annihilation autour des réalités de croyance comme la sorcellerie, la magie et la religion qui mettent en jeu l'articulation de l'imaginaire, du réel et du symbolique<sup>2</sup> dans l'interprétation philosophique et clinique de la possession, la transe, la divination, ou du rêve.

<sup>2</sup> « L'insignifiant, c'est aussi la confusion de l'imaginaire avec le réel : il condamne aux illusions inefficaces de l'idéologie » du paranormal (EBOUSSI BOULAGA, 1977, p. 22).

C'est pourquoi la représentation du mal, de la maladie et de la souffrance comme problème de la théodicée biblique n'est pas dissociée de la problématique de la sorcellerie en contexte colonial et post-colonial. Celle-ci a été rapidement assimilée à la démonologie et à la possession par les Églises – catholique, protestante, évangélique et indépendantes - et prise en charge par l'exorcisme et les prières de délivrance. C'est ainsi que la question de la sorcellerie liée à la question de la représentation du mal, de la maladie et de la souffrance dans les cités africaines s'est retrouvée à la croisée des institutions thérapeutiques : les thérapies traditionnelles chez les *nganga*, la psychiatrie à l'Hôpital et l'exorcisme chrétien dans les Églises. Cette confrontation autour de la question de la possession diabolique, ayant pris quant à elle des expressions eschatologiques (CERTEAU, 2005), est un lieu spécifique pour comprendre les métamorphoses de l'univers mental en cours dans les sociétés africaines.

La démarche de l'interprétation des signes du pâtre dans le contexte d'une anthropologie clinique des marges s'organise en quatre étapes. D'abord, la recherche d'une complémentarité des arts de soigner, promue autour des travaux d'E. de Rosny (1991, 2005) et de M. P. Hebga (1998), est porteuse d'une théodicée implicite plus soucieuse de justifier la réalité de croyance et sa vérité métaphysique que d'explicitier son intelligence thérapeutique au service de la relation psychothérapeutique (KENMOGNE, 2016). Ensuite, une critique sociale des ambiguïtés de la coalition des rationalités et des croyances contre le Mal de J. Tonda (2002) dénonce l'idéologie de la domination à l'œuvre dans la rivalité des diverses pratiques thérapeutiques entre agents de soin et patients. Ceux-ci négociant leur guérison moyennant une reconfiguration de leurs identités personnelles par conversion et obéissance aux autorités des institutions de soin dont leur efficacité viendrait justifier la vérité de leur système de représentation du monde. Aussi, les critiques herméneutique et psychanalytique de l'épistémologie des maladies paranormales décrivent les modalités de confusion ou de coïncidence entre l'imaginaire, le réel et le symbolique qu'elle véhicule dans son interprétation des récits de maladies paranormales dissociée de la psychopathologie du marginal (EVRARD, 2014; DEVEREUX, 1953) pour ensuite en proposer des critères épistémologique et psychanalytique de leur distinction grâce à la théorie des genres littéraires à l'œuvre dans les autobiographies d'affliction : le récit et la métaphore. Enfin, cette clarification herméneutique et psychanalytique ouvre la voie pour une poétique dans l'institution de la psychothérapie comme déplacement de la position du *Muntu* comme sujet dans un questionnement réciproque entre thérapies traditionnelles, exorcisme et psychanalyse.

## 1 LA COMPLEMENTARITE DES ARTS DE SOIGNER ET LA THEODICEE IMPLICITE DE L'EPISTEMOLOGIE DES MALADIES DITES PARANORMALES

*Le premier point de vue est à la fois anthropologique, religieux et métaphysique.* Il est développé chez E. de Rosny (1991), M. P. Hebga (1998) et, leur disciple, E. Kenmogne (2016). Il correspond à la période où la culture africaine est revalorisée par la mission évangélicatrice autour du thème théologique de l'inculturation. Il s'agit pour la théologie africaine de penser de manière à réconcilier les grandes questions de la théologie occidentale et la pensée religieuse africaine. C'est ce qui explique chez cet anthropologue l'absence de conflit entre ces trois institutions de soin. L'anthropologie de la guérison selon cette perspective analyse le dispositif de soin et les recours thérapeutiques de chaque institution de soin sans les mettre en rivalité, en soulignant leur complémentarisme non simultanée (NUG, 2011). Elle développe une théorie *interculturelle* de la guérison proche de l'orientation de G. Devereux (1970, 1972). La complémentarité non simultanée entre les différentes institutions de soin explique aussi les itinéraires thérapeutiques. La théorie de la guérison promue par Eric de Rosny n'est pas psychanalytique, mais elle semble ouverte à l'interculturalité même si elle n'est pas exempte du conflit des interprétations qui trouve sa source dans l'histoire catholique de sa compréhension de la possession, de la transe et de l'extase.

L'état des lieux de cette problématique dans les cités africaines peut être éclairé par analogie avec la méthodologie généalogique et analytique des espaces de sens de Michel Foucault implicite à la démarche de M. de Certeau dans *La possession de Loudun*. Le phénomène de possession devient un objet social et historique où sont distinguées trois approches différentes en confrontation : la pratique de l'exorcisme par le discernement des prêtres/pasteurs avec sa théodicée (le pastoral), le diagnostic du regard médical des médecins sur la possession diabolique avec ses diagnostics tâtonnants sur le possible et la maladie d'esprit (le médical), et le travail des juges devant appliquer un jugement au prétendu sorcier avec la difficulté d'établir des preuves de faits (le judiciaire). Cette confrontation entre le pastoral, le médical et le judiciaire autour de la question de la possession diabolique, ayant prise quant à elle des expressions eschatologiques, est un lieu spécifique pour comprendre les métamorphoses de l'univers mental d'une société (CERTEAU, 2005). Une investigation sur l'art pluriel de soigner en Afrique permet d'explorer ces métamorphoses mentales en cours dans les cités africaines.

Une telle méthodologie pluridisciplinaire d'exploration de la question – le pastoral, le médical et le judiciaire sous-tend de nouvelle initiative de recherche actuelle en Afrique

(ROSNY, 2005). Le thème *Punir le sorcier et guérir ses victimes* ne serait-il pas l'intention silencieuse du travail du Groupe de recherche sur la sorcellerie de Douala constitué de médecins, d'anthropologues, d'économistes, de juristes, de tradipraticiens ? Ce non-dit est renforcé par un fort préjugé de la croyance en la sorcellerie pour laquelle la foi chrétienne et la raison sont mobilisées ici pour contrecarrer les effets dévastateurs de sa réalité dans toutes les sphères de la vie humaine correspondant à toutes les disciplines des sciences humaines et sociales mises au service de son élucidation scientifique et même métaphysique. Puisqu'elle est un « système » ayant une fonction sociale.

La croyance en la sorcellerie serait le corollaire *irréfutable* de sa réalité ontologique (ROSNY, 2005, pp. 25-32 ; 359-360). Ce préjugé tient la sorcellerie pour un *fait total* : comment reconnaître le sorcier ? Mais il bute sur la difficulté à fournir des critères traditionnels et « scientifiques » (à partir des sciences humaines et sociales) pour attester un fait de sorcellerie et identifier le sorcier. La croyance en question est déplacée par les christianismes africains et les protagonistes de cette épistémologie du paranormal sur le terrain de la science et de la métaphysique. La justification métaphysique et apologétique de la foi chrétienne ne serait-elle pas la préoccupation centrale de la pratique de l'exorcisme et de la délivrance ? Ne fonctionne-t-elle pas avec une stratégie de désobjectivation des corps possédés contre l'esprit de l'évangile qui a toujours mis la personne humaine avec son histoire individuelle au cœur du ministère thérapeutique de Jésus ? Le corps subjectif du possédé ne cesse-t-il pas d'être le centre d'orientation libre de soi pour n'être qu'un objet vidé de sa présence à soi et soumis à l'aliénation des puissances de l'imagination ? Ce choix philosophique est d'ailleurs assumé par l'apologie du paranormal (KENMOGNE, 2016)<sup>3</sup>.

Cette épistémologie du paranormale désarticule le mal subjectif, la dimension culturelle et sociale de la maladie ainsi que le mal objectif livré pour l'essentiel au protocole du diagnostic médical au profit d'une explication *a priori* métaphysique des maladies dites paranormales. Celles-ci seraient caractérisées par des troubles fonctionnels dont les symptômes ne rentrent dans aucune étiologie déjà connue, mais elles se manifestent avec des facteurs d'ordre psychique, culturel et biographique. Ces maladies sont dites paranormales parce qu'elles ne peuvent pas être interprétées par les canons rationnels de l'art médical du diagnostic.

A la suite de M. P. Hebga, pour E. Kenmogne, l'idée de maladies paranormales a trait à

---

<sup>3</sup> « Mais ces réflexions sont épistémologiques, elles ne préoccupent guère immédiatement les personnes souffrantes ; elles ne résolvent pas le problème du sujet qui se présentent au médecin, au prêtre, au psychiatre ou au psychothérapeute dans le but de recouvrer une santé qu'il estime altérée ou perdue depuis un tel vécu » (p. 29).

tout ce qui touche à la sorcellerie et à la magie. Celles-ci constituent ensemble tout le domaine de l'occultisme où la relation de cause à effet des maladies paranormales reste rationnellement inexplicable. L'épistémologie de la santé promue par les représentants de cette École africaine de philosophie veut élargir le champ de l'expérimentable à ce pâtre du « paranormal » au-delà du vérifiable médical. L'expérience de ce « pâtre quelconque » (WIEZSÄKER, 2011), selon l'expression de V. von Weizsäcker, est portée au langage par la plainte du souffrant où sont conjointes autobiographie et traduction verbale des symptômes qui traduisent l'imaginaire culturel de la maladie.

Ces récits des péripéties du pâtre sont non seulement des récits dans le récit, mais essentiellement des récits de rêve. Ils sont considérés comme des « faits vécus » en première personne ouvrant l'esprit à une autre réalité ayant sa propre rationalité. La crédibilité du rapport au réel de ces récits vient de ce que ceux-ci raconteraient des histoires qui renvoient à des événements moins imaginaires que réels : « Le récit en soi, s'il n'était qu'hallucinatoire, serait pathologique. Si l'on suppose qu'il est de contenu réel, la chose devient préoccupante » (KENMOGNE, 2016, p. 29). Partant de l'affirmation d'une « autre réalité » à travers ces récits de rêve, Kenmogne plaide pour que l'idée de santé, de maladie et de guérison articule la rationalité biomédicale avec leurs représentations mentales, sociales et culturelles car la réalité dont il est question dans les récits de rêve s'inscrit dans l'univers culturel de la vision religieuse et cosmogonique du monde.

La relativité de la distinction du normal et du pathologique, de la santé et de la maladie chez G. Canguilhem, puisqu'être en santé ne veut pas dire absence de maladie, permet à Kenmogne de justifier sa théorie relativiste de la santé qui serait alors exclusivement, culturellement et subjectivement déterminée par le pâtre du patient. En raison de cette relativité, l'auteur en vient donc à justifier l'impertinence de l'opposition du normal et du pathologique selon la rationalité médicale occidentale d'une part et, d'autre part, celle de l'opposition du réel et de l'imaginaire selon les maladies paranormales qui ne rentrent pas dans cette rationalité du vérifiable. Le diagnostic des maladies paranormales (KENMOGNE, 2016)<sup>4</sup>, dont la sorcellerie serait la cause efficiente, appartiendrait à une certaine « herméneutique du dévoilement » en vue d'une esquisse d'action thérapeutique propre à une science de l'esprit (NKULU KABAMBA, 2014). Cette *Contribution à l'épistémologie de la santé* s'articule dans une

---

<sup>4</sup> « La “maladie paranormale” peut se définir comme une pathologie subjectivement perçue et clairement déclarée par le patient, aux effets plus ou moins objectivement observables par un tiers, notamment le médecin des hôpitaux, justement parce que l'étiologie de cette pathologie réelle ne tombe pas docilement sous la science médicale conventionnelle » (KENMOGNE, 2016, p. 39).

pratique thérapeutique qui est foncièrement une théodicée au sens d'une explication métaphysique et religieuse de l'origine du mal, de la maladie et de la souffrance (ROSNY, 2005 ; HEBGA, 1979)<sup>5</sup>. Cette théodicée<sup>6</sup> explicite sa réalité ontologique en traitant les *effets* psychosomatiques des maladies paranormales comme des « faits objectivables » selon la méthode sociologique d'E. Durkheim, dans *Les règles de la méthode sociologique*, dans la mesure où quels qu'ils soient renvoient nécessairement à l'esprit humain.

Le recours aux thérapies nocturnes ou à la « prière à Dieu qui soigne par l'*esprit* en dehors de tout recours aux médicaments » participe à cette théodicée (KENMOGNE, 2011, souligné par l'auteur). Celle-ci se prolonge dans une anthropologie africaine en rupture avec le dualisme métaphysique occidentale de la matière et de l'esprit pour faire place à un *triadisme* de l'homme constitué du corps, du souffle et de l'ombre. Le recours à un pluralisme thérapeutique n'est pas le fait de l'incrédulité, de l'incertitude et de la peur, mais il relève du goût de la vie dans les limites de la raison technique et de la ruse de l'intelligence calculatrice de la vie déterminée par l'*instinct* au sens de H. Bergson dans *L'Évolution créatrice* (KENMOGNE, 2011, pp. 389-390 ; BERGSON, 1957).

Kenmogne fait le pari d'une connaissance effective de la sorcellerie comme objet de la philosophie puisqu'elle est un « phénomène réel » naturel et non surnaturel suivant l'idée hégélienne selon laquelle « tout ce qui est réel est rationnel ». Le questionnement philosophique sur la sorcellerie ne saurait faire l'économie de la question suivante de l'auteur : « est-ce un fait, un phénomène ou un simple discours fondé sur des représentations plus ou moins déterminées par notre imagination » (KENMOGNE, 2016, p. 79). Cependant l'opposition de l'imaginaire et du réel est aussitôt rompue par l'identification des *effets* psychosomatiques des maladies paranormales et les *faits* au sens sociologique dans la mesure où les croyances sont prises pour des *faits réels* parce qu'elles organisent et gouvernent l'univers mental et la vie culturelle, religieuse et sociale des personnes qui y sont impliquées par leur appartenance à une communauté. A la suite de M. P. Hebga, Kenmogne précise que dans cette démarche épistémologique, il n'y a pas de confusion entre réflexion philosophique ou théologique, révélation religieuse, initiation ésotérique, observation participante ; les genres littéraires sont parfaitement distingués dans leurs rapports avec le réel (KENMOGNE, 2016, p. 85).

<sup>5</sup> « Dire qu'elle [la sorcellerie] n'existe, écrit E. de Rosny, c'est nier tout simplement et avec une certaine naïveté l'existence de la perversité dans ce monde » (p. 28) ; « La sorcellerie est l'ensemble des activités mauvaises du sorcier. Elle s'inscrit dans la sphère du mal » (HEBGA, 1979, p. 16) ; « Par-delà les discours sur la sorcellerie, il y a une réalité ontologique dont la découverte incombe à l'invention épistémologique » (KENMOGNE, 2005, p. 46).

<sup>6</sup> Cette théodicée est une caractéristique spécifique de l'ethnophilosophie décrite avec rigueur par Eboussi Boulaga (1977, p. 29).

L'épistémologie du paranormal de Kenmogne suit ici un *pragmatisme de méthode* pluridisciplinaire qui conjoint de manière programmatique tant bien que mal anthropologie structurale, science du vivant et métaphysique. A un premier niveau, elle prend à son compte l'efficacité des pratiques magiques et sorcellaires impliquées dans la croyance en la magie et en la sorcellerie où le sujet est entièrement déterminé de manière structurale par l'efficience du système de croyances et de représentations du monde. Elle intègre à un deuxième niveau la critique des interprétations scientifiques des phénomènes paranormaux qui tend à leur démystification pour en tester la validité. A un troisième niveau, la science s'intègre après sa critique dans une démarche métaphysique positive comme chez H. Bergson (KENMOGNE, 2016, p. 93). Elle est d'abord phénoménologie du rapport au réel où l'expérience est la seule source de connaissance. Ensuite, elle se confronte au niveau épistémologique à d'autres savoirs pour élucider l'*intuition* où science et métaphysique se croisent sans qu'elle ne soit limitée par le réel comme articulation de l'espace et du temps comme chez Kant. La frontière entre intuition sensible et intuition intellectuelle est rompue. En ce sens, l'hallucination peut être aussi considérée comme une intuition pour laquelle l'imagination et la perception du réel perdent leur distinction comme dans « Fantômes de vivants » de Bergson (KENMOGNE, 2016, pp. 139-142).

*Punir ou guérir ?* Il arrive aussi parfois que les débats s'épuisent sur la sémantique même de la sorcellerie et de sa traduction dans les langues locales. Les travaux s'appuient sur les discours actuels et sur l'imaginaire de la sorcellerie pour développer leur prise de position. L'analyse n'est-elle pas biaisée par ce choix méthodologique porté par des fantasmagories ? Une herméneutique des contes traditionnels sur la sorcellerie (puisque c'est aussi un savoir) et une enquête ethnographique sur la pratique de la sorcellerie ne permettrait-elle pas de dégager les problématiques anthropologiques et thérapeutiques au cœur de cette question de la sorcellerie qui a été d'entrée de jeu piégée par un préjugé moderne et post-colonial sus évoqué sur les croyances africaines et sa culture en général.

Les approches théologique et pastorale de la sorcellerie ne prennent pas en compte les dispositifs traditionnels judiciaire et thérapeutique pour faire face à la question. La loi traite des affaires de sorcellerie dans le Code pénal camerounais. Dans le cas du Cameroun par exemple, elle est prise dans une aporie : d'une part, le délit de sorcellerie est reconnu par le législateur, le juge doit recevoir l'accusation des plaignants ; d'autre part, elle ne parvient pas à définir les actes répréhensibles. C'est ainsi que le Groupe de recherche sur la sorcellerie (GRS) propose une réforme pour pallier cette déficience du Code pénal en donnant aux juges des critères plus précis et en faisant intervenir des tradipraticiens pouvant interpréter les signes du

monde invisible ainsi que des anthropologues possédant un savoir traditionnel. C'est une préoccupation post-coloniale dépourvue d'une connaissance réelle des traditions africaines sur la question. Car le mode de juger des affaires de sorcellerie dans le contexte traditionnel, chez les Bamilékés par exemple, ne repose sur aucune procédure d'instruction portant sur des délits et ne renvoie pas à un code pénal classant les fautes, parce que punir n'est pas sa visée, mais réinsérer et réconcilier les individus – accusé et plaignant - dans l'ordre social. Juger c'est guérir et non punir. Autrement dit, le judiciaire a une vocation thérapeutique.

Le préjugé de la domination du pouvoir religieux travaille implicitement la comparaison hiérarchisant des itinéraires thérapeutiques. La comparaison des itinéraires thérapeutiques à travers des récits de maladie semble justifier une hiérarchisation des recours qui privilégierait la thérapie religieuse (LADO e FOSSO, 2011). Est-il vraiment pertinent de les hiérarchiser ? Il semble impertinent dans la mesure où la quête de guérison des patients ne s'élabore pas par un choix rationnel et conscient des thérapies qui seraient appropriées les unes par rapport aux autres par anticipation. Car ils ne savent pas par avance quelle thérapie serait la plus efficace. Les récits thérapeutiques ne se racontent qu'après coup sans tenir compte des facteurs irrationnels du choix du cheminement thérapeutique lié à la souffrance elle-même – qui est sans raison - et du lien de causalité inexplicable entre type de thérapie et guérison effective. Car dans leurs itinéraires thérapeutiques, ces sujets continuent à fréquenter le prêtre, le pasteur, le médecin et le *nganga*. A quoi obéissent ces récits des itinéraires thérapeutiques ? N'obéissent-ils pas à l'échange du miracle ou du don de guérison et de la conversion, de la soumission et de l'obéissance des corps souffrants à des autorités religieuses ?

## 2 UNE CRITIQUE SOCIALE DES AMBIGUÏTES DE LA COALITION DES RATIONALITES ET DES CROYANCES AUTOUR DE L'ART DE SOIGNER

*Le second point de vue est sociologique.* L'idéologie de suprématie du pouvoir chrétien dans le champ thérapeutique ne serait-elle pas commandée par ce que Joseph Tonda appelle la « théodicée du souverain moderne » qui est une description des structures mentales qui gouvernent les significations imaginaires des puissances (médicale, religieuse et politique). Cette théodicée est « une rationalisation destinée à expliquer l'inflation du Mal, du malheur et des souffrances en Afrique en exemptant le Dieu de la mission civilisatrice (TONDA, 2002, p. 227). Tonda part de la thèse, inspirée de C. Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*, selon laquelle toute société possède une capacité de s'instituer en créant des

significations imaginaires à partir desquelles se conçoit la possibilité de distinguer le rationnel et l'irrationnel, le naturel et le surnaturel, le réel et l'irréel, le corps et l'esprit, l'intérieur et l'extérieur d'une société.

La formation sociale impliquée par cette capacité auto-instituante est confrontée à des déficits historiquement produits, s'invente et s'institue à partir des « magmas » composés par des combinaisons, des associations, des fusions des significations imaginaires hybrides instituées. Elles reposent sur l'opposition radicale instituée entre le Dieu de la religion du Christ et le sorcier comme représentant ultime du mal dont il faut se guérir. Cet auteur parle de théodicée parce que précisément la nature de la puissance à laquelle les sujets s'abandonnent et obéissent pour guérir et les discours de la maladie et de la souffrance reposent sur cette opposition radicale où viennent se jouer les questions de *rivalité*, de *légitimité* et d'*identité* des thérapies traditionnelles, médicales et religieuses.

L'interrogation de la puissance à l'œuvre dans ce procès de la guérison divine est l'objet de la sociologie de la guérison envisagée sous l'angle des pouvoirs et de la domination, c'est-à-dire de la rivalité. Cet échange entre obéir et guérir passe par des ruptures dans les pratiques médicales et traditionnelles, des ruptures dans les relations familiales et l'éloignement du monde, des ruptures dans les conceptions du monde en s'affiliant au groupe organisateur de la thérapie : « Les définitions du divin sont donc nécessairement celles du sain, du pur, du propre, du civilisé, du légal, du normal en opposition proclamée à celles du sauvage, de l'impur, du pathologique, du malpropre, de l'illégal, de l'anormal. Elles sont de ce fait enjeux du pouvoir et de domination à l'intérieur du champ des spécialistes de la guérison » (TONDA, 2002, p. 21). C'est la pratique du discernement exercée par le prêtre, le pasteur ou toute personne ayant le charisme de guérison divine qui disqualifie la guérison non divine des féticheurs et des *nganga* diabolisés avec les sorciers.

A cette disqualification chrétienne des thérapies traditionnelles s'ajoute le problème de l'identité même des thérapies traditionnelles, médicales et chrétiennes. Cette identité est soutenue et produite par l'opposition radicale structurant les discours normatifs et ethnocentristes de la théodicée du souverain moderne. Selon la sociologie de la guérison divine de J. Tonda, cette rivalité entre thérapies transformée en problème d'identité participe à la disqualification des pouvoirs autochtones inscrits dans la même matrice culturelle que la sorcellerie ainsi que les cultes de possession qui sert à justifier la croyance au Dieu civilisateur des missions d'évangélisation. En deçà de cette opposition radicale de façade entre les thérapies traditionnelles et les thérapies chrétiennes dite divines, il y a une profonde ambiguïté des secondes par rapport aux premières.

Car l'hétérogénéité des dispositifs, des pratiques et les résultats des actions de la guérison divine comme les identités chrétiennes qu'elle produit ne semble guère différente de celle des dispositifs, des pratiques et des identités des thérapies traditionnelles qui sont exclues par celle-là. Elles partagent des similitudes que J. Tonda situe autour de deux éléments. Le christianisme et le système des *nganga* se rapprochent sur le fait de l'exclusion de la sorcellerie. La démarche missionnaire d'E. de Rosny conforte cette similitude entre thérapies traditionnelles et les thérapies divines. Le deuxième élément, qui prête à confusion et conforte l'hypothèse de J. Tonda, vient du sens magique du charisme qu'il reprend chez Max Weber. Celui-ci est commun aux thérapies traditionnelles et aux thérapies divines. C'est pourquoi cet auteur estime que leur opposition radicale n'est qu'un jeu « des rapports de force et de sens qui président, d'une part, aux définitions, inventions, constructions sociales, politiques et culturelles du mal, de la maladie, du sauvage, du traditionnel, du « païen » ou sorcier, et, d'autre part, à celles du bien, du sain, du civilisé, du converti, de l'« évolué », du moderne et du divin » (TONDA, 2002, pp. 24-5).

Ces rapports participent à ce que J. Tonda appelle la « modernité pathologique » (TONDA, 2002, p. 28) de l'Afrique où la figure du Christ thérapeute et la figure du *nganga* affrontent cette modernité nocturne de la sorcellerie et ses articulations avec l'imaginaire, le symbolique, le biologique et le politique. Avec l'habile distinction de *witchcraft* et *sorcery* en anglais empruntée à Evans-Pritchard, et en français sorcellerie et fétichisme, dans les significations imaginaires sociales les aptitudes, les facultés et les capacités des hommes à réaliser l'inhabituel, l'écart différentiel qui définit l'extraordinaire, l'exceptionnel, le hors-norme, l'anormal, le pathologique, le fait rare, ou tout simplement ce fait extraordinaire qui constitue la vie, dépendent du principe de la sorcellerie qui n'est ni bon ni mauvais (TONDA, 2002, p. 43).

Cette rivalité des pouvoirs et du sens entre christianisme et thérapies traditionnelles constitue le ressort des discours idéologiques de part et d'autre qui expliquent les « structures de causalité » de la maladie, du mal, de la souffrance et de l'infortune. On peut dès lors saisir la thèse de J. Tonda formulée en ces propres termes : « Dans la mesure où tous ces discours ont en commun de sortir le Dieu chrétien ou le Souverain moderne des structures de causalité du malheur en Afrique, nous suggérons de les considérer comme participant d'une théodicée. Aussi, à l'opposé de cette théodicée, défendons-nous la thèse selon laquelle le Dieu civilisateur et le Génie sorcier, en tant que significations imaginaires sociales, et donc marquées par l'ambivalence, ne se définissent pas dans un rapport d'extériorité irréductible en Afrique. Selon nous, c'est une seule et même puissance que symbolisent Dieu, le Génie sorcier et la

coalition des forces qui le soutiennent dans la « modernité africaine », c'est-à-dire le système capitaliste et chrétien » (TONDA, 2002, p. 39).

Les itinéraires thérapeutiques de la guérison divine, les thérapies traditionnelles et la biomédecine remettent en question les rivalités corporatistes instituées depuis la colonisation, même si les institutions traditionnelles de soin connaissent une marginalisation idéologique et institutionnelle de la part des deux autres. Mais aujourd'hui la question de la légitimité de ces différents champs thérapeutiques est croisée par les itinéraires thérapeutiques des patients, même si la biomédecine au cours de son histoire demeure un processus monopolisation parfois idéologique de la construction du sens de la maladie au détriment de celle des guérisseurs et de la religion (FASSIN, 1992, p. 210). Mais en réalité, le pluralisme éclaté des champs thérapeutiques est marqué par des frontières très poreuses où chaque champ, chaque théorie, chaque pratique s'ouvre à d'autres à la fois de manière positive et négative dans un processus ininterrompu de négociation des identités lié à la précarité de chaque champ thérapeutique (TONDA, 2002, p. 103). Il est possible de travailler sur les homologues entre les institutions de soin et mettre en exergue une homologie possible de structures entre elles afin de lever l'équivoque de la rivalité, de la légitimité et de l'identité des thérapies que révèle la revue de littérature sur la question. Peut-on encore aujourd'hui en Afrique laisser ces jeux du normal, du paranormale et du pathologique se faire dans cette rivalité de pouvoir et de sens entre le christianisme et système traditionnel des *nganga* ?

### 3 CRITIQUES HERMENEUTIQUE ET PSYCHANALYTIQUE DE L'EPISTEMOLOGIE DES MALADIES PARANORMALES. ARTICULATION DE L'IMAGINATION, DU REEL ET DU SYMBOLIQUE

Il convient de préciser que les récits des maladies paranormales sont des récits d'une expérience d'un pâtre quelconque portée au langage par la plainte du souffrant où sont conjointes autobiographie et traduction verbale des symptômes traduisant l'imaginaire culturel africain de la maladie. En général, ces récits de souffrance sont des *récits de rêve* et des *récits dans le récit* du pâtre. La théodicée implicite de la philosophie des maladies paranormales ne distingue pas l'imaginaire et l'histoire qui s'entremêlent dans l'autobiographie de la souffrance puisque les *effets psychosomatiques* de la souffrance des patients sont pris pour des *faits* sociologiques fortement impliqués dans les *réalités sociales* gouvernant l'univers mental, culturel et religieux des souffrants.

Dans son pragmatisme de méthode, l'épistémologie des maladies paranormales revendique un certain *structuralisme* pour lequel le contenu du récit n'est pas différencié du réel. Ce structuralisme que partagent l'épistémologie du paranormal et l'ethnophilosophie est caractérisé par F. Eboussi Boulaga autour de deux points suivants : 1/« La culture est la transmission d'une structure mentale qui explique, c'est-à-dire déploie des formes concrètes qu'elle contient déjà : c'est elle-même qui se répète sous les figures variées des mœurs, des institutions, des arts. La langue illustre bien ce fait, elle qui est comme le fondement de la culture : elle est l'expression par excellence de l'ethnie » (EBOUSSI BOULAGA, 1977). Par conséquent, le sujet n'existe pas, il n'a pas d'histoire subjective, il est impensable hors de l'ethnie. Le sujet comme catégorie philosophique et l'individu comme catégorie ethnologique ne sont pas à confondre.

2/ L'insignifiant est la confusion de l'imaginaire avec le réel, il livre aux illusions de l'idéologie du paranormal. Une herméneutique des images et des figures explique cette confusion de l'imaginaire, du réel et du symbolique dans l'ethnophilosophie. Elle est aussi valable pour l'épistémologie du paranormal. Dans ces philosophies, est réel ce qui préserve en soi l'origine selon trois modalités : d'abord, sous forme d'ordre identifiant, ensuite, sous forme de hiérarchie ou de généalogie et, enfin, sous forme de destination. La différence est accessoire dans tout ce qui s'enchaîne dans l'harmonie de la tradition par la force vitale.

Le symbole est image, indice et loi. Il est d'abord *image* de ce qu'il désigne ou représente. Il est ensuite l'*indice* dans la mesure où ce qu'il désigne ou représente l'habite ou l'affecte de quelque manière. Il est enfin *loi* qui n'est jamais arbitraire en ce sens que ce qu'il désigne ou représente se fait selon un ordre de règles de substitution et de représentation dans la connexion ou la coïncidence des opposés dans une symphonie de l'imaginaire, du réel et du symbolique dans le monde de la vie. C'est pour cette raison que la métaphore et la métonymie ne sont plus des figures de styles dans le discours, mais l'expression des procédés et des procédures du savoir-être. Ainsi la métonymie exprime l'effet par la cause, une chose dans son ordre peut en représenter une autre. Les rituels des sacrifices et des cadeaux s'entendent dans le procès métonymique de la magie. Les choses se substituent mutuellement dans la métaphore où les procès et les structures sont identiques. Dans un tel système dans sa tentative de coïncider avec le réel, il ne cesse de se dédoubler et à se substituer en le réduisant au symbolique. C'est ainsi que fonctionne le système divinatoire. La consultation du devin est suscitée par l'incertitude provoquée par un événement qui transforme l'ensemble des configurations dans lesquelles émergent les possibilités de l'individu par lesquels le monde entre dans le rapport de *soi à soi* de l'homme, c'est-à-dire son *ipséité*. L'échec de l'identification de l'imaginaire

à l'origine, celle qui précède la parole, le désir et le travail, dans l'art divinatoire indique ce que Eboussi appelle le « sort symbolique » de l'individu représenté dans l'appareil divinatoire par la mort.

Ce totalitarisme engendre son antithèse : l'extérieur démoniaque : « La divination n'est pas seulement une fausse médiation qui se contente d'un va-et-vient imaginaire, d'un terme à l'autre de l'opposition apparence/être [...] Mais l'individualité comme telle se met en rupture de participation. Dans le langage de la pensée mythico-symbolique, on dira que l'individu qui tranche est sujet à la "possession". Il peut être l'habitable de puissances bonnes ou mauvaises, et c'est en quoi que réside l'anomalie » (EBOUSSI BOULAGA, 1977, pp. 64-5). Ce qui est redouté dans cette réalité de croyance, c'est l'individualité du sujet et celle des autres, puisqu'elles sont niées en raison de la culture comme structure mentale, surtout lorsqu'il n'existe pas avec eux des liens de nature, mais seulement par des liens de culture sous forme de parole donnée ou d'alliance : par exemple on attribuera des faits de sorcellerie principalement à ses parents par alliance.

On peut y reconnaître ce qu'on pourrait appeler ici une idéologie structuraliste que quatre remarques sur l'analyse structurales des récits de rêve permettent de mettre en évidence dans la mesure où elle met en réduction l'intentionnalité du pâtre et de l'agir avec sa visée ontologique. Cette visée n'a rien à voir avec la justification de l'existence ou de la non-existence d'une *réalité de croyance* avec l'effectivité de son monde, mais elle est l'expression d'une quête existentielle de sens et de guérison face à la violence symbolique de la maladie, du mal et de leur pâtre.

1/ L'autonomie du récit implique à la fois la clôture du récit sur lui-même et l'abolition complète de la dimension référentielle du langage. Cette immanence du sens abolit par conséquent la fonction *mémétique* du récit et la visée référentielle du langage. Le *code* prime sur le *message* (BARTHES, 1966). 2/ Les récits de rêve et de souffrance sont traités comme un système de signes structuré par une logique de relations contradictoires au service d'une *explication* métaphysique du monde invisible et du divin et non de leur *interprétation* au service de la thérapie du patient comme en psychanalyse et dans les thérapies traditionnelles africaines (LÉVI-STRAUSS, 1960, 1967). 3/ Lorsque l'analyse structurale est appliquée aux récits, on constate que l'exégèse porte davantage sur le jeu de correspondances de la logique des relations contradictoires que sur l'intrigue du récit. 4/ L'analyse structurale ne laisse place à aucune transposition métaphorique pour l'interprétation du récit de rêve et de souffrance avec son imaginaire. L'analyse structuraliste du récit suit uniquement la signification dans un « jeu de miroirs », un « jeu du sens », un « miroitement du sens », mettant entre parenthèses les

potentialités dramatiques et existentielles de l'intrigue. C'est ainsi qu'il y a une dissolution des valeurs référentielles – telles que le désir, le corps – dans le jeu des correspondances au profit d'une parole et des représentations ayant le statut de réalité.

Le *récit de rêve* ou le *récit dans le récit* de la souffrance raconte une histoire close sur elle-même et dans laquelle la différenciation de la représentation, de l'imaginaire et du réel devient impertinente, puisque rêver, vivre et fantasmer sont les différentes expressions de la même réalité humaine et sociale, celle-ci étant commandée par l'efficacité magique des systèmes de croyance. Il n'y a pas plus de différence entre l'imaginaire et le réel. N'y aurait-il pas dans ce type de récit, des « marqueurs » de sa référence extérieure à la vie quotidienne – qui ouvrent le récit à autre chose que ce qu'il veut dire qui serait une tentative manquée d'une réappropriation du sens par rapport au non-sens du mal, de la maladie et de la souffrance ? Ne faut-il pas précisément faire un travail d'épistémologie des genres littéraires des expressions de la souffrance qui manifestent leurs différents rapports avec le réel ?

Il s'agit de montrer comment fonctionnent la métaphore dans le récit. Le procès métaphorique dans un récit est une étape intermédiaire entre l'analyse structurale et l'herméneutique existentielle. Les mots ont leur sens propre commun fixé dans une communauté parlante par les normes d'usage de la langue d'une part et, d'autre part, inscrit dans un code lexical. La rhétorique a affaire aux sens figurés d'un mot qui dévient de l'usage ordinaire. Le fait qu'il y a plus d'*idées* que de *mots* suscite le besoin d'une extension du sens ordinaires des mots disponibles dans une langue au-delà de leur usage habituel. En revanche, la métaphore n'a pas pour fonction comme celle de la rhétorique de combler le déficit sémantique des mots par rapport à la réalité ou d'orne le discours. Elle ne saurait être réduite à sa fonction émotionnelle. La critique herméneutique de l'épistémologie des maladies paranormales est guidée par la théorie du récit et la théorie de la métaphore de Ricœur.

La métaphore ne consiste pas en une *simple illustration des idées par des images* selon le jeu de ressemblance. Il s'agit d'une véritable *création instantanée de signification*, une *innovation sémantique* qui met en tension deux interprétations d'un énoncé métaphorique, l'une littérale et l'autre allégorique. Cette création de sens est produite par la découverte simultanée d'une ressemblance et d'une discordance inédites entre ces deux interprétations. Plus qu'une simple valeur affective, la métaphore *fait voir* le nouveau *sens* de la *réalité* : « Le sens est ce qu'un énoncé dit, la référence est *ce sur quoi* il le dit ». Si la fonction du langage est d'articuler notre expérience du monde, de donner forme à cette expérience, cela veut dire qu'il est ouvert sur le monde qu'il exprime et transmet sans être clos sur lui-même comme la langue. Le procès métaphorique s'inscrivant dans cette vocation du langage à dire exprime notre

expérience du monde rompt avec l'analyse structurale du récit qui occulte la dialectique du sens et de la référence. La métaphore en mettant en tension deux interprétations – l'une littérale et l'autre figurative – d'un énoncé, elle opère un premier mouvement qui suspend la visée référentielle du sens ordinaire afin de faire apparaître dans un second mouvement une nouvelle référence attachée à la nouvelle signification de la réalité (RICŒUR, 1975).

La fonction narrative dans le récit de rêve ou le récit dans le récit du pâtre est articulée au procès métaphorique (RICŒUR, 1983). L'autobiographie des patients se construit avec la fonction narrative tout en faisant recours la fonction du procès métaphorique de symbolisation dans leur quête existentielle de sens et de guérison face à la violence symbolique du mal, de la maladie et de la souffrance. Elle va de l'une à l'autre et réciproquement : dans les discours de sorcellerie, le récit n'invite-t-il pas à se faire interpréter métaphoriquement que littéralement ? Quels indices induisent-ils à interpréter un récit comme une parabole de la souffrance, c'est-à-dire comme une histoire inventée – sans doute en lien avec le quotidien - pour transmettre un message. Le récit de rêve ou le récit dans le récit de la souffrance tiennent ensemble les figures métaphoriques et les intrigues narratives de la vie quotidienne de la souffrance. Il devient en ce sens une fiction capable de re-décrire la vie. Cette considération se joue à deux niveaux de l'interprétation du récit de rêve ou du récit dans le récit de la souffrance. Elle se joue d'abord au premier niveau « de la théorie des "genres" qui règle la forme narrative » et, ensuite au second niveau, « de la théorie des "tropes" qui règle le transfert de la signification de l'histoire prise comme un tout à la sphère existentielle à laquelle elle est "appliquée" ».

L'économie de l'expérience du langage permet de mettre à l'épreuve les discours sur la sorcellerie où les *effets psychosomatiques* ne visent pas à justifier une *réalité de croyance* convoquée dans la quête existentielle de sens et de guérison. Il est important de souligner ici que c'est avec la psychanalyse qu'il est possible de mettre en exergue les pièges du rapport entre le langage et l'image dans le vécu de la réalité de la maladie. L'imaginaire avec le symbolique et le réel constituent les trois topiques du maillage de la subjectivité chez Lacan. L'imaginaire chez Lacan désigne un *effet d'aliénation* dans l'image qui, précisément, fait obstacle à la créativité de la subjectivité. Cet effet d'aliénation dans l'image est une sclérose de la représentation coupée de la créativité langagière de l'imagination poétique.

Sans retracer ici la genèse de l'aliénation dans l'image à partir de la problématique du stade du miroir de la formation de la réalité psychique par le biais de l'image du corps chez l'enfant (LACAN, 1966, 1978, 2001), il convient de dire que ce processus d'identification par l'image est non seulement nécessaire pour la formation de la réalité psychique, mais aussi source de fantasmes de toute-puissance de type narcissique (LACAN, 1975, p. 152). Le

discours sur la sorcellerie comme expression d'un imaginaire de toute-puissance, d'un désir de totalité sans faille peut être interprété comme un symptôme, tant que le sujet ne se rend pas compte qu'il a vocation de ne jamais coïncider avec l'idéal de totalité trompeur renvoyé par le miroir du monde des images.

Selon cette perspective où l'imagination est réduite à une fonction de reproduction de l'image, on peut dire que le fantasme joue pour l'accomplissement du désir un rôle de substitution par rapport à son *objet perdu* dont l'image n'est pas toujours rattachée au langage. On se retrouve là devant une contradiction non résolue de la psychanalyse post-freudienne de Lacan où les déterminants cruciaux de l'inconscient – tels que les « représentants » de pulsions, c'est-à-dire les représentations inconscientes et les affects – relèvent de la linguistique et demeurent coupés de l'énergétique (LACAN, 1953, 1966). La situation analytique comme situation de parole autorise une reformulation linguistique de la psychanalyse. L'analysant n'est capable de parler de soi qu'en adressant la parole à une autre. Dans le contexte de la *talking cure*, il s'agit ainsi de passer, selon la remarque de Ricœur renchérissant la thèse de Lacan d'un « récit inintelligible à un récit intelligible ». Le symptôme n'est plus de l'ordre d'un fantasme, mais de l'ordre langagier, car il s'intègre dans la structure narrative d'une expérience personnelle impliquant les rapports du langage et de l'expérience analytique (RICŒUR, 1978, 2008, p. 109)<sup>7</sup>, à l'aide de « l'historicisation primaire de l'expérience infantile » selon Lacan et des « symbolisations construites dans l'enfance » selon Edelson (1984).

C'est en ce sens que dans les *Études sur l'hystérie* de Freud et Breuer (1956) une sémiotique des symptômes est proposée. Les symboles, en tant que substituts mnésiques, sont le moyen par lequel le traumatisme, dont le souvenir de la scène a été refoulé, continue d'exister sous la forme déformée de *symptômes*. La valeur métaphorique des mots assure souvent le passage du symptôme à son expression linguistique, où parfois un état psychique peut être symbolisé par une expression corporelle. Ainsi ce qui a été enfoui dans le corps par la conversion hystérique est porté au langage grâce à la traduction d'un symptôme hystérique par une métaphore : « Ne dit-on pas [...] quand on se sent désespéré, qu'on a les jambes brisées ? » (RICŒUR, 1978, p. 112). Jusqu'où peut-on considérer la situation analytique comme un univers de langage ?

Dans *L'Interprétation du rêve* (FREUD, 2004), le travail du rêve est une investigation pour rendre intelligible la « pensée du rêve » par des procédés langagiers, c'est-à-dire de *traduire* les pensées latentes du rêve en contenu manifeste. La condensation est une péripétie

<sup>7</sup> L'hypothèse d'une reformulation linguistique de la psychanalyse a conduit Ricœur à dialoguer avec Lacan (France) d'un côté et, de l'autre, avec M. Edelson (USA).

de la représentation qui veut dire métaphoriquement « compression » de pensées de rêve, « abréviation » et « laconisme » résultant de la disjonction de la figure de rêve en ses éléments initiaux, porteurs de noms distincts et capables de descriptions distinctes, durant le cours des chaînes associatives des pensées oniriques. Tandis que le déplacement est un transfert d'intensité psychique visant à déjouer la censure imposée par la résistance, un élément éloigné du foyer d'intérêt et, par conséquent, de la représentation interdite ayant reçu la valeur originelle placée sur elle. Il s'agit d'exprimer l'énergétique du rêve avec un langage figuré, car « le travail de rêve met en jeu des processus sémiotiques qui ont été désymbolisés par la situation de refoulement » (RICŒUR, 1978, p. 116).

Le discours de l'état de veille se déploie ainsi dans un espace logique opposé à l'expression des affects ayant animés le processus du rêve lui-même. Ce qui intéresse Ricœur c'est l'homologie possible entre les ressources de la rhétorique de la parole et avec la découverte de la psychanalyse. Roman Jakobson considère que l'opposition entre la métaphore - le trope par ressemblance, et la métonymie - le trope par contiguïté, traverse toutes les opérations de signification. Cette polarité de la signification est effective dans les processus symboliques inconscients décrits par Freud dans le rêve. Du côté de la contiguïté, le déplacement serait métonymique et la condensation serait synecdochique, et, du côté de la similarité, l'identification et le symbolisme. Lacan va identifier déplacement et métonymie, condensation et métaphore (LACAN, 1966, p. 266).

Peu importe cette divergence entre R. Jakobson et J. Lacan sur les rapports de la rhétorique et de la psychanalyse, le travail de rêve selon Ricœur s'inscrit dans une organisation symbolique au service de l'interprétation de l'existence du sujet au fil de son histoire. Or la situation analytique est une expérience analytique de la *talking cure* dont l'univers le plus approprié n'est pas seulement le discours, mais aussi l'image comme expression du désir. Que l'inconscient soit structuré comme un langage d'après Lacan puisse justifier la reformulation linguistique de la psychanalyse est nécessaire, mais cela n'induit pas à conclure que tous les facteurs signifiants de l'inconscient appartiennent à l'ordre linguistique.

Dès 1965, c'est le reproche commun de Ricœur (1965, p. 386 ; 420) et de Green (2011, pp. 37-8 ; 116) adressé sans concession à Lacan. Il est important de savoir comment le processus primaire extralinguistique se fait langage, comment l'archéologie du désir s'inscrit dans le registre de la parole. La capture de l'*archè* de la pulsion se fait lorsque le processus primaire entre les faits de langage, c'est-à-dire lorsque les « mots » sont pris comme des « choses ». Le symbolisme de l'inconscient n'est pas un phénomène linguistique *stricto sensu*. Car dans *L'Interprétation du rêve* la condensation et le déplacement opèrent au niveau de l'*image*

*onirique* distinct du niveau de l'élaboration du sens. Le rêve est fait de « matériel psychique ». Dans le travail du rêve, la mise en image consiste dans une « présentation visuelle » des pensées de rêve qui fonctionne comme le langage : « le langage fonctionne à un niveau *pictorial* qui le met dans le voisinage de l'image visuelle et *vice versa* » (RICŒUR, 1978, p. 129). L'image comme un travail de rêve est un processus de transformation des pensées latentes du rêve en contenu manifeste. Ce processus du rêve est, selon Ricœur, similaire au schématisme kantien de l'imagination qui consiste à procurer une image au concept.

Les mécanismes de rêve jouent dialectiquement entre le niveau infra-linguistique rattaché au fantasme ou à l'image en deçà du niveau où l'éducation installe le régime distinctif de la langue et le niveau supra-linguistique où les récits sont structurés par les grandes unités discours que sont les proverbes, les dictons, le folklore et les mythes. Ainsi la subjectivité de chaque individu dans une culture est prise entre inconscient et conscient subit d'une part l'*archè* des pulsions dans une symbolisation d'ordre fantasmatique et, d'autre part, manifeste ses procédés dans la rhétorique avec ses métaphores, les métonymies, ses synecdoques, ses euphémismes, ses allusions, ses anti-phrases, ses litotes. Ceux-ci sont considérés par Ricœur comme des manifestations de la vie imaginaire que le rêve côtoie. En quel sens peut-on dire que ces manifestations de la vie imaginaire appartiennent au même niveau d'opération psychique que le rêve ? Ricœur reconnaît que ce qu'il appelle « espace de fantaisie » (RICŒUR, 1976, 2008) est davantage caractérisé par sa diversité que par son unité : la diversité de situations – de la veille au sommeil, la diversité des niveaux d'effcience – de l'hallucination à l'œuvre d'art, la diversité des *medias* – du langage aux œuvres publiques en passant par les images sensorielles.

L'unité de cet espace de fantaisie est tenue par l'accomplissement de souhait (*Wunscherfüllung*) comme unité de motivation. Celle-ci est établie par la commune médiation imaginaire analogue aux traits du travail de rêve. Le premier trait est le *caractère de figurabilité*, une mise en image que le rêve partage avec le langage. Le langage travaille aussi à ce niveau figuratif. Le deuxième trait est le *caractère de substituabilité*. L'image possède en ce sens un caractère sémiotique. Elle a l'aptitude du signe à faire fonction de lieutenance, à remplacer autre chose. C'est ainsi que l'interprétation du rêve peut passer de l'image du rêve à un mythe, à un proverbe, à un poème. L'image a la fonction dynamique du procédé du schématisme kantien qui consiste à fournir aux images des concepts. Le troisième trait, où Ricœur rejoint Lacan, est la *polarité de l'imagination* en tension entre l'hallucination (le pur fantasme) et la construction symbolique (le travail créateur de sens) (RICŒUR, 1978, pp. 134-7).

Mais Ricœur ouvre une nouvelle perspective, absente chez Lacan, sur les rapports

de l'image et du langage qui rapproche la psychanalyse de la littérature poétique et de la littérature de fiction et prolonge l'interprétation des dires eschatologiques dans la littérature biblique. Ce n'est pas anodin que ce fut au cours d'une communication à la Journée de la Société Française de Psychopathologie de l'Expression à Lille, les 23 et 24 mai 1981, adressée aux psychologues et aux chercheurs en sciences sociales qui s'intéressent aux aspects « psychiques » ou « mentaux » de la réalité individuelle ou sociale, que Ricœur fait une mise au point sur les impasses épistémologiques d'une certaine articulation du langage, de la réalité et de l'imagination (RICŒUR, 1982).

Lacan n'est pas nommé par Ricœur dans cette critique, mais lorsqu'on sait leur différend, on peut vite imaginer la direction de sa mise en garde. Chez Lacan l'imaginaire est ancré dans l'image spéculaire. Il recèle en lui-même sa propre unité. Le moi idéal en miroir, l'image narcissique n'est pas une représentation symbolique. Elle ne doit rien à une signification. L'imaginaire est séparé du symbolique et, donc, de toute opération de signification. L'image en tant que trace dans ce cas est un résidu de la perception ramené à l'effet que les choses produisent sur nous.

C'est contre cette conception de l'image séparée du langage dans la psychanalyse de Lacan que Ricœur propose une nouvelle phénoménologie herméneutique des rapports de l'image et du langage. Il convient de distinguer l'image au sens psychologique et psychanalytique chez Lacan et l'image qui relève de la créativité langagière. Si l'image mentale est l'évocation libre d'une chose absente qui présuppose un support physique ou psychique, elle se joue alors dans le registre de la croyance et de l'absence pour lesquelles il y a souvent le risque de confusion entre l'imaginaire et le réel. C'est plus précisément la situation dans les cas où l'image est autant la *reproduction* d'une chose absente, mais *réelle* à l'instar d'un portrait et d'une image-copie mentale ou physique, que la production d'un irréel, comme dans les modèles scientifiques, les fictions littéraires, les représentations religieuses. La confusion possible entre l'imaginaire et le réel est rattachée à deux ensembles de conceptions de l'imagination ayant chacun sa forme extrême. D'un côté, la tradition de Montaigne, Pascal et Spinoza selon laquelle l'image fait de l'imagination une fonction de capture dans l'illusion pouvant aller jusqu'à l'hallucination. De l'autre, la tradition de Husserl et Sartre en fait le modèle de toute *epochè*, de toute suspension ou distanciation par rapport au réel pouvant aller jusqu'au libre jeu de la distance critique.

Si la fonction du symbole chez Ricœur est de configurer l'espace de la signification, le symbole chez Lacan est détaché de tout enjeu de signification. Sa fonction est même, dit-il, « de ne rien signifier » (LACAN, 1981, p. 214). Une confrontation serrée entre Lacan et

Ricœur autour de ces trois topiques – le symbolique, le réel et l'imaginaire – est utile à la description des obstacles possibles de la représentation par rapport à l'interprétation des récits de la sorcellerie qui porte sur une *réalité* de croyance. Car l'imagination chez Ricœur a fondamentalement à voir avec le pouvoir créateur (poético-métaphorique) du langage, tandis que l'imaginaire chez Lacan désigne un effet d'aliénation dans l'image qui, précisément, fait obstacle à la créativité de la vie subjective.

Il y a une souplesse, un dynamisme de l'imagination dans sa manière d'investir le champ des représentations par le langage, là où l'imaginaire de Lacan est du côté d'une fixité, d'une sclérose des images. Si l'imagination peut être assimilée, du moins en partie, à un processus de révélation et de production du sens, l'imaginaire rétrécit l'espace du sens en poussant le sujet à s'enfermer dans le miroir de ses identifications. La théorie des trois topiques de Lacan révèle les pièges de la représentation dans la mesure où elle enferme doublement le sujet dans l'insignifiance du symbole et dans l'illusion de ses identifications. Chez Lacan l'imaginaire n'est pas vraiment articulé au langage, mais au champ de l'image qui est en soi distinct de celui du langage. Chez Ricœur, la perspective est autre : la question de l'image elle-même se pose par rapport à la question du langage et de l'interprétation. L'imagination, de ce point de vue, s'articule au symbole, elle est une manière de faire jouer le symbole ou de jouer avec lui, sachant que la notion de symbole n'a pas le même sens selon qu'on la trouve sous la plume de Ricœur ou sous celle de Lacan.

Le fonctionnement langagier de la métaphore vient changer cette ancienne conception psychologique de la fiction considérée comme une image complexe produite par l'association d'images relevant elles-mêmes de traces d'impressions. Avec la métaphore et la fiction, l'imagination n'est plus réduite à être une faculté de reproduction d'image de chose absente, une activité productrice de sens. L'imagination est ainsi déplacée de la sphère perceptive de la représentation à la sphère du langage. Sans exclusivité d'une sphère par rapport à l'autre, on peut dire que la structure implicite de l'imagination est portée par l'image et le langage.

#### **4 POUR UNE POÉTIQUE DANS L'INSTITUTION DE LA PSYCHOTHERAPIE COMME DEPLACEMENT DE LA POSITION DU *MUNTU* COMME SUJET. THERAPIES TRADITIONNELLES, EXORCISME ET PSYCHANALYSE**

La sociologie critique de la guérison est focalisée sur la manière dont les itinéraires thérapeutiques des agents sociaux aux prises avec les logiques de la théodicée religieuse

populaire négocient leurs identités, à travers les contraintes de la foi, de la conversion et de la guérison. Mais le fait de rabattre l'instituant sur l'institué dans une sociologie de la guérison divine réduit les significations imaginaires sociales aux discours idéologiques de la théodicée populaire. En revanche, en ouvrant les structures mentales des significations imaginaires sociales à l'utopie, celle-ci permet réinterroger l'institué à partir de l'instituant dans une perspective critique des possibles qui empêche de l'enfermer dans les revers des discours idéologiques de la théodicée populaire et de la violence symbolique, que F. Eboussi Boulaga appelle le fétichisme du christianisme colonial, impliquées dans les thérapies religieuses.

En tirant les conséquences d'une herméneutique de la démythologisation de la foi en Europe où le savoir scientifique est intégré à la culture à la suite de l'exégète réformé R. Bultmann, F. Eboussi Boulaga propose pour le christianisme africain une *esthétique christique de la guérison* encore actuelle qui joue ce rôle efficace de l'instituant qui se conserve dans l'institué (EBOUSSI BOULAGA, 1981). C'est en ce sens que notre projet prend en compte l'écart entre l'instituant et l'institué dans l'imaginaire social, ouvre des possibilités de renouvellement et de créativité. C'est ce qui permet de ne pas embrigader le *miracle* dans une structure mentale magique et de pouvoir envisager existentielle-ment et psychanalytique-ment les principes thérapeutiques dans un lien intersubjectif et communautaire. Cet écart est absent de la sociologie de la guérison divine de J. Tonda très marquée par une perspective marxienne et weberienne.

Par institution, nous entendons à la suite de Merleau-Ponty, « ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens, formeront une suite pensable ou une histoire – ou encore ces événements qui déposent en moi un sens, non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir » (MERLEAU-PONTY, 2015). Dans sa préface à cet ouvrage, pour Cl. Lefort ce terme prend un double sens : en premier, il est « action qui donne un commencement et état de chose établi, social, politique, juridique » et en second, « l'institution comme fondation, n'est pas considérée comme le produit d'un acte et que l'institution comme établissement contient en même temps que la possibilité de sa perpétuation, sous la forme de la répétition, voire de la pétrification, la possibilité de la réactivation de la force instituante » (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 7), voire de la créativité.

C'est grâce à cette tension à l'intérieur de l'institution que l'imaginaire social, comme structure mentale, tient en rapport critique la figure de l'idéologie par la figure de l'utopie. Car l'utopie est nécessaire dans sa fonction fondamentale de contestation et de projection dans l'ailleurs radical afin de mener à bien une critique radicale de l'idéologie. De même aussi,

pour guérir l'utopie des illusions du rêve où elle risque de sombrer, la fonction saine de l'idéologie consiste à donner à une communauté et à des sujets une identité narrative (RICŒUR, 1986). Cette double fonction de l'imaginaire social est utile pour les différentes institutions de soin.

Or, en Afrique, la connaissance scientifique dans le domaine biomédical ne participe pas à la démythologisation/« démagification » de la guérison divine à l'œuvre dans la foi, elle s'intègre plutôt dans l'imaginaire des puissances propres aux différents itinéraires de recherche de guérison entre thérapies traditionnelles, l'exorcisme et les rituels de délivrance pratiqués par les formes pentecôtistes, charismatiques, évangéliques et afro-indépendantistes du christianisme et la médecine biochimique occidentale forgée par la méthode expérimentale. L'interprétation scientifique du monde dans la culture européenne a conduit à la fois à démythifier la croyance au miracle par psychanalyse avec Freud et à démythologiser la foi par une interprétation existentielle des Écritures dans la tradition réformée avec R. Bultmann. Le fonctionnement langagier de la métaphore renouvelle l'usage de la faculté d'imagination. Ce travail de l'imagination dans la métaphore poétique dans la cure (LEBOVICI, 2002) opère à trois niveaux différents.

Au premier niveau dans la production de sens, l'imagination est liée au travail de *ressemblance* (RICŒUR, 1975). Le travail de l'imagination dans la métaphore est à l'œuvre lorsque la production de sens met en tension l'*incongruité de la prédication nouvelle* avec l'écart de sens au niveau des mots (lexique) comme de la phrase (syntaxe) et la volonté de réduire cette incongruité par l'orientation de l'attention sur l'émergence de la *nouvelle congruence* après la destruction de l'incongruité de l'usage commun devenu sémantiquement impertinente. En quoi consiste le travail la ressemblance ? L'innovation sémantique est une erreur calculée, une déviation de l'usage sémantique par rapport à une règle pour faire sens à partir d'une attribution incongrue d'image à une réalité qui lui est contradictoire. Il y a d'une part une transgression d'usage sémantique qui crée une incongruité du sens littéral et, d'autre part rapprochement contradictoire entre une image et la réalité qui est dite et dont la congruence du sens métaphorique est la visée de l'énoncé. La ressemblance est bien ici ce rapprochement qui manifeste une familiarité générique entre des idées précédemment hétérogènes. L'imagination, un « voir-comme », une saisie intuitive – *l'insigth* – assure un rapprochement sémantique dans l'espace logique, une production de ressemblance qui n'est pas autre chose qu'une assimilation. Aristote désigne cette assimilation en ces termes : « bien métaphoriser, c'est voir – contempler, avoir le coup d'œil pour – le semblable » (*Poétique*, 1459 a 3-8) (RICŒUR, 1975, p. 248). Cette assimilation est régie par la schématisation qui, selon Kant, est un « procédé général

de l'imagination pour procurer à un concept son image » (KANT, 1980, p. 886).

Au deuxième niveau de la production de sens, on ne saurait comprendre comment la production des concepts est accompagnée d'images dans la tension métaphorique si l'image est envisagée comme une image mentale isolée, c'est-à-dire comme la reproduction d'une chose absente. L'image serait ainsi extérieure au processus du rapprochement prédicatif de l'énoncé métaphorique<sup>8</sup>. La tâche de l'imagination dans la métaphore poétique de faire la transition de la schématisation à la présentation iconique. C'est la frontière d'une sémantique de l'imagination productrice et d'une psychologie de l'imagination reproductrice.

L'énigme est résolue si l'*image poétique*<sup>9</sup> se tient sur cette frontière psycho-linguistique. Les images poétiques sont immanentes au procès métaphorique. Ce sont des images liées parce qu'elles sont à la fois suscitées et contrôlées par le langage poétique ; elles coïncident avec le son et les sens métaphoriques engendrés par la scène imaginaire déployée par l'icône verbale (RICŒUR, 1975, pp. 265-266 ; WIMSATT e BEARDSLEY, 1954). Celle-ci est la fusion du sens et du sensible. Ce n'est pas la réalité dont parle la métaphore poétique qui oriente l'attention, mais le matériau (*stuff*) pour exprimer l'immanence de l'expérience affective relayée par la figuration du sens ou l'« iconicité » du sens. Elle est encore mieux la fusion du sens avec le flot d'images évoquées (HESTER, 1967). C'est en ce sens que l'image poétique demeure un « être du langage », selon l'expression de G. Bachelard reprise par Ricœur.

Le poétique et l'esthétique se croisent ici sans se confondre. Le *voir-comme* n'est plus une expérience intuitive, mais un *acte de compréhension*. La fonction poétique de la métaphore n'ajoute rien à la description de la réalité, mais le fonctionnement iconique de l'imagination accroît nos manières de sentir et le pouvoir cognitif, affectifs et pratique de la compréhension du langage poétique. C'est que Bachelard appelle une « ontologie directe », une « ontologie poétique », une phénoménologie de l'imagination poétique (BACHELARD, 2009, p. 2 ; 8). L'image poétique est une image nouvelle issue d'un processus de création de sens ayant une visée ontologique : « la communicabilité d'une image singulière est un fait de grande signification ontologique » que l'on peut décrire en deux traits. D'un côté, elle opère l'articulation « d'une subjectivité pure mais éphémère et d'une réalité qui ne va pas nécessairement jusqu'à sa complète constitution ». De l'autre, la nouveauté de l'image poétique dans son émergence est à l'origine l'être parlant : « Elle devient un être nouveau de notre langage,

<sup>8</sup> Cette énigme est signalée par Paul Henle reprenant à Charles Sanders Peirce la distinction entre signe et icône. Voir Henle (1958).

<sup>9</sup> C'est chez G. Bachelard que Ricœur emprunte l'expression « image poétique » issue de la phénoménologie psychiatrique d'E. Minkowski. Elle est un « soudain relief du psychisme », elle « met en branle toute activité linguistique ». L'image poétique est un « événement du logos » (BACHELARD, 2009, p. 1, 7).

elle nous exprime en nous faisant ce qu'elle exprime, autrement dit elle est à la fois un devenir d'expression et un devenir de notre être. Ici, l'expression crée l'être » (BACHELARD, 2009, p. 7). La métaphore poétique tient ensemble la visée sémantique et la visée ontologique en suivant « le fil du "retentissement" de l'image poétique dans la profondeur de l'existence. L'image poétique devient une "origine psychique". Ce qui était un nouvel être du langage" devient un "accroissement de conscience", mieux une "croissance d'être" » (RICŒUR, 1975, p. 272). La tâche de l'imagination poétique à ce deuxième niveau retient en suspens la réalité dont parle de l'énoncé métaphorique pour dépeindre les idées dans le champ imaginaire et sensoriel avec son efficence de transformation sensible pour le sujet.

Au troisième niveau, l'imagination poétique met en suspens l'image métaphorique afin de mettre en exergue son rapport au réel, puisque le langage poétique a aussi une portée référentielle (RICŒUR, 1975). Le langage poétique porte à la fois sur l'image poétique et la réalité à quoi renvoie l'énoncé métaphorique. Le fonctionnement de la référence dans un énoncé métaphorique est aussi « bizarre » que ce dernier. Le sens littéral de l'énoncé métaphorique renvoie à une référence descriptive de premier ordre dans le langage ordinaire tandis que le sens figuré renvoie quant à lui à une référence de second ordre. Puisque le sens d'une métaphore vive repose sur l'émergence d'une nouvelle congruence sémantique sur les cendres du sens littéral ruiné par son incongruité. L'auto-suppression de la référence littérale est la condition de la projection de nouvelles manières de re-décrire le monde sur les ruines de la référence ordinaire. Comme la fiction, la métaphore poétique avec l'*insight* perce jusqu'au cœur des potentialités de notre être au monde profondément enfouies dans la réalité masquée par nos échanges dans l'actualité de la vie quotidienne.

L'expérience de la maladie et l'énigme de santé, à même la corporéité vécue, constituent ce que Gadamer appelle le « primat méthodologique » pour penser non seulement les perturbations et les tâches d'adaptation auxquelles l'existence est confrontée, mais aussi notre existence charnelle (GADAMER, 1998, p. 84 ; 89). Le rôle de l'herméneutique au sein de la psychiatrie à cheval entre médecine biochimique comme science de la nature et du vivant et la psychothérapie comme science de l'esprit permet de dépasser les clivages entre thérapies traditionnelles, médecine biochimique et l'exorcisme. Puisque toutes ces institutions de soin sont confrontées fondamentalement à un problème herméneutique, celui de l'*interprétation du symptôme et du signe*. Car le problème de la santé se situe à l'entrecroisement des sphères de la nature et de l'esprit que l'on pense aujourd'hui comme étrangères l'une à l'autre.

La maladie est le phénomène le plus à même de mettre en évidence l'impertinence du dualisme de l'esprit et du corps ou même du triadisme du corps, du souffle et de l'ombre.

Elle est l'expression radicale du caractère incarné de l'esprit, et, inversement, du fait que le corps humain est un corps subjectif. Ces philosophies de l'homme divisé ne rendent pas compte de l'unité ontologique du corps propre. Elles reposent sur l'ambiguïté ontologique de la division de l'homme reposant sur la césure entre l'expérience langagière et l'expérience interne de la subjectivité. La constitution du corps propre est aussi marquée par ce que M. Henry appelle « l'équivoque ontologique des signes » qui consiste à prendre le signifiant pour la signifié sans prendre la mesure de leur différence dans une description phénoménologique où sont mises en exergue trois manières d'être du corps *subjectif*, *organique* et *objectif* (HENRY, 1965, p. 186, 2003, 2000).

La première modalité, c'est le corps subjectif. C'est dans la résistance du corps *organique* (la deuxième modalité) que la *vie subjective intime* éprouve l'épaisseur du réel selon la problématique de l'ambivalence du signe avec le risque de confusion entre l'expérience immédiate de soi et l'expression langagière. Cette double donation à soi n'instaure en aucune manière une scission à l'intérieur de la vie propre de la subjectivité ni ne se manifeste directement par aucun signe. C'est ensuite le mouvement immanent de l'expérience subjective qui rend possible la représentation que la conscience se fait d'elle-même sous le double emploi du signe selon une dualité de l'expérience immédiate et de l'expression langagière. Le système formé par le mouvement de la vie originaire du corps subjectif et du corps organique serait un système clos et fermé sur soi s'il n'était pas ouvert à la connaissance représentative du corps objectif (la troisième modalité) dans une unité transcendante de la représentation entendue comme acte de se rendre présent d'une part et, d'autre part, la réalité (le représenté) qui advient à la présence à soi, à l'intérieur d'un tel acte qui est à la fois agir et pâtir (TIAHA, 2018).

L'apport de la philosophie de la *science du vivant* dans une herméneutique médicale serait utile pour une délimitation préalable saine des champs thérapeutiques du *nganga* et du religieux qui présupposent la souffrance comme une donnée existentielle qu'implique toute théodicée. Une herméneutique médicale permet de trouver un espace neutre intermédiaire où la question de la santé et de la maladie est abordée sous un angle épistémologique du normal et du pathologique où se tiennent la science du vivant et les sciences de l'esprit libres de toute rivalité. Elle se veut neutre dans la mesure où elle serait indépendante de la culture et de la religion qui, quant à elles, interprètent la santé et la maladie sous l'angle existentiel de la souffrance et de la théodicée.

Mais cette neutralité s'estompe lorsque la question du normal et du pathologique passe de la science du vivant (JACOB, 1970) à la psychopathologie où les représentations culturelles et religieuses de la santé, de la maladie, du mal et de la souffrance entrent en jeu.

C'est bien ce que l'ethnopsychiatrie de Tobie Nathan met en évidence en montrant l'opposition systémique entre psychopharmacologie d'une part et, d'autre part, la représentation de la maladie dans les thérapies traditionnelles et la psychanalyse (NATHAN e STENGERS, 2004). La psychanalyse permet non seulement de trouver une homologie de structure, mais de rendre compte de ce qui fait guérir. Qu'est-ce qui fait guérir ? Ce n'est pas la question *qui guérit avec quel pouvoir* (ancestral, spirituel et médico-psychologique) ? Mais il s'agit de mettre en relief le principe de thérapie propre à chaque institution de soin : thérapies traditionnelles, soins spirituels, soins médico-psychologiques. Le développement contemporain de l'inter/trans-culturel dans le soin médico-psychologique (psychiatrie, psychanalyse) intègre dans sa démarche clinique et thérapeutique la sensibilité culturelle et la spiritualité (MORO, 2006 ; AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2015).

L'épistémologie des maladies paranormales chez les théoriciens et praticiens de cette Ecole de philosophie africaine est cloisonnée dans un structuralisme méthodologique pour lequel la pathologie n'est qu'un épiphénomène de la sorcellerie comme système de croyance dont le sujet malade n'en est qu'un lieu d'efficience. Cette problématique n'est pas une spécificité africaine comme en témoigne une abondante littérature ethnologique et clinique en Europe (EVRARD, 2014) et en Amérique (DEVEREUX, 1953). L'anthropologie clinique des marges se démarque d'abord de l'exotisme des autres représentations culturelles du soin et de la maladie comme chez Tobie Nathan, ensuite de la psychologie ethnique comme chez les héritiers de G. Devereux et, enfin, d'une description des techniques de soin comme dans une anthropologie médicale. Elle essaie de rendre compte des incidences des fractures sociales, politiques et culturelles, bref, de l'Histoire, sur les subjectivités. A la différence d'une épistémologie des maladies paranormales portée par une théodicée et coupée de la clinique, l'anthropologie clinique des marges promeut une rencontre féconde entre la psychopathologie psychanalytique et le point de vue d'un sujet croyant faisant une expérience subjective exceptionnelle sortant du cadre habituel des perceptions, parfois interprétée comme *illusion* voire *hallucination* : « Les expériences exceptionnelles sont des expériences vécues avec une qualité subjective si particulière et qui s'écartent si distinctement des modèles explicatifs de ceux qui les vivent qu'elles ne sont pas intégrées dans les schémas cognitifs et émotionnels disponibles » (EVRARD, 2014, p. 30).

Un prolongement psychanalytique en dialogue avec les thérapies pourrait davantage éclairer la prise en charge des crises et des souffrances humaines liées à ces affaires de sorcellerie circonscrites à la vie de groupe – famille, entreprise, association, quartier, église. Une approche psychanalytique de la violence dans la vie de groupe apporterait un éclairage

fécond à leur résolution<sup>10</sup>. Ce qui importe ce n'est pas de réécrire des théodicées morales et métaphysiques. Il faut le dire, les approches théologiques et pastorales de la question sont encore à penser parce qu'elles ne se sont pas toujours confrontées au déni de leur impensée magique et métaphysique de la réalité de la sorcellerie. Ces difficultés nécessitent aujourd'hui des enquêtes ethnographiques plus précises qui pourront tenir ensemble une logique des qualités sensibles, une grammaire des gestes et des énoncés de la possession dans les théâtralisations actuelles des cultes et des prières de délivrance d'une part et, d'autre part, l'analyse de la façon dont la politique (raison d'état) et les Églises se servent des croyances de la sorcellerie.

La profusion des propositions religieuses chrétiennes de la guérison en Afrique répond à un développement incessant de la demande de santé articulant le mental, le spirituel et le corps. Cette demande croissante dans le christianisme correspond à une recherche de bien-être devenu une raison d'être, un projet, une finalité de vie. La recomposition contemporaine du religieux en Afrique, comme ailleurs, se déploie par de nouvelles aspirations et attentes spirituelles pour lesquelles le corps est investi comme un médiateur d'émotions, un capteur de sens qui relierait des réalités mystérieuses et, parfois, magiques. Ces demandes de rites de guérison et plus largement d'une prise en compte par les Églises des situations concrètes de souffrance ne refléteraient-elles pas le désir d'un Dieu vécu comme proche, sensible et agissant dans l'existence humaine exposée à la vulnérabilité.

Si ces demandes semblent légitimes, elles ne manquent pas de susciter des malaises et des hésitations dans les Églises qui y répondent soit sans discernement en développant des attentes magiques du miracle par des rites d'exorcisme sauvages, par des phénomènes exceptionnels tels que les phénomènes de transe, de « parler en langue » (la glossolalie) dans le Renouveau charismatique et le pentecôtisme, soit par un scepticisme rationalisant qui réduit la demande à sa seule expression strictement médico-pharmacologique. La hiérarchie du catholicisme et le protestantisme luthéro-réformé ont souvent exprimé une réserve par rapport à la pratique de délivrance. Il est devenu important d'explorer les possibilités d'un rite de guérison ayant, malgré les dérives observées ici et là, une légitimité théologique qui participe à mettre en œuvre un christianisme de délivrance, celui d'un salut pensé de manière prioritairement empirique.

Le sujet possédé par qui ? par quoi ? L'Église n'a-t-elle pas une « position paradoxale » vis-à-vis du Diable : On pourrait dire du point de vue psychiatrique qu'elle le fait « exister » en

<sup>10</sup> Nous renvoyons aux développements post-freudiens de la psychanalyse des groupes et des institutions : DRIEU e PINEL (2016) ; KAËS (2012, 2012)

le nommant et en instaurant un outil pour le combattre, l'exorcisme ou le rite de délivrance. En ce sens, le christianisme participerait indirectement à sa promotion là où la psychanalyse y voit l'identification au symptôme de l'autre et la disposition aux états hypnoïdes (VELASCO, 2017, p. 24-6). La possession, interprétée différemment en théologie pratique et en psychiatrie, soulève la question suivante : la peur du diable implique-t-elle le désir de Dieu ? Le sujet qui se dit possédé n'est-il pas soumis à une *position subjective servile* vouée corps et âme à un maître qu'il cherche et trouve dans la figure du diable ? Le sujet n'est-il pas pris dans l'énigme de son désir du bonheur et de son inquiétude du malheur ? La pratique de l'exorcisme et de la délivrance n'a-t-elle pas une efficacité symbolique qu'il convient de mettre en regard avec celle du psychodrame thérapeutique où l'on raconte son malheur dans une mise en scène ? Le langage désordonné du corps possédé n'exprime-t-il pas à la fois la jouissance d'une illumination divine ou la souffrance d'une mainmise diabolique ? La demande de délivrance ne cache-t-elle pas dans la vie du sujet quelque chose d'*inconscient* à laquelle il ne veut pas renoncer ? L'inconscient relève-t-il du psychique au sens psychanalytique et psychiatrique ou du diabolique au sens religieux ?

La psychanalyse en interrogeant le signifiant « Diable » ouvre un nouveau débat sur la théodicée pour la théologie en ces termes : le "Diable" ne serait-il pas un signifiant repris tout au long de l'histoire cherchant des explications au malheur, à ses revers, à des énigmes, des contrariétés ou au désir le plus profond et inavouable de l'homme ? C'est pourquoi ce signifiant renvoie à une mosaïque de sens dont les pièces ne s'articulent pas si harmonieusement les uns aux autres. C'est en ce sens qu'il est aussi important d'interroger la fonction du diable dans l'imaginaire chrétien : « Car, écrit R. Picon, c'est bien ce monde du diable que les Églises et leurs clercs devront traversées acceptant par-là de se laisser déposséder de leur certitude et de s'exposer au désordre d'un monde brisé » (PICON, 2013, p. 13).

Comment recueillir une parole possible de Dieu dans la traversée du désordre ? La prière dans sa dynamique narrative et créatrice, l'accompagnement repensé dans une démarche herméneutique Bible en main conduit peut-être à découvrir dans les fracas de l'existence, dans ce que Heidegger appelle le « fardeau de l'existence », une maladie physique et/ou mentale, un trouble de comportement, une phobie, une obsession... un Dieu toujours et déjà là impliqué dans les afflictions de la vie, ce Dieu exorciste capable de « guérir les malades et chasser les démons ». La séquence rituelle a finalité thérapeutique animée par le pasteur, le prêtre ou un chrétien thérapeute qualifié invite le fidèle à se laisser saisir par la puissance persuasive d'une parole et d'un geste qui lui signifient qu'il est désormais autre, transformé aux yeux des autres, de Dieu et de lui-même, qu'il a changé de position subjective, celle d'un être chosifié

par la maladie et la possession à celle d'un être qui se reconnaît digne aux yeux de Dieu.

C'est sur ce point qu'il convient de rappeler que cette visée thérapeutique de la parole persuasive du rituel de délivrance, qui fait changer de position au sujet, rejoint analogiquement le principe thérapeutique de la psychanalyse. N'est-il pas possible de trouver une homologie de structure entre la guérison chrétienne et celle de la psychanalyse ? (DREWERMANN, 1991, 1993, 1995). Mais il est important de bien mettre en relief le propre de la thérapie chrétienne dans ce champ pluriel du soin.

Que les textes bibliques soient lus à la lumière du contexte dans lequel ils ont été écrits ne choque plus personne. Mais chaque fois que Jésus guérit, chasse un démon, ramène à la vie une personne considérée comme morte, accomplit un miracle, la foi semble se heurter à la raison – et bien souvent des explications paraissent soit simplistes, soit tirées par les cheveux. Qu'en était-il de la médecine du temps de Jésus ? Quelles étaient ses connaissances médicales ? Que rapporte la littérature de l'époque de guérisons miraculeuses, voire de résurrections ? L'évangile de Luc est porteur d'un grand nombre d'actes miraculeux attribués à Jésus. Chr. Prieto s'arrête sur vingt récits de l'évangile selon Luc. Elle interroge parallèlement les documents connus d'alors sur la médecine traditionnelle, revenant aussi sur des lectures intertextuelles du Premier Testament.

La maladie dans l'antiquité était attribuée au divin mais bien des médecins cherchaient déjà à dégager la part de la croyance de celle de la raison. Difficile frontière entre la magie, la superstition et la médecine ! Sur quoi asseoir sa foi ? L'auteure, étudiant le savoir-faire de Jésus à la lumière de ces documents extérieurs à la Bible, en déduit qu'il œuvrait tel un médecin hippocratique au code de déontologie fondé sur une formation solide, le respect du malade, la douceur pour méthode, le rejet de toute imposture, la volonté de soigner tout homme pauvre ou riche. Jésus s'inscrit également dans la lignée des prophètes guérisseurs du Premier Testament (Élie, Élisée), tout en les dépassant. Par Jésus, Dieu intervient dans le monde, et en lui les hommes reconnaissent qu'il est « celui qui vient » (PRIETO, 2015).

Ces autres perspectives de la thérapie chrétienne rejoignent autrement l'esthétique christique de la guérison dans *Christianisme sans fétiche* de F. Eboussi Boulaga. Même la théologie de la guérison aujourd'hui ne s'accommode pas avec une explication surnaturelle du miracle qui demeure embrigadée dans une structure mentale imaginaire magique. Notre projet à ce niveau porte sur les rituels de délivrance et les exorcismes : les problèmes qu'ils posent sont nombreux. Ils sont d'ordre théologique, ecclésiologique mais aussi anthropologique, et restent à ce jour peu analysés. C'est pour cette raison que ces demandes de guérison et leur prise en charge retiennent notre attention. Mais il faut aussi reconnaître que nulle guérison

de maladie physique et/ou psychique n'est explicitement recherchée et attendue par les Églises (catholique et protestantes). La pratique rituelle participe d'une thérapie globale de la personne en apportant un soutien moral, en permettant aux personnes souffrantes de se savoir portées par Dieu et par la communauté humaine. L'interrogation des Églises face aux démons, du christianisme de la délivrance, les exorcismes, mais aussi du rite comme méditation symbolique, de la prière comme une configuration narrative de l'intime entendent aussi offrir un cadre de réflexion pour les pratiques rituelles relatives à la maladie afin de spécifier les thérapies chrétiennes par rapport aux autres institutions thérapeutiques.

Avec Ricœur et Green contre Lacan, d'une part, dans l'expérience analytique de l'interprétation de l'inconscient, l'univers de la parole thérapeutique ne se réduit pas seulement au discours, mais intègre aussi l'image comme expression du désir. Contre le risque d'une réification de l'identification à l'idéal dans une image comme chez Lacan, le pouvoir iconique et poétique de la parole thérapeutique s'est focalisé sur le dynamisme de l'imagination dans sa manière d'investir le champ des représentations par le discours.

C'est dans la relation à l'Autre par la médiation de la parole thérapeutique que la question du sujet en quête de guérison se pose. Si l'idée d'un inconscient proprement culturel est récusée par principe, mais Freud fait alors l'hypothèse d'une transmission héréditaire des dispositions psychiques inscrites dans les corps qui survivent en nous sous forme de traces mnésiques réactualisables (FREUD, 2011, p. 21, 1993, p. 314). Il n'est pas possible de reporter l'inconscient à une communauté donnée. C'est le problème de la coupure entre la psychanalyse et l'anthropologie, la subjectivité individuelle et l'objectivité symbolique du social. Cependant l'une et l'autre se croisent lorsque les mythes et les rites des sociétés traditionnelles partagés passivement en temps normal sont mobilisés efficacement par les fonctions subjectives en temps de crise où il y a fusion entre des individus dans une solidarité identitaire (JULLERAT, 2001, p. 106). Comment l'inconscient et la vie sociale sont-ils mis en rapport ? Pradelles de Latour suit la désarticulation lacanienne de l'inconscient de son arrimage au père et à la filiation pour l'arrimer au langage qui est pour le sujet une altérité inscrite en lui que Lacan appelle l'Autre. C'est par la structure impersonnelle et universelle du langage que l'inconscient s'inscrit dans le social qui commence, non pas avec la relation à autrui comme dans les philosophies existentialistes, mais avec les valeurs normatives et les biens partagés par les membres d'un groupe. La relation intersubjective se tient par des formes de discours (PRADELLES DE LATOUR, 2014).

Mais, d'autre part, avec Lacan et contre Ricœur et Green, à la suite de C.-H. Pradelles de Latour, dans des sociétés traditionnelles africaines, il y a une solidarité et une

rivalité entre quatre formes élémentaires de discours qui mettent en jeu la relation psychanalytique à l'Autre structurant la demande de guérison à travers la magie, la sorcellerie, la plaisanterie et la religion. C'est ainsi que la question du sujet reprend place dans la relation à l'Autre par la médiation de la parole thérapeutique.

L'anthropologie explicite des thérapies traditionnelles se distingue d'une philosophie occidentale du sujet caractérisée par la représentation – le représentant et le représenté – où la relation à autrui se fait dans un jeu de miroir. Chaque personne est divisée entre le réel et l'imaginaire, celle qu'elle est réellement dans la vie quotidienne et son autre elle-même, sa doublure, qui lui reste voilée dont elle n'est pas la maîtrise de tous ses actes. Lorsqu'une personne est accusée de sorcellerie, elle est identifiée avec sa doublure supposée toute-puissante. Elle perd ainsi la distance vis-à-vis de soi-même et des autres (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 28).

La personne divisée dans l'anthropologie des thérapies traditionnelles est distincte du sujet divisé de la psychanalyse de Lacan : celui-ci se caractérise par l'extériorité de l'altérité du langage avec lequel il se construit et procède de cet Autre en tant que signification produite. Il est donc à la fois agent de l'énonciation (le sujet qui parle) qui vise une jouissance et énoncé rétroactif (le sujet parlé) venant de l'Autre. Il est divisé parce qu'il n'est pas agent de l'articulation de l'effet de sens qui glisse dans le langage de façon inconsciente d'un signifiant à l'autre en s'estompant. La structure du sujet et du discours est portée par la distinction du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le réel constitue le socle du discours. Il est non seulement le non-symbolisable, l'impossible à penser, mais aussi la « barrière de jouissance ». Dans la structure même du discours, il tient de manière latente à distance le sujet qui parle du grand Autre l'agent de l'énonciation. Cette limite joue un rôle de garde-fou pour le sujet. Le symbolique appartient au signifiant qui ne se définit qu'à partir de la différence avec un autre signifiant, permettant ainsi le jeu de substitutions entre eux selon la dialectique de la coupure et de l'innovation du sens. La séparation du latent et du manifeste appartient à l'ordre de l'énonciation où l'agent du discours de la vérité qu'il ignore. Le réel comme socle du discours tient en celui-ci la distance entre l'autre et l'accomplissement de la jouissance. C'est ainsi qu'il entretient l'exercice du désir. L'imaginaire est ancré dans le moi idéal en miroir, dans l'image spéculaire qui ne repose sur aucune signification. Il façonne le rapport de l'agent de l'énonciation et de la jouissance : projection amoureuse, relation duelle, fantasme et idéalisation.

« On dépliera de cette manière les positions subjectives de la cure psychanalytique – *transfert, frustration, castration, privation* – par lesquelles un patient passe à plusieurs reprises afin de se situer par rapport à l'Autre d'une façon différente que celle dictée par son

symptôme » (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 9, *souligné par nous*) Tous ces états subjectifs ont chacun une spécificité psychique qu'il convient de décrire. Le moyen terme de la frustration, de la castration et de la privation n'est pas unificateur, mais séparateur. Le manque détermine la position subjective occupée par un sujet par rapport à un objet désiré. Ces quatre positions subjectives par rapport à l'Autre sont structurées par l'agent, l'objet perdu producteur de jouissance et le manque d'objet situé dans le lieu de l'Autre sur lesquels permutent les trois registres du langage : le réel, le symbolique et l'imaginaire. La rotation entre ces positions subjectives découle de l'état subjectif de l'amour (PRADELLES DE LATOUR, 2014, pp. 111-129).

L'amour est centré sur le moi idéal dans la mesure où on aime l'autre pour satisfaire principalement son narcissisme d'après Freud (1982, p. 177). Chez Lacan, le narcissisme n'est pas une donnée primaire du psychisme car il est l'image en miroir du corps propre par lequel le moi se perçoit comme une unité en dehors de lui. L'amour est d'abord une vive captation *imaginaire* qui ramène l'autre à soi et celui-ci, du même coup, s'idéalise dans l'image de l'autre aimé. L'amour est la fois distinct et proche du désir. L'amour s'oppose au désir car il est appel réitéré de l'Autre supposé être en présence *réelle* et disponible en avoir appropriable là où le désir est mû sans le savoir par l'avoir qui lui manque et le fait glisser *symboliquement* d'un signifiant à l'autre. Dans la psychanalyse de Lacan, le désir n'est pas fondé comme chez Hegel (2012) sur la reconnaissance de l'autre et de sa violence, mais sur l'ignorance de l'objet qui le cause. Ce désir ne commande ni ne reconnaît un autre désir. L'amour (l'*éros* platonicien) est proche du désir (la *libido*) lorsqu'il est une opération de substitution symbolique. Mais il est surtout la métaphore de l'événement de rencontre.

La position subjective du *transfert* est du même ordre que l'état subjectif de l'amour. Mais dans le développement de la cure psychanalytique elle oppose une résistance à la dépossession de l'objet imaginaire porteur de jouissance par un blocage sur le plan symbolique pour deux raisons. Parce que d'une part dans le transfert d'amour le sujet s'ignore comme un être divisé, et, d'autre part, le patient en place d'agent dans une rencontre thérapeutique confère à l'Autre, l'analyste, un savoir/pouvoir « infallible » qui manque à son propre désir d'être réconcilié avec soi-même. Ce désir sous-jacent au transfert est symbolisé par l'objet perdu. Il est ambigu parce que cet objet, mobile de la pulsion et cause du désir, pourrait relever à la fois du désir du patient et du désir de l'analyste. Pour que le patient devienne désirant, il est important pour l'analyste de laisser vacante la place de cet objet. Il ne doit donc pour cette raison ni faire preuve de savoir ni répondre à la demande d'amour du patient.

Parce qu'il est aussi un sujet désirant, par contre-transfert, l'analyste s'expose à

choisir pour le patient et à sa place ce qu'il recherche dans le dédale de son désir et de sa quête de sens dans la souffrance. L'efficacité du transfert ne fonctionne que si le désir de l'analyste est mis en jeu dans cette position subjective et auquel est adressée par la médiation de l'Autre la demande du patient. Le transfert met ainsi en œuvre la réalité de l'inconscient. Le rôle de l'analyste par son propre désir est de rapprocher le patient du savoir de soi comme moyen de jouissance de l'inconscient sans pour autant lui donner immédiatement accès afin de produire une tension dialectique qui pourrait le déplacer d'un état subjectif à un autre, plus précisément à la « frustration » qui rend dynamique le processus psychothérapeutique.

Dans la position subjective de la *frustration*, les places du patient et du psychothérapeute s'inversent, celui-ci devient agent, et celui-là l'autre visé dans le grand Autre. Agi à son insu par le savoir inconscient du patient, le psychothérapeute est frustrateur parce que le sujet qu'il incarne est à la fois paradoxal et instable d'une part et, d'autre part, il est coupé du désir d'être unifié dont il jouissait dans la position subjective précédente du transfert. En revanche, le patient est doublement éprouvé parce qu'il est à la fois réduit à un objet du désir et exclu de l'ordre symbolique. Il perd la distance vis-à-vis de soi-même et des autres, ne pouvant plus être un sujet représenté par un signifiant premier pour un autre signifiant, il est en proie à l'angoisse et à la régression.

La position subjective de la frustration est par excellence celle de la relation mère-enfant. Ici la mère en tant qu'agent est symbolique par l'absence ou la présence de sa disponibilité à donner ou pas le sein à son nourrisson. Cette mère absolue identifiée à l'objet perdu détient aux yeux de l'enfant un pouvoir réel. Cette relation est animée par un savoir ambivalent de l'accueil de la mère aimante ou de son rejet. L'enfant est ainsi réifié dans cette relation inconditionnelle en tant qu'il est dépossédé de son désir sans être assuré de l'amour de sa mère qui peut aimer un autre que lui ; le manque est imaginaire. L'état subjectif de frustration, le sujet se sent dessaisi de ce qu'il est en droit d'attendre, ainsi la haine et la jalousie incitent à des revendications violentes et incessantes. Cet état subjectif sous-tend les conflits dans lesquels ni tiers ni équivalents ne peuvent être convoqués pour départager les protagonistes qui vice versa sont à la fois persécuteur et persécuté. La Loi est l'alternative ignorée. La castration implique pour les sujets d'accepter une coupure qui les sépare ponctuellement de l'Autre par la fonction de la Loi.

Dans l'état subjectif de *castration*, le père *réel* (agent) dépossède le sujet d'un objet *imaginaire* porteur de jouissance (objet perdu) et l'introduit ainsi dans une « dette *symbolique* » (le manque) car ce qui manque est le support du désir intrinsèque à la castration (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 111, LACAN, 1994, p. 36). C'est ainsi que dans la

position subjective de castration, l'agent est réel, l'objet perdu imaginaire et le manque symbolique. Dans les deux positions subjectives précédentes, le psychothérapeute aimé dans le transfert et supposé savoir dans la frustration est remis en question par le patient dans l'aspect imaginaire de ses propres suppositions. C'est autour du Nom-du-Père que se structure le symptôme du patient.

Dans la position subjective de la *privation*, l'agent est imaginaire, l'objet perdu symbolique et le manque réel. Elle est à la fois une identification primaire par incorporation et une identification secondaire où l'idéal du moi joue autant sur le signifié que sur le signifiant. Le sujet divisé est agent de l'énonciation coupé de l'objet de son désir et par là-même du fantasme. L'idéal du moi est le support d'identification. Il implique dans l'Autre des renoncements de jouissances contraire à la constitution de l'inconscient où se susurrent les tendances à la transgression et les sentiments de culpabilités engendrés par les idéaux.

Quatre formes de discours instaurent des types de relation à l'Autre avec ces postures subjectives impliquées qui sont symboliquement efficaces dans l'accompagnement thérapeutique car le rapport à la maladie et à la guérison est très chargé des représentations culturelles et religieuses liées aux différents modes de subjectivation respectivement attachées à ce que l'ethnopsychanalyste C.-H. Pradelles de Latour appelle selon les grilles psychanalytiques de M. Klein et J. Lacan les *positions psychiques subjectives* induites par les quatre formes de discours. Les états subjectifs décrits n'impliquent pas nécessairement ces formes de discours, mais ceux-ci impliquent nécessairement ceux-là. Ainsi de la même manière que l'inconscient croise le social, le sujet de l'énonciation et ses rapports singuliers au grand Autre s'inscrivent dans certaines sociétés traditionnelles dans la vie commune par quatre formes de discours – magie, sorcellerie, plaisanterie et religion – et se croisent dans ces postures subjectives ainsi que dans le sujet de l'énonciation et l'altérité.

Les structures de ces quatre formes de discours se calquent sur celles des états subjectifs. Ces formes de discours assurent le lien entre l'inconscient, qu'impliquent les positions subjectives, et le social : « En vertu de l'homologie de structure qui existe entre états subjectifs et croyances, on conjecture que la magie, la sorcellerie et la religion s'inscrivent respectivement aux niveaux du transfert, de la frustration et de la privation ; et que les relations de plaisanterie, qui relèvent de l'incroyance, ont pour support subjectif la castration » (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 132, souligné par l'auteur).

Le discours de la *magie* même s'il implique un état subjectif du *transfert* il fonctionne exactement comme un exemple contraire du transfert en psychanalyse. En position d'agent du discours, le magicien profère des injonctions conjuguées sous le mode impératif et avec

des gestes rituels dont l'efficacité est garantie par un au-delà. Celui-ci est représenté par des entités anthropomorphiques dans les religions tandis qu'il est impersonnel pour la magie. Ces injonctions sont supposées commander dans l'Autre une efficience performative.

C'est un discours construit sur la structure de la métaphore. Il s'appuie sur des *rappports de ressemblance* (l'eau appelant la pluie dans un rituel de fécondité) et des *rappports de contiguïté* (la corne du buffle frottée sur la peau du chasseur lui confère la force du bovidé) (FRAZER, 1903, o, 168-170). Se démarquant de l'analyse superficielle de la magie en psychanalyse chez Freud (1993, pp. 212-213), Pradelles de Latour (2015, pp. 93-107) en propose une interprétation psychanalytique chez les *Pèrè* au Nord du Cameroun.

Dans la cure psychanalytique, le transfert du patient sur l'analyste est reporté sur l'Autre alors que dans la pratique de la magie l'officiant s'adresse à l'Autre pour satisfaire le désir du client à travers multiples objets qui symbolisent les différentes fonctions orale, anale, phallique de la jouissance sexuelle. L'objet magique est d'abord porteur de jouissance, ensuite voilé sous des apparences trompeuses parce non symbolisable, enfin il n'a ni origine ni fin.

Comme dans le transfert d'amour, la magie ignore la division du sujet et nourrit l'espérance car son énonciation comporte une jouissance non symbolisée inconnue dont l'actualisation est différée dans l'avenir. L'effet thérapeutique du rite magique est fonction du savoir et du pouvoir que le patient prête au magicien. La fonction thérapeutique de la magie repose sur la position subjective du transfert et l'attente de guérison, un puissant adjuvant thérapeutique.

Une *accusation de sorcellerie* répond à un *état subjectif de frustration* source de conflit vis-à-vis de l'autre. En principe, le discours de la sorcellerie est une conception du mal opposée à celle de la religion et de la morale. Autrement dit, le mal considéré respectivement comme *péché* dans la religion et comme *faute* dans la morale relève du mal *agi* source de culpabilité tandis que pour les croyances en la sorcellerie, le mal venant toujours d'autrui est un mal *subi*, un mal-être, une souffrance. Le présumé sorcier est le persécuteur/bourreau tandis la victime est persécutée/maltraitée. Mais le sorcier comme agent du mal demeure extérieur aux relations de miroir usuelles dans la vie quotidienne car il est considéré comme radicalement Autre. Cette radicalisation entraîne trois conséquences.

D'abord, les accusations de sorcellerie prennent sens dans des situations de souffrances graves et de conflits aigus entre deux partenaires liés par une proximité parentale ou une rivalité de pouvoir. Ensuite, parce que le sorcier échappe à toute représentation, les accusations de sorcellerie n'affectent pas le narcissisme, l'image du corps, mais le *rappport voilé* du sujet à la puissance de l'Autre. C'est pour cette raison qu'elles demeurent sur le terrain de la

violence psychologique et non physique comme le soulignent les travaux de E. Evans-Pritchard et J. Favret-Saada (PRADELLES DE LATOUR, 1996, p. 82). Enfin, l'agent du mal, extrait des jeux spéculaires des ressemblances et des reconnaissances impliqués dans les relations quotidiennes, appartient au monde irrationnel.

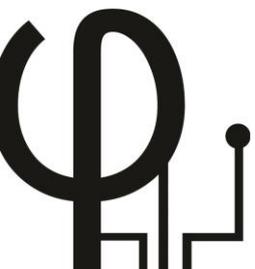
Ainsi les récits de sorcellerie prennent la forme narrative des *contes fantastiques* ayant la structure suivante : la relation duelle de la souffrance d'une victime et de l'accusation d'un prochain ; la mise en scène d'une série de tiers – l'annonceur/trice, le devin-guérisseur... - qui mettent en évidence le caractère paranormal de l'affaire par rapport à celui de l'expérience quotidienne ; la nomination de l'agent du mal ; la propagation du soupçon sous forme de rumeur ; l'agent du mal est extralucide, omnipotent, omniscient, ubiquitaire et ultrarapide. Il inspire crainte et tremblement.

L'accusé(e) éprouve une angoisse à la fois imaginaire et symbolique dans la relation à soi-même. Dans la dimension *imaginaire*, la relation du moi à son image, l'*alter ego* spéculaire, à la base de la réciprocité des échanges et de la communication, est anéantie. Cette angoisse s'attaque au narcissisme et défait le rapport de l'espace-temps qui conditionne la perception et la connaissance de la *réalité* quotidienne. Sur le plan symbolique la frontière entre le monde réel du quotidien et le spectre des doublures est abolie. Le sorcier, par son ubiquité, habite les deux registres. L'agent du mal et l'accusé sont désormais une seule et même personne. La sorcellerie détruit la distance subjective par rapport à soi-même et par rapport aux autres. Elle est assimilable dans l'ordre parental à la géhenne de l'inceste. Si des thérapies traditionnelles visent à réinscrire les patients souffrant de divers maux, tant physiques que psychologiques, dans l'interdit de l'inceste, autrement dit, dans la loi, elles re-établissent donc la distance subjective.

Le discours de sorcellerie détruit le jeu de reconnaissances mutuelles. Ainsi le non-dit interne à l'énonciation est projeté sur l'autre, qui désigné comme sorcier, est mise en position de grand Autre omnipotent. La sorcellerie exprime un terrain relationnel de conflits, non structurée par le jeu des reconnaissances mutuelles, déterminé par un cycle de réversibilité – persécuté/persécuteur - sans commencement ni fin. S'il est possible de sortir d'un combat en proclamant un vainqueur et un vaincu, on ne se libère pas de la sorcellerie par la sorcellerie, mais en changeant de discours en passant par la *plaisanterie* qui sépare l'énonciation de l'énoncé ou en se réinscrivant à un idéal par le biais de l'identification à un signifiant de l'Autre. Ainsi par exemple dans la société traditionnelle Bamiléké, « guérir consiste donc à changer de discours et, par là même, à changer concomitamment de position subjective » (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 11).

Dans la religion chrétienne, le croyant-agent est un sujet divisé car découvrant sa faillibilité, sa finitude, son manque, il en appelle à une instance supérieure représentée par un signifiant majeur extérieur à l'Autre. Autrement dit, cette instance est Autre de l'Autre : un ancêtre, un esprit, un génie ou une divinité. La *croyance* religieuse implique ainsi un état subjectif de *privation*. Elle représente des idéaux auxquels le croyant obéit comme normes sociales du lignage, de la confrérie ou de la communauté avec ses rites. Le sujet de l'énonciation ici est séparé de la cause de son désir. Ici la divinité régissant l'idéal social implique des renoncements aux idéologies hérétiques comme la sorcellerie.

La religion est par essence anti-sorcellerie parce qu'elle est structurée par une dissymétrie radicale entre le sujet et l'Autre de l'Autre, ce qui n'est pas le cas dans la sorcellerie : « Si Dieu qui représente l'Autre, est radicalement différent du langage, en quoi l'Autre est-il différent de lui ? Et si Dieu est dans le langage, en quoi l'Autre est-il différent de lui ? » (PRADELLES DE LATOUR, 2014, p. 142). Pour résoudre ce paradoxe du lointain et du proche, le christianisme en vient à penser la double nature du Christ en un Dieu divisé qui exige des renoncements aux tentations démoniaques. L'impossible rédemption n'est possible que par acte de foi où le sacrifice effectué du côté du sujet n'a aucun rapport avec les renoncements aux tentations démoniaques. Si, dans la magie, la valeur de jouissance et l'idéal sont liés uniquement par une attente, ils demeurent disjoints par une tension entre une promesse et une attente dans la religion chrétienne.



## REFERENCES

- AMERICAIN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. « Mesures et modèles émergents. Formulation culturelle » In : *DSM-V. Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*. Paris : Elsevier Masson, 2015, pp. 971-984.
- BACHELARD, G. *La poétique de l'espace* (1957). Paris : PUF, 2009.
- BARTHES, R. « Introduction à l'analyse structurale des récits », *Communications*, 8, 1966, pp. 1-27.
- BERGSON, H. *Évolution créatrice*. 80 ed. Paris: PUF, 1957.
- CERTEAU, M. de. *La possession de Loudun*. Paris : Gallimard, 2005.
- DEVEREUX, G. (org.) *Psychoanalysis and the Occult*. New York: International University Press, 1953.
- DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard, 1970.
- DEVEREUX, G. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris : Flammarion, 1972.
- DREWERMANN, E. *Dieu guérisseur*. La légende de Tobit ou le périlleux chemin de la rédemption. Interprétation psychanalytique d'un livre de la Bible. Paris : Le Cerf, 1993.
- DREWERMANN, E. *La parole et l'angoisse*. Commentaire de l'Évangile de Marc. Paris : Desclée de Brouwer, 1995.
- DREWERMANN, E. *La Parole qui guérit*. Paris : Le Cerf, 1991.
- DRIEU, D. PINEL, J.-P. et al., *Violence et Institutions*. Paris : Dunod, 2016.
- EBOUSSI BOULAGA, F. *La crise du Muntu*. Authenticité africaine et philosophie. Paris : Présence Africaine, 1977.
- EBOUSSI BOULAGA, F. *Christianisme sans fétiche*. Révélation et domination. Paris : Présence africaine, 1981.
- EDELSON, M. *Language and Interpretation in Psychoanalysis*. Chicago: Chicago University Press, 1984.
- EVARD, R. *Folie et paranormal*. Vers une clinique des expériences exceptionnelles. Rennes : PUR, 2014.
- FASSIN, D. *Pouvoir et médecine en Afrique*. Paris : PUF, 1992.
- FRAZER, J. G. *Le Rameau d'or*. Études sur la magie et la religion, tome I, Magie et religion : les tabous. Paris : Gallimard, 1903.
- FREUD, S. « Moïse et le monothéisme ». In : *Œuvres complètes*. Psychanalyse, vol. XX. Paris : PUF, 2011.
- FREUD, S. « Psychologie des foules et analyse du moi », In : *Essais de psychanalyse* [1921]. Paris : Payot, 1982.
- FREUD, S. BREUER, J. *Études sur l'hystérie* (1895). Paris : PUF, 1956.
- FREUD, S. L'Interprétation du rêve (1899-1900). In : *Œuvres complètes*. Psychanalyse, Vol. IV. Paris : PUF, 2004.
- FREUD, S. *Totem et tabou*, Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. Paris : Gallimard, 1993.
- GADAMER, H-G. *Philosophie de la santé* (1993), trad. Fr. Marianne Dautrey. Paris : Editions Grasset-Mollat, 1998.
- GREEN, A. *Du signe au discours*. Psychanalyse et théories du langage. Paris : Ithaque, 2011.
- HEBGA, M.P. *Sorcellerie*. Chimère dangereuse ?. Abidjan : éd. INADES, 1979.
- HEBGA, P. M. *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Paris : L'Harmattan, 1998.
- HEGEL, G.W. *La Phénoménologie de l'Esprit* [1807], trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris : Garnier-Flammarion, 2012.

- HENLE, P. « Metaphor ». In: P. Henle, A. Arbor (org.) *Language, Thought and Culture*. University of Michigan Press, 1958, pp. 173-195.
- HENRY, M. *De la subjectivité*, t. 2 : Phénoménologie de la vie. Paris : PUF, 2003.
- HENRY, M. *Incarnation*. Une philosophie de la chair. Paris : Seuil, 2000.
- HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie de Maine de Biran. Paris : PUF, 1965.
- HESTER, M.B. *The Meaning of Poetic Metaphor*. The Hague: Mouton, 1967.
- JACOB, F. *La logique du vivant*. Une histoire de l'hérédité. Paris : Gallimard, 1970.
- JUILLERAT, B. *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne : Payot, 2001.
- KAËS, R. et al. *L'institution et les institutions*. Etudes psychanalytiques. Paris : Dunod, 2012.
- KAËS, R. et al. *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Paris : Dunod, 2012.
- KANT, E. Critique de la raison pure, trad. A. J.-L. Delamarre et François Marty. In : *Œuvres philosophiques I*. Paris : Gallimard, 1980.
- KENMOGNE, E « Qu'est-ce qui guérit ? », In : L. Lado (org.). *Le pluralisme médical en Afrique*. Yaoundé-Paris : PUCAC-Karthala, 2011, p. 379-394.
- KENMOGNE, E. *Maladies paranormales et rationalités*. Contribution à l'épistémologie de la santé. Paris : L'Harmattan, 2016.
- LACAN, J. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Rapport du congrès de Rome », *La psychanalyse*, 1, 1953, p. 81-166.
- LACAN, J. « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » In : *Écrits*. Paris : Seuil, 1999, p. 235-321.
- LACAN, J. « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu » (1938), In : *Autres écrits*. Paris : Seuil, 2001, pp. 23-83.
- LACAN, J. « stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), In : *Écrits*. Paris : Seuil, 1966, pp. 93-100.
- LACAN, J. *La Relation d'objet*. Paris : Le Seuil, 1994.
- LACAN, J. *Séminaire I. Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*. Paris : Seuil, 1975.
- LACAN, J. *Séminaire II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique (1954-1955)*. Paris : Seuil, 1978.
- LACAN, J. *Séminaire III. Les psychoses (1955-1956)*. Paris : Seuil, 1981.
- LADO, L. FOSSO, A. « Récits de maladie et typologie du pluralisme » In : L. Lado (org.). *Le pluralisme médical en Afrique*. Yaoundé-Paris : PUCAC-Karthala, 2011, p. 335-358.
- LEBOVICI, S. *Le Bébé, le Psychanalyste et la Métaphore*. Paris : Odile Jacob, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. « L'analyse morphologique des contes russes », *International Journal of Slavic Linguistic and Poetics*, 3, 1960, pp. 122-149.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. « The Structural Study of Myth », In: *Structural Anthropology*. New York: Doubleday, 1967, pp. 202-228.
- MARIN, C. *Violences de la maladie, violence de la vie*. Paris : Armand Colins, 2015.
- MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, la passivité*. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris : Belin, 2015.
- MORO, M.R. (org.) *Manuel de psychiatrie transculturelle. Travail clinique, travail social*. Grenoble : Pensée sauvage, 2006.
- NATHAN, T. STENGERS, I. *Médecins et sorciers*. Paris : Le Seuil/Les empêcheurs de tourner en rond, 2004.
- NKULU KABAMBA, O. *Les médecins en Afrique et la sorcellerie*. Une herméneutique de leur rencontre. Paris : L'Harmattan, 2014.
- NUG, T.Th. « Désirs d'altérité et thérapie de l'angoisse chez Eric de Rosny au Cameroun » In : L. Lado (org.). *Le pluralisme médical en Afrique*. Yaoundé-Paris : PUCAC-Karthala, 2011, pp. 153-173.

- PICON, R. *Délivre-nous du mal. Exorcismes et guérisons*. Une approche protestante. Genève : Labor et Fides, 2013.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. *La dette symbolique*. Thérapies traditionnelles et psychanalyse. Paris : EPEL, 2014.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. *Le crâne qui parle*. Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké. 2.ed. Paris : EPEL, 1996.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire*. Le gèrem des Pèrè (Cameroun). Paris : Karthala, 2015.
- PRIETO, C. *Jésus thérapeute*. Genève : Labor et Fides, 2015.
- RICŒUR, P. « Image and language ». In: J. H. Smith (org.) *Psychoanalysis and Language*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1978, pp. 293-324
- RICŒUR, P. « Image et langage ». In : *Écrits et conférences 1*. Autour de la psychanalyse. Paris : Seuil, 2008.
- RICŒUR, P. « Imagination et métaphore », *Psychologie Médicale*, 14, 1982, pp. 1883-1897.
- RICŒUR, P. « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », In : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris : Seuil, 1986, pp. 417-432.
- RICŒUR, P. « Psychanalyse et art », In : *Écrits et conférences 1*. Autour de la psychanalyse. Paris : Seuil, 2008, pp. 221-256.
- RICŒUR, P. « Psychoanalysis and the Work of Art ». In: J. H. Smith (org.). *Psychiatry and the Humanities, I*. New Haven-Londres: Yale University Press, 1976, p. 3-33.
- RICŒUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Paris : Seuil, 1965.
- RICŒUR, P. *La Métaphore vive*. Paris : Seuil, 1975.
- RICŒUR, P. *Temps et Récit III*. Le temps raconté. Paris : Seuil, 1983.
- ROSNY, E de (org.). *Justice et Sorcellerie*. Paris-Yaoundé : Karthala-Presses de l'UCAC, 2005
- ROSNY, E de *L'Afrique des guérisons*. Paris : Karthala, 1991.
- TIAHA, D. « La vie de la subjectivité corporelle. L'entre-jeu de l'intériorité et de la subjectivation. Henry et Ricœur », *Revue internationale Michel Henry*, 9, PUL, 2018, pp. 61-70.
- TONDA, J. *La guérison divine en Afrique centrale*. Paris : Karthala, 2002.
- VELASCO, A. *Le diable, l'exorciste et le psychanalyste*. Conversation sur le mal et la possession. Paris : Favre, 2017.
- WIEZSÄKER, V. von. *Pathosophie*, trad. de l'allemand par J. de Bisshop et ali. Paris : Jérôme Million, 2011.
- WIMSATT, W.K. BEARDSLEY, M.C. *The Verbal Icon*. University of Kentucky Press, 1954.



Recebido em: 12/05/2021

Aprovado em: 14/06/2021

Publicado em: 15/07/2021

**MERLEAU-PONTY, O INCONSCIENTE E A ARTE**  
**uma leitura da obra dos artistas de Engenho de Dentro**

**MERLEAU-PONTY, THE UNCONSCIOUS AND ART**  
**a reading of the work of the artists of Engenho de Dentro**

*“O ser tem estados inumeráveis e cada vez mais perigosos”*

(Antonin Artaud)

Marina Coelho Santos<sup>1</sup>  
([marinacoelho95@gmail.com](mailto:marinacoelho95@gmail.com))

---

**Resumo:** Nosso objetivo é explicitar a importância da psicanálise para Merleau-Ponty através do uso que este faz da noção de inconsciente na chamada “ontologia da carne”, presente na obra *O visível e o invisível*. É a partir da psicanálise incorporada à ontologia, como um desapossamento do sujeito em direção a um contato mais primitivo com o mundo, que a arte possui preeminência enquanto expressão do Ser bruto em sua ambiguidade entre inconsciente e consciente. Desse modo, procuramos aplicar a ontologia psicanalítica merleau-pontyana na leitura da obra dos internos psiquiátricos de Engenho de Dentro, tutelados por Nise da Silveira, com intuito de interpretar, na expressão artística enquanto cura, o entrelaçamento do inconsciente e do consciente. Concluímos que Merleau-Ponty possibilita, na composição de sua ontologia em estreita relação com a psicanálise, uma abertura à experiência dos sujeitos esquizofrênicos que têm sua percepção e expressão muitas vezes excluídas da filosofia e da cultura.

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty. Nise da Silveira. Inconsciente. Psicanálise. Arte.

**Abstract:** Our objective is to explain the importance of psychoanalysis for Merleau-Ponty through his use of the notion of the unconscious in the so-called “ontology of the flesh”, present in the work *The Visible and the Invisible*. It is from psychoanalysis incorporated into ontology, as a dispossession of the subject towards a more primitive contact with the world, that art has preeminence as an expression of the Being crude in its ambiguity between the unconscious and the conscious. In this way, we seek to apply Merleau-Ponty’s psychoanalytic ontology in reading the work of the psychiatric interns of Engenho de Dentro, tutored by Nise da Silveira, in order to interpret, in artistic expression as a cure, the intertwining of the unconscious and the conscious. We conclude that Merleau-Ponty allows, in the composition of his ontology in close relationship with psychoanalysis, an opening to the experience of schizophrenic subjects who have their perception and expression often excluded from philosophy and culture.

**Keywords:** Merleau-Ponty. Nise da Silveira. Unconscious. Psychoanalysis. Art.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7908472089671174>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2918-9025>.

## INTRODUÇÃO

Merleau-Ponty é o fenomenólogo que radicalizou a noção de percepção, corpo e sensibilidade, para além das teses idealistas ou empiristas da filosofia moderna. A fenomenologia é caracterizada, grosso modo, pelo célebre apelo de Husserl de *volta às coisas mesmas*, isto é, por uma suspensão do aparato teórico objetivo em que a filosofia e a ciência enxergam o mundo e uma volta aos fenômenos que formam a nossa experiência do mundo tal como ela é vivida antes de qualquer tese. Sendo assim, Merleau-Ponty, em sua obra *A fenomenologia da percepção*, de 1945, esforça-se para acentuar a primariedade da percepção na experiência que temos das coisas, principalmente através do primado da corporeidade como unidade perceptiva que possui acesso privilegiado, isto é, encarnado no mundo. Entretanto, no final da década de 1950 a fenomenologia de Merleau-Ponty, a fim de superar os resquícios de dualidades estabelecidas pela metafísica tradicional, extrema-se numa ontologia da carne – bem expressa na obra inacabada *O visível e o Invisível* – que forma, sobretudo, o tecido originário do mundo ao qual o ser humano e as coisas pertencem e se tocam em uma espécie de reversibilidade da experiência entre visível e invisível, tocante e tangível, descentrando a subjetividade em virtude de uma generalidade carnal<sup>2</sup>. Trata-se também da radicalização do sensível e da visibilidade nesta ontologia da carne, na qual as coisas e os sentidos estão numa relação de promiscuidade entre si, se interpenetrando, e a partir da qual Merleau-Ponty busca a primariedade da experiência dos fenômenos. É nesse momento, após a *Fenomenologia da percepção*, em que Merleau-Ponty está caminhando em direção a sua ontologia concreta da década de 1950, que a psicanálise e os conceitos freudianos, como o de inconsciente, têm a sua aceitação e elaboração ampliada dentro da obra do filósofo francês:

---

<sup>2</sup> Há divergências interpretativas entre os estudiosos da obra de Merleau-Ponty sobre se há ou não uma ruptura entre a *Fenomenologia da percepção* e o processo de elaboração de uma ontologia, explicitada em *O visível e o invisível*, a partir da década de 1950. É nesse mesmo período, em que há uma espécie de “retorno à ontologia” na obra do filósofo, que ocorre também uma maior aceitação dos conceitos psicanalíticos e consequente reverberação dessa postura dentro de sua filosofia. Não poderemos abordar aqui as relações de continuidade e/ou ruptura que se realizam entre a publicação da *Fenomenologia da percepção* e a redação de *O visível e o Invisível*, visto que nosso foco se situa na noção de inconsciente tal como elaborada após 1950 em sua chamada ontologia da carne e, portanto, a partir da redação de *O visível e o Invisível*. No entanto, cabe notar que mesmo na *Fenomenologia da percepção* parece já existir a prefiguração de teses que, através de uma “radicalização da fenomenologia”, são generalizadas em sua ontologia da carne. É nesse sentido que, vez ou outra, citações da *Fenomenologia da percepção* aparecem neste trabalho, de forma sempre relacionada aos nossos propósitos. Para a discussão sobre a passagem, continuidade ou ruptura entre a *Fenomenologia da percepção* e a elaboração de uma ontologia a partir de 1950, cf. Moura, C.A.R. “Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada”, in: *Racionalidade e crise. Estudos de História da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

Merleau-Ponty amplia, depois de 1945, sua aceitação da psicanálise, reconhecendo direito de cidadania aos conceitos freudianos, muito especialmente ao conceito de inconsciente. Este deixa de ser considerado uma formulação incipiente do tratamento alargado que Merleau-Ponty destinou à noção de consciência fenomenológica em *Phénoménologie de la perception*, para ser identificado à noção de percepção ambígua, que, dessa forma, também tem seu sentido alterado. (MÜLLER, 2005, p. 401).

O diálogo que Merleau-Ponty estabelece com a psicanálise perpassa toda a sua obra, de modo que é possível distinguir vários temas e abordagens a partir dos pontos de contato que o filósofo francês intenta estabelecer entre a fenomenologia e a disciplina inaugurada por Freud e, mais tarde, entre a sua ontologia e a psicanálise. De modo que Merleau-Ponty afirma em *Préface à L'œuvre et l'Esprit de Freud* (1951-1961) que “é por aquilo que se insinua o que se descobre no seu limite – pelo seu conteúdo latente ou inconsciente – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise”<sup>3</sup> (MERLEAU-PONTY, [1951-1961] 2000, p. 283). De fato, a fenomenologia, no século XX, foi um importante método de aproximação e, também, de contestação dos conteúdos psicanalíticos e mesmo psiquiátricos, como no caso da loucura, que nos interessa (Cf. MÜLLER-GRANZOTTO, 2013). Segundo Ayouch, vários fenomenólogos como “Husserl, Heidegger, Binswanger, Boss, Ricoeur etc. – reprovaram a dimensão quantitativa reducionista da psicanálise freudiana assim como os seus modelos tomados das ciências da natureza” (AYOUCH, 2012, p. 5). No entanto, Merleau-Ponty, ainda de acordo com Ayouch, não retoma muitas das críticas dos fenomenólogos dirigidas à psicanálise; pelo contrário, sua obra parece ser “infiltrada” pela psicanálise a todo momento e seu propósito é convergente ao desenvolvimento de uma fenomenologia, e mesmo uma ontologia, que aponta “em direção a mesma latência”<sup>4</sup> (MERLEAU-PONTY, [1951-1961] 2000, p. 285) que a psicanálise aborda e que se relaciona, da perspectiva do corpo e do sentir, ao conceito de inconsciente.

Isso não significa que Merleau-Ponty não tivesse críticas importantes a Freud, no sentido de que este último não teria explorado as implicações mais radicais que a psicanálise possibilita; e é também por isso que Merleau-Ponty consegue estabelecer um diálogo tão profícuo com essa disciplina. Evidentemente, não será possível neste trabalho abordar toda a problemática da relação entre a obra de Merleau-Ponty e a psicanálise, nem mesmo em relação à noção de inconsciente, que possui diferentes camadas de sentido ao longo da obra do filósofo

<sup>3</sup> [Tradução de Ayouch, 2012]: “*par ce qu'elle sous-entend ou dévoile à sa limite – par son contenu latent ou inconscient - que la phénoménologie est en consonance avec la psychanalyse*”.

<sup>4</sup> [Tradução de Ayouch, 2012]: “*se dirigent toutes deux vers la même latence*”.

francês. Entretanto, interessa-nos aqui evidenciar alguns recortes, inclusive já trabalhados por estudiosos, que privilegiam a abordagem da noção de inconsciente dentro da obra de Merleau-Ponty para que possamos chegar à importância da arte e comentar a singularidade das obras dos artistas esquizofrênicos sob a ótica do inconsciente e da filosofia merleau-pontyana.

## 1 O INCONSCIENTE E A ONTOLOGIA DA CARNE

Para Merleau-Ponty a noção de inconsciente aparece ligada a uma teoria da percepção: “seja como *significação despercebida, ambivalência, um vivido não tematizado, uma percepção ambígua*, ou até como uma *impercepção*” (MANZI, 2012, p. 278). Após *A fenomenologia da percepção*, o inconsciente faz parte, enquanto fundo, da generalidade carnal a partir da qual Merleau-Ponty dissolve a corporeidade e pensa a dinâmica de uma subjetividade descentrada, na qual há um ponto escuro e indestrutível que sustém o visível, “um verdadeiro negativo no coração da consciência” (AYOUCH, 2012, p. 7). Trata-se de um “interior” que se manifesta numa relação de reversibilidade, ou quiasma, com o exterior, o qual incrustado numa ontologia *da carne* traduz uma forma de radicalidade do sentir em que está em jogo não uma “possessão intelectual daquilo que é sentido, mas despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para compreender” (MÜLLER, 2005, p. 427).

A *carne* de que fala o filósofo francês não é matéria, nem substância metafísica e nem mesmo um ser-em-si oposto à consciência, mas “o ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do ser, de que nosso corpo, o sensível sentiente, é uma variante extraordinária” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], pp. 132-133). Além disso, a noção de carne é permeada pela reversibilidade através da qual as coisas se comunicam numa espécie de mútua aderência em que Merleau-Ponty busca desvendar a primariedade do sensível. Desse modo, dentro do primado da percepção, Merleau-Ponty fala do sujeito vidente e das coisas habitando a mesma carne do mundo: “abertura pela carne: os dois lados da folha do meu corpo e os dois lados da folha do mundo visível... É entre esse avesso e direito intercalados que há visibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 128).

O olhar apalpa as coisas, as investe com a sua carne e as desposa, de modo que há também um entrelaçamento entre os sentidos, a abertura da tangibilidade do olhar: “como, inversamente, toda experiência do visível sempre me foi dada no contexto dos movimentos

do olhar, o espetáculo visível pertence ao tocar nem mais nem menos que as ‘qualidades tácteis’” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 131). Ainda segundo Merleau-Ponty:

É preciso que nos habituemos a pensar que todo visível é moldado no sensível, todo ser táctil está votado de alguma maneira à visibilidade, havendo, assim, imbricação e cruzamento, não apenas entre o que é tocado e quem toca, mas também entre o tangível e o visível que está nele incrustado (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 131).

Trata-se da imbricação entre tocar e ver, ver e ser visto, pelo outro ou pelas coisas, não em uma síntese ou completude, mas em uma reversibilidade em que as partes relativas se implicam, transitam de uma à outra, sem que essa experiência seja fechada numa consciência, num sujeito solipsista ou numa visão teórica de sobrevoo – que vê de fora a experiência do sujeito –, mas aberta e descentrada na carne do mundo. Desse modo, Merleau-Ponty pode falar de uma atividade que é também passividade:

Há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que (sic), também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros vêem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele (...) de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto. (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 135).

Nesse sentido, ressalta-se, portanto, que é a partir dessa generalidade carnal, que comporta a reversibilidade entre vidente e visível, entre o sujeito que percebe, os outros e as próprias coisas intramundanas, que Merleau-Ponty passa a ler Freud em *O visível e o invisível*, como atesta a seguinte nota de trabalho de 1960, anexada nesta obra, a respeito da filosofia do freudismo: “O id, o inconsciente e o ego (correlativos) para serem compreendidos a partir da carne” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1960], p. 242). O inconsciente faz parte da percepção como um ponto cego na consciência, relacionado, assim, ao “invisível que sustém o visível” (AYOUCH, 2012, p. 7) e ao quiasma, como um “ponto de reversão da carne” (AYOUCH, 2012, p. 7). Desse modo, como ressalta Ayouch, o inconsciente em Merleau-Ponty não está separado da consciência, como afirma a psicanálise freudiana, mas faz parte da percepção e da consciência formando uma relação de reversibilidade entre interior e exterior. Nas palavras de Merleau-Ponty, em nota de trabalho de 1959: “isso quer dizer: a percepção é inconsciente. O que é o inconsciente? O que funciona como pivô existencial, e nesse sentido, é e não é

percebido” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 181). Assim, na radicalidade de sua ontologia carnal, o inconsciente pertence à consciência e à percepção numa espécie de *indivisão do sentir*. Essa tese também é atestada nos seus *Résumés de cours* (1952 - 1960) do *Collège de France* em citação mencionada também por Manzi (2012):

Uma filosofia da carne é o oposto das interpretações do inconsciente em termos de ‘representações inconscientes’, tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. *O inconsciente é o sentir mesmo*, pois o sentir não é posse intelectual do ‘isso que’ é sentir, mas desapossamento de nós mesmos em seu proveito, abertura ao que não temos necessidade de pensar para reconhecê-lo.<sup>5</sup> (MERLEAU-PONTY, 1968 [1952-1960], pp. 178-179, *grifo nosso*).

Essa concepção do inconsciente como uma indivisão do sentir e de uma ambiguidade transitiva entre consciente e inconsciente suscita muitas críticas de psicanalistas em relação à leitura fenomenológica da psicanálise feita pelo filósofo francês. Não entraremos aqui nessa contenda visto que, ao nosso ver, Merleau-Ponty não está tão interessado em adotar as teses da psicanálise freudiana *ipsis litteris*, mas em fornecer uma leitura *sui generis* que sustenta o diálogo de sua filosofia com a psicanálise.

Nesse sentido, Ayouch (2012) afirma que, em parte, a noção de inconsciente em Merleau-Ponty é oposta à noção psicanalítica de inconsciente, o que justifica algumas críticas feitas por psicanalistas. O inconsciente fenomenológico elaborado pelo filósofo francês tem a ver, desse modo, com uma “percepção primordial: ele é a camada anterior a toda codificação, o lugar de um sentido não instituído, estabelecido, ou estruturado” (AYOUCH, 2012, p. 10), enquanto o inconsciente psicanalítico é o inconsciente simbólico, fundamentado na linguagem, “ele procede da estrutura dos significantes e do grande Outro” (AYOUCH, 2012, p. 10). Assim, o inconsciente da psicanálise não procede da percepção, mas de lacunas da percepção, dando lugar a um sujeito cindido entre consciente e inconsciente; cisão que o inconsciente fenomenológico de Merleau-Ponty não sustenta em sua radicalidade, mas dilui numa relação de reversibilidade.

Se é a experiência de indivisão do sentir que Merleau-Ponty busca evocar quando fala do inconsciente, então esse inconsciente, segundo sua ontologia da carne, tem a ver não tanto com um sujeito, mas com a desposseção do sujeito numa aderência à carne do mundo, como

<sup>5</sup> [TRADUÇÃO DE MANZI, 2012]: “*Une philosophie de la chair est à l’opposé des interprétations de l’inconscient en termes de « représentations inconscientes », tribut payé par Freud à la psychologie de son temps. L’inconscient est le sentir lui-même, puisque le sentir n’est pas la possession intellectuelle de « ce qui » est senti, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n’avons pas besoin de penser pour le reconnaître*”

fica claro na citação acima pertencente aos *Résumés de cours*. Além disso, a indivisão do sentir de que fala o filósofo não repousa numa identidade e nem mesmo numa síntese dialética entre opostos, mas remonta à tensão permanente que a reversibilidade carrega entre consciente e inconsciente, ou, em outros termos, *saber e não saber*, assim como entre ver e ser visto, tocar e ser tocado. A indivisão é *invasão* de um no outro, reciprocidade em que o visível é o verso do invisível; sendo assim, há uma “identidade na diferença” (MANZI, 2012, p. 399).

Pensando o inconsciente a partir da indivisão do sentir, Manzi (2012) sustenta que o mundo infantil, por exemplo, “parece ser o melhor exemplo para descrever essa identidade na diferença” (MANZI, 2012, p. 399); assim como Müller também afirma, baseando-se na crítica que Merleau-Ponty faz à interpretação superficial do freudismo, que a criança, por exemplo, experimenta de forma singular “a indivisão da existência mundana” (MÜLLER, 2005, p. 427), a qual a ontologia concreta, carnal, de Merleau-Ponty busca elaborar na forma de uma transitividade da existência. É o “polimorfismo” e o “amorfismo” da experiência infantil que evidenciam melhor o contato com um Ser que, para o filósofo, é um ser de promiscuidade, transitividade entre interior e exterior.

Um último aspecto que gostaríamos de ressaltar da noção de inconsciente em Merleau-Ponty é aquele que, já mencionado brevemente aqui, aparece constantemente em obras como *O visível e o invisível* e em *O olho e o espírito* (1960), relacionado à visibilidade e à dimensão de passividade experimentada de forma radical, por exemplo, pelos pintores e que despertou a atenção de Jacques Lacan (1901-1981) especialmente no *Seminário XI* (1964). Trata-se do que Lacan chamou, na obra de Merleau-Ponty, de um encontro “com o real do outro enquanto vidente” (MÜLLER, 2015, p. 401). De acordo com Müller, este real se aproxima do real da castração e do “traço insondável que bem define o inconsciente em sentido próprio (a diferença do inconsciente sistemático, que seria o inconsciente do desejo, ou, na terminologia de Merleau-Ponty, o invisível)” (MÜLLER, 2015, p. 401). O inconsciente em sentido próprio revela, em Merleau-Ponty, uma passividade na qual eu sou visto por todos os lados e mesmo pelas coisas, de modo que o sujeito é diluído em um fundo visível imemorial que o precede e que Merleau-Ponty chama de *outrem*. É esse aspecto da filosofia de Merleau-Ponty que ajudará Lacan na ilustração do que este último chamou de pulsão escópica, isto é, um real que emerge da visibilidade, enquanto *outrem*, e pelo qual somos olhados por todos os lados, e que não destrói necessariamente, para Lacan, a organização simbólico-imaginária, mas inscreve o real da pulsão que se insinua entre as ranhuras da cultura (Cf. MÜLLER, 2015, pp. 404-405).



Essa discussão nos leva à questão da arte em Merleau-Ponty, pois é o artista que expressa de forma pregnante a sensação de ser olhado pelas coisas, conforme nos diz a célebre citação de André Marchand em *O olho e o espírito*:

Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam [...]. Eu estava ali, escutando [...]. Penso que o pintor deve ser transpassado pelo universo e não querer transpassá-lo [...] Espero estar interiormente submerso, sepultado. Pinto talvez para surgir. (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], p. 22).

É a pintura o âmbito privilegiado que, para o filósofo francês, revela também a promiscuidade das coisas e dos sentidos que se interpenetram – de que tratamos anteriormente – e a pertença à textura do Ser:

O mundo do pintor é um mundo visível, tão-somente visível, *um mundo quase louco*, pois é completo sendo no entanto apenas parcial. A pintura desperta, leva à sua última potência um *delírio* que é a visão mesma, pois ver é ter à distância, e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], p. 19, *grifo nosso*).

## 2 MERLEAU-PONTY, O INCONSCIENTE E A OBRA DOS ARTISTAS DE ENGENHO DE DENTRO

Após a discussão da literatura acerca do diálogo entre Merleau-Ponty e a psicanálise, precisamente no que diz respeito à questão do inconsciente – sobre a qual procuramos expor alguns aspectos aqui, mesmo que longe de abarcar de forma completa essa problemática –, gostaríamos, agora, de tentar entender de que modo a filosofia de Merleau-Ponty pode nos ajudar a dar uma nova visão não para a obra de artistas comuns, isto é, que estão inseridos no mundo simbólico da cultura, mas de artistas esquizofrênicos, psiquiatrizados, que vivem sua criação interpenetrada pelo delírio como forma de se proteger daquilo que os invade na psicose. Para isso, nos baseamos nos estudos e nas experiências de Nise da Silveira, importante psiquiatra brasileira que, em 1946, introduziu no Centro Psiquiátrico Pedro II, no Engenho de Dentro, um ateliê de pintura para que os internos pudessem expressar aquilo que ela chamou de imagens do inconsciente<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> As pinturas produzidas pelos internos chamaram atenção de estudiosos e artistas como Mário Pedrosa e Ferreira Gullar. Algumas obras participaram de diversas exposições, de modo que em 1952 foi inaugurado

Nise, cansada dos métodos tradicionais de tratamento psiquiátrico, procurou fornecer com o ateliê de pintura uma atividade que, para além de oferecer um método de tratamento e de entendimento do que se passava no mundo interior daqueles indivíduos, ressaltasse o aspecto humano das vivências dos internos, tornando-os sujeitos do inconsciente:

Os loucos são considerados normalmente seres embrutecidos e absurdos. Custará admitir que indivíduos assim rotulados em hospícios sejam capazes de realizar alguma coisa comparável às criações de legítimos artistas – que se afirmem justo no domínio da arte, a mais alta atividade humana (SILVEIRA, 1981, p. 16).

Nesse sentido, Nise encontrou apoio em obras de psiquiatras como H. Prinzhorn, “que estuda as obras plásticas de esquizofrênicos, guiando-se unicamente pelo conceito de configuração (*Gestaltung*) e mantendo-se independente da psiquiatria e da estética” (SILVEIRA, 1981, p. 15), e artistas como Jean Dubuffet, que fundou o movimento da *Arte Bruta* na França com objetivo de reunir obras de internos de hospitais psiquiátricos, penitenciárias e sujeitos marginalizados no geral. Baseando-se em Dubuffet, Mário Pedrosa intitulou a arte dos internos do hospital Pedro II de *Arte Virgem*, pois liberta de qualquer cânone artístico ou tradição cultural, focada exclusivamente na pura (e necessária) atividade da expressão. Mas como podemos entender a psicose, estrutura psíquica a qual esses indivíduos estavam submetidos, a partir da psicanálise?<sup>7</sup>

Não é possível responder a essa questão aqui mais do que de forma muito breve. A psicose é uma das formas de o sujeito responder à castração, ou à “insuficiência da linguagem de dar conta da experiência pulsional” (GUERRA, 2010, p. 10). Diferentemente da neurose, na psicose o complexo de castração não se efetiva, ocorrendo o que Lacan denomina de forclusão do Nome-do-Pai. Desse modo, de acordo com Quinet, há uma dificuldade do sujeito em se

---

por Nise da Silveira, no Rio de Janeiro, o Museu do Inconsciente, que conta com mais de 250.000 peças criadas pelos internos. Existe amplo estudo bibliográfico sobre o trabalho revolucionário de Nise e dos artistas por ela tutelados, além de produções artísticas como o famoso documentário de Leon Hirszman “Imagens do inconsciente”, de 1987.

<sup>7</sup> O referencial teórico que adotamos neste trabalho para esclarecer a estrutura psíquica da psicose é o lacaniano. É importante observar que tanto a noção de inconsciente em Merleau-Ponty, que procuramos elucidar aqui, quanto a noção de inconsciente de Jung, referência teórica maior de Nise da Silveira, diferem da abordagem lacaniana deste problema e o modo como ele é articulado na estrutura da psicose. No entanto, como vimos, há interseções entre o inconsciente merleau-pontyano, quando este é relacionado à passividade enquanto ser visto por *outrem*, e a elaboração da pulsão escópica lacaniana, isto é, o real que emerge da visibilidade enquanto *outrem* e, portanto, relacionado ao inconsciente em sentido próprio. A utilização do referencial lacaniano da psicose justifica-se por essa afinidade teórica, que na arte de artistas esquizofrênicos, como veremos aqui, revela com radicalidade o inconsciente associado à *visibilidade* merleau-pontyana e o inconsciente real em Lacan, que na pulsão escópica emerge entre as frestas da cultura, como observado na experiência de pintores, e na psicose, grosso modo, encontra-se “aberto” sem a intermediação do simbólico.

situar no âmbito simbólico “tendo que se defrontar com o simbólico apreendido como uma totalidade sem furo, sem falta, que se manifesta como Outro que faz do sujeito um objeto ou o invade, através das vozes alucinadas, em seu corpo até o âmago de seu ser” (QUINET, 2011, p. 249). A função Nome-do-Pai é ausente e, portanto, incapaz de deter o gozo que invade o sujeito sob a forma de sofrimento insuportável, sendo o delírio e, também, a arte do sujeito psicótico formas de criação – diferentemente da sublimação, instaurada no âmbito da cultura estruturada pelo registro simbólico – para lidar com esse gozo “diante da ausência do significante que poderia contê-lo” (QUINET, 2011, p. 250).

Para quando a arte não é produzida de forma imersa no sentido cultural, sublimatório de seu produzir, estruturada pelo Nome-do-Pai, como é o caso da arte na psicose, Lacan estabeleceu o conceito particular de *sinthoma*, com o qual se referiu, por exemplo, à obra de James Joyce em seu seminário 23, de 1975. Com a criação pelo *sinthoma* o sujeito pode lidar com o gozo da Coisa partilhando-o e investindo-o nos objetos para não ser invadido e aniquilado por ele. Desse modo, tanto o delírio, mas também a arte, são tentativas de curar-se daquilo que invade o doente por meio de uma reconstrução do mundo. É claro que, mesmo a arte sendo produzida pelo *sinthoma*, ela pode, sem sombra de dúvidas, possuir qualidades e méritos de uma verdadeira obra de arte e ser acoplada ao mundo da cultura; foi o que aconteceu com alguns artistas de Engenho de Dentro, como Fernando Diniz (1918-1999), Emygdio de Barros (1895-1986), Carlos Pertuis (1910-1977), Adelina Gomes (1916-1984), entre outros.

No caso de Nise, o referencial teórico maior da psicanálise para interpretar a pintura dos internos não é Lacan, mas sim a obra de Carl Jung (1875-1961)<sup>8</sup> e sua tentativa de entender o inconsciente a céu aberto da psicose a partir dos arquétipos de um inconsciente universal e do modo como eles aparecem na pintura enquanto forma de organização do delírio e de desvelamento do mundo interno do doente. No entanto, o que nos interessa aqui, como já mencionamos, é a relação entre a pintura dos artistas psicóticos e a ontologia fenomenológica de Merleau-Ponty em sua imbricação com a noção de inconsciente. A fenomenologia, contudo, não é deixada de lado nos estudos de Nise para a compreensão do mundo do paciente psicótico. Em seu *Imagens do Inconsciente* (1981), a psiquiatra utiliza uma citação retirada da

---

<sup>8</sup> Nesse sentido, é importante mencionar que a compreensão de Jung a respeito do inconsciente e da psicose ficará de fora de nossa abordagem, de modo que utilizaremos os estudos de Nise da Silveira ressaltando a sua aproximação com a fenomenologia merleau-pontyana na compreensão da esquizofrenia. Nossa leitura da arte desses pacientes, por sua vez, tem por intuito prolongar a compreensão fenomenológica da experiência da loucura a partir de Merleau-Ponty, bem como aplicar a sua ontologia da carne, carregada da reversibilidade entre consciente e inconsciente, na interpretação das obras dos pacientes psiquiatrizados de Engenho de Dentro.

*Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty para ilustrar a subversão da noção de espaço na experiência psicótica, vivência que também se manifesta na pintura:

O que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, conservam suas distâncias [...]. O que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalçada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica reencontra. [...]. Para saber o que significa o espaço mítico ou esquizofrênico, não temos outro meio senão despertar em nós, em nossa percepção atual, a relação entre o sujeito e seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer. É preciso reconhecer, antes dos “atos de significação” do pensamento teórico e tético, as “experiências expressivas”; antes do sentido significado, o sentido expressivo; antes da subsunção do conteúdo à forma, a “pregnância” simbólica da forma no conteúdo (MERLEAU-PONTY, 2018 [1945], pp. 390-391).

Existem várias passagens na *Fenomenologia da percepção* sobre a experiência da loucura e, mais particularmente, sobre a alucinação. Mas o que queremos ressaltar aqui – e que pertence a essa passagem citada por Nise em específico – é essa sensação *vertiginosa* de desequilíbrio e descentramento do sujeito na proximidade dos objetos e do mundo que é *recalçada* pela percepção convencional e que, de algum modo, faz parte da percepção de mundo do esquizofrênico. Segundo Manzi, essa experiência recalçada de proximidade e enraizamento das coisas em nós “talvez seja a experiência mais próxima do que ele [Merleau-Ponty] denominará *carne*” (MANZI, 2012, p. 435, colchetes nossos), conceito que já trabalhamos mais acima. Nesse sentido, argumenta Manzi, em seu diálogo com a psicanálise, Merleau-Ponty não ignora a dimensão do recalque em Freud; mesmo não concordando com a linguagem empregada por este último, é como se o filósofo, em sua fenomenologia e de forma mais ampla no desenvolvimento de sua ontologia carnal, insistisse que há uma dimensão sedimentada em nós que, por vezes, retorna de modo vertiginoso. Ousamos dizer que essa vertigem é experimentada pelo paciente esquizofrênico enquanto uma textura do Ser. Nesse mesmo sentido, Nise afirma, quanto às imagens pintadas pelos seus pacientes, que elas “revelavam *perigosos estados do ser*, que não se deixavam aprender pelo modelo médico adotado pela psiquiatria vigente” (SILVEIRA, 1986, p. 5).

Em um momento anterior ao comentário das obras de alguns de seus pacientes, Nise afirma que a percepção psicótica exposta nas pinturas revela uma *interpenetração* entre espaço interno e externo. Essa interpenetração de que fala Nise, expressa nas pinturas, assemelha-se à mencionada reversibilidade merleau-pontyana entre conteúdos conscientes e

inconscientes. Na pintura abaixo (figura 1), de autoria de Emygdio de Barros, o artista retrata sua percepção da paisagem externa à janela do ateliê; no entanto, abaixo da janela, “conteúdos do mundo interno, do inconsciente, borbulham” (SILVEIRA, 1981, p. 37) e são expressos de forma muito clara no quadro, invadindo o olhar de Emygdio.

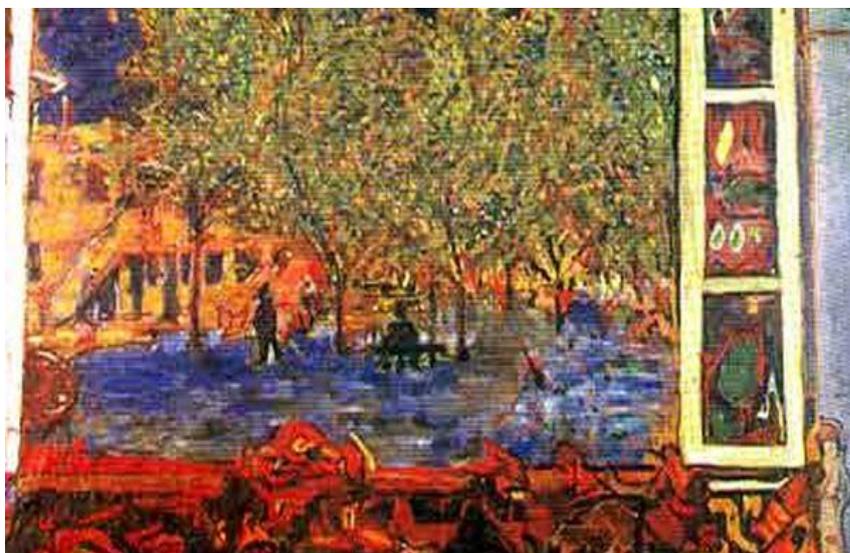


Figura 1: Emygdio de Barros, Óleo/tela, 1948. Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/669769775802771936/>

Entretanto, na psicose, a força de invasão dos conteúdos inconscientes é tão forte que o mundo externo da percepção cotidiana é desordenado, tornando-se, de certo modo, vertiginoso. Nesse sentido, Merleau-Ponty, em *O olho e o espírito*, afirma que há uma “textura imaginária do real” (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], p. 19) que se oferece ao olhar e que a pintura revela; desse modo, o pintor, como afirma Paul Klee, artista mencionado tanto por Nise como pelo filósofo francês, faz com que o “invisível se torne visível” (KLEE, 1959, p. 300). Essa visão que “para além dos dados visuais, dá acesso a uma textura do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], p. 20), ao nosso ver, revela o quiasma da relação entre homem e mundo, consciente e inconsciente, isto é, a indivisão do sentir. A pintura, então, nos revela o “modo vertiginoso de ser carne” (MANZI, 2011, p. 422), a indivisão do sentir, a qual Merleau-Ponty liga, como afirmamos mais acima, o próprio inconsciente, e que o quadro de Emygdio, de algum modo, faz ver.

No entanto, conforme Nise, “se o artista tem a possibilidade de partir para a pesquisa de novas dimensões imaginárias, graças ao seu ego intacto traz sempre consigo a passagem de volta ao espaço comum, onde cumpre como todo mundo as rotinas da vida diária” (SILVEIRA, 1981, p. 42); já com o artista psicótico as coisas se dão de modo diferente. Muitas vezes a vivência cotidiana para este último torna-se quase impossível. É a percepção de todos os

dias, de que fala Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, o pensamento objetivo, que sucumbe em virtude do “estreitamento do espaço vivido”, da vertiginosa proximidade entre homem e mundo. Nesse sentido, parte da obra de Fernando Diniz, ilustre paciente de Nise, busca recuperar a experiência da percepção e do espaço cotidiano, recriando-a em seus quadros. Se as artes plásticas, como afirma Nise, na sua origem buscavam fixar objetos significativos e retirá-los do fluxo caótico de impressões sensíveis, Fernando busca fixar em suas pinturas objetos do espaço cotidiano, retirando-os do terrível turbilhão de imagens e sensações, como na pintura abaixo, em que uma sala de estar é retratada em meio a pinceladas caóticas (figura 2).



Figura 2: Fernando Diniz, Óleo/tela, 1953. Fonte: <http://memoria.csasp.g12.br/frmRelembreAbrir.aspx?IdRelembre=52>

Outra pintura de Fernando Diniz que chama atenção para os propósitos deste trabalho é o desenho em guache de um emaranhado de linhas, à esquerda, em vermelho e, à direita, linhas geométricas de diversas cores, acima das quais repousa o desenho de uma mão direita, a do próprio Diniz (figura 3). Como Diniz via sua mão cobrindo o desenho enquanto estava pintando, resolveu retratá-la. Essa percepção de Diniz nos lembra a proximidade radical das coisas ao corpo e do olhar às coisas, de que fala Merleau-Ponty. A mão que trabalha, que pinta e que está em ato, não some do desenho, como em uma visão objetiva, ou visão de sobrevoo, desencarnada; ao contrário, a mão aparece imiscuída entre o olhar de Diniz e as linhas geométricas. A pintura também nos recorda a promiscuidade dos sentidos na filosofia de Merleau-Ponty, a visão tátil, que apalpa as coisas. Isto é, a visibilidade, como afirma o filósofo francês, é “moldada pela sensibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p.

131) e, por isso, o olhar abre-se ao tangível, “envolve as coisas visíveis” (MERLEAU-PONTY, 2007 [1959], p. 131). A mão na pintura também revela, segundo Nise, uma tentativa de organização do caótico mundo do pintor em questão. A partir da mão ele organiza o mundo em linhas e figuras geométricas e, nesse sentido, fazemos referência à observação de Merleau-Ponty: “o olho é *aquilo* que foi sensibilizado por um certo impacto do mundo e o restitui ao visível pelos traços da mão” (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], pp. 19-20).

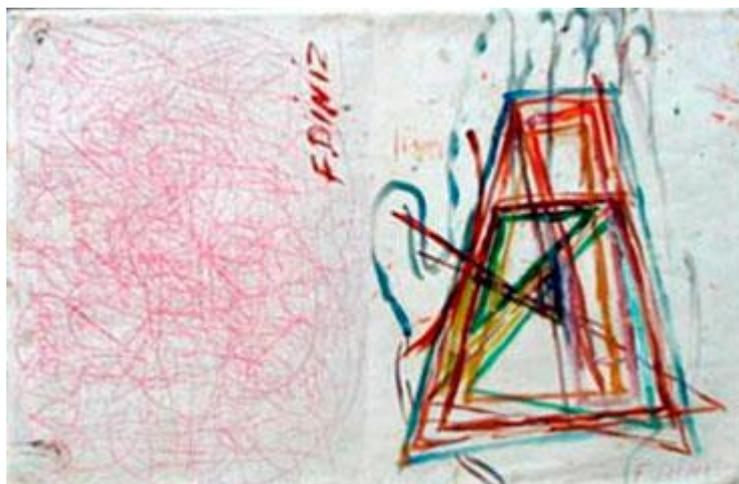


Figura 3: Fernando Diniz, Guache sobre papel, sem data. Fonte: <http://www.ccms.saude.gov.br/cinquentenariodomuseu/fernando-diniz.php>

Por vezes, na obra de Emygdio de Barros, por exemplo, estranhas faces que espiam aparecem nos quadros, como no canto esquerdo da figura 4. Este não é um tema incomum na pintura de pacientes psiquiátricos. Conforme vimos em Merleau-Ponty, a relação entre olhar e ser olhado é radicalizada na pintura e evoca uma noção de passividade a *outrem*, como atesta a observação de André Marchand, citada mais acima. Se a pintura é um âmbito privilegiado da experiência da visibilidade e da passividade, no delírio essa relação é ainda mais pregnante, pois, no vocabulário psicanalítico, o olhar que se encontra “elidido na neurose, é desvelado na psicose” (QUINET, 2011, p. 247).



Figura 4: Emygdio de Barros, óleo/papel, sem data. Fonte: <https://cutt.ly/CmGSSOi>

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível sustentar que, partindo das profícuas relações da filosofia de Merleau-Ponty com a psicanálise, mais especificamente no que diz respeito à aceitação e à elaboração pelo filósofo francês do conceito de inconsciente, e aplicando-o à leitura de obras de pacientes psicóticos, a filosofia deste autor apresenta uma certa receptividade, na composição de sua ontologia, à experiência da loucura. O descentramento do sujeito na carne do mundo e sua vertiginosa proximidade às coisas, a reversibilidade entre consciente e inconsciente, a promiscuidade dos sentidos e a indivisão do sentir, a que Merleau-Ponty relaciona ao próprio inconsciente, parecem revelar *texturas* do Ser que, em Freud, por exemplo, situar-se-iam, arriscamos dizer, no âmbito do recalque. Muito do que Merleau-Ponty denomina de a experiência vertiginosa de ser carne aproxima-se da experiência esquizofrênica. Como coloca Manzi:

Diríamos mais: uma sensação vertiginosa porque há um desequilíbrio da nossa unidade, uma revelação de que somos apenas carne do mundo. Ora, esse sentimento de estranheza, desde Paul Janet, sempre foi associado às experiências da esquizofrenia. Ou seja, nos sujeitos que sofrem certa fragmentação de si (MANZI, 2011, p. 434).

Na ontologia da carne de Merleau-Ponty, contida em *O visível e o invisível*, como já mencionamos, realiza-se realmente um descentramento do sujeito “como se a familiaridade do que denominamos Eu se perdesse numa familiaridade mais primordial, mais original, estranha, carnal” (MANZI, 2011, p. 435). Se o inconsciente é “o ponto de reversão da carne” (AYOUCH, 2012, p. 7), pode-se dizer que o sujeito, na ontologia de Merleau-Ponty, está mergulhado nessa transitividade carnal, quase infantil, que ilustra a radicalização do sensível e da visibilidade, onde não parece haver uma estrutura forte, como um cogito unificador, que barra o vínculo entre consciente e inconsciente, mas sim um sistema de diferenciação e uma mútua implicação dessas partes entre si. Ora, é essa mútua implicação, ou reversibilidade, que pensamos ser figurada de forma plástica na pintura dos pacientes psicóticos de Nise da Silveira.

Desse modo, ressaltamos não ser de forma alguma o nosso intuito “romantizar” uma condição mental muito séria, com graves consequências para o indivíduo e que acarreta sofrimento ao seu portador e mesmo a sua família. Também não é nosso intuito dizer que a ontologia de Merleau-Ponty é uma forma de ontologia baseada na experiência da loucura,

o que não se sustenta pois nem mesmo o filósofo francês buscou elaborar algo próximo de uma teoria ou fenomenologia da psicose.

Não obstante, podemos concluir que, ao estabelecer um frutífero diálogo com a psicanálise, a ontologia merleau-pontyana parece ter uma singular abertura à experiência desses sujeitos cuja percepção e expressão estão quase sempre excluídas do mundo da filosofia e mesmo da cultura. Se pintura e delírio se encontram imiscuídos na obra de Emygdio e Fernando Diniz, na filosofia de Merleau-Ponty esses elementos estão também imbricados nesse mundo que é “quase louco” do pintor e nesse “delírio que é a visão mesma” (MERLEAU-PONTY, 2004 [1960], p. 19). É desse modo que, nas palavras de Merleau-Ponty, “ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética” (MERLEAU-PONTY, 2018 [1945], p. 459).



## REFERÊNCIAS

- AYOUCHE, Thamy. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. *J. psicanal*, São Paulo, vol 45, nº 3. 1-17, dez. 2012.
- GUERRA, Andréa. *A psicose*. São Paulo: Zahar, 2010.
- KLEE, Paul. *Journal*. Paris: Grasset, 1959.
- MANZI, Ronaldo. *Quando os corpos se invadem – Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise*. São Paulo. 456 p. Tese (Doutorado em filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad: José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fonte, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Préface à L’œuvre et l’Esprit de Freud*. In: *Parcours deux. 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada”, In: *Racionalidade e crise. Estudos de História da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 271-293.
- MÜLLER, Marcos José. Merleau-Ponty leitor de Freud. *Natureza Humana*, vol. 7, nº2. 399-432, jul-dez, 2005.
- MÜLLER, Marcos José. A esquizo do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. *Sofia*, Vitória (ES), vol. 4, nº 2, p. 393 - 406, ago-dez, 2015.
- MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Psicosis y Creación*. São Paulo: Summus, 2013.
- QUINET, Antônio. *Teoria e clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- SILVEIRA, Nise da. *Imagens do inconsciente*. Rio de Janeiro: Alhambra, 1981.
- SILVEIRA, Nise da. *Os inumeráveis estados do ser* (exposição), 1986. Disponível em: [http://www.ccs.saude.gov.br/saude\\_mental/pdf/inumeraveis\\_estado\\_ser.pdf](http://www.ccs.saude.gov.br/saude_mental/pdf/inumeraveis_estado_ser.pdf). Acesso em 26 de outubro de 2020.



Recebido em: 15/05/2021  
Aprovado em: 29/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

[TRADUÇÃO]

PHILOSOPHIE UND PSYCHOANALYSE

Por

*Sándor Ferenczi*

Tradução e notas

Caio Padovan<sup>1</sup>

([caiopadovanss@gmail.com](mailto:caiopadovanss@gmail.com))

Guilherme Germer<sup>2</sup>

([guilhermeguita@gmail.com](mailto:guilhermeguita@gmail.com))

[BREVE NOTA EDITORIAL]

Caio Padovan

Weiny César Freitas Pinto<sup>3</sup>

([weiny.freitas@ufms.br](mailto:weiny.freitas@ufms.br))

O texto aqui traduzido foi publicado por Sándor Ferenczi em 1912, no primeiro volume da revista *Imago*, e constitui uma resposta à comunicação feita por James Jackson Putnam no terceiro Congresso internacional de psicanálise, realizado no ano de 1911 em Weimar, cuja versão escrita será publicada no ano seguinte com o título *Ueber die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung*. Um comentário pormenorizado a respeito da história deste debate pode ser encontrado em Freitas Pinto e Padovan (2019)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Professor de Psicologia clínica na Université Paul Valéry, Montpellier 3, pesquisador ligado ao *Centre de recherches Psychanalyse, Médecine et Société* da Univeristé de Paris e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6397-6631>.

<sup>2</sup> Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9731890269292935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3173-6750>.

<sup>3</sup> Professor Doutor do curso de Filosofia e da Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>.

<sup>4</sup> Cf. FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação

Sabemos hoje que uma segunda versão do artigo de Ferenczi será publicada em húngaro em 1914, com o título *Filozófia és pszichoanalízis*, na coletânea de textos: *Ideges tünetek, keletkezése és eltünése. És egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*. Uma segunda edição da mesma coletânea aparece em 1919, ao que tudo indica, sem modificações<sup>5</sup>.

Em 1922, uma terceira versão do mesmo texto será publicada em alemão, com algumas modificações, na coletânea *Populäre Vorträge über Psychoanalyse*<sup>6</sup>. Esta será a versão de referência do texto que, mais tarde, se tornará objeto das traduções inglesa, francesa e brasileira. A primeira tradução inglesa será publicada em 1955, no volume *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*<sup>7</sup>. A tradução francesa deste mesmo texto será publicada em 1968, no primeiro volume de suas *Œuvres complètes*<sup>8</sup>. A tradução brasileira, publicada pela editora Martins Fontes, aparecerá em 1991, feita a partir da edição francesa<sup>9</sup>.

A respeito destas sucessivas traduções, especialmente quanto às edições francesa e brasileira, cabe ressaltar que, embora o editor francês indique a edição húngara de 1914, cotejada com a edição inglesa de 1955, como o texto base da tradução publicada no primeiro volume das *Œuvres complètes*<sup>10</sup>, uma comparação inicial destes documentos sugere, na verdade, que o texto base da tradução foi o da edição inglesa, que por sua vez, baseia-se, como afirmamos acima, no texto da coletânea *Populäre Vorträge über Psychoanalyse*, edição modificada alemã de 1922<sup>11</sup>.

O texto que aqui propomos é a primeira tradução brasileira do artigo de Ferenczi feita diretamente do alemão, e talvez a única, com exceção da versão húngara, de 1914, realizada a partir da sua primeira edição, de 1912. Uma série de notas de rodapé foram incluídas chamando a atenção para as principais diferenças entre as duas versões alemãs do texto, a primeira, de 1912, e a segunda, publicada dez anos mais tarde, em 1922.

---

para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, Campinas, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019.

<sup>5</sup> Ver prefácio à segunda edição do referido texto em: FERENCZI, S. *Ideges tünetek, keletkezése és eltünése. És egyéb értekezések a pszichoanalízis köréből*. Budapest: Dick Manó Kiadása, 1919.

<sup>6</sup> Cf. FERENCZI, S. *Populäre Vorträge über Psychoanalyse*. Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1922.

<sup>7</sup> Cf. FERENCZI, S. *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. London: Hogarth Press, 1955.

<sup>8</sup> Cf. FERENCZI, S. *Œuvres complètes I*. Paris: Payot, 1968.

<sup>9</sup> Cf. FERENCZI, S. *Obras completas I*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

<sup>10</sup> Cf. FERENCZI, S. *Œuvres complètes I*. Paris: Payot, 1968, p. 260.

<sup>11</sup> Cf. FERENCZI (1955, p. 326). Embora a edição inglesa afirme se basear na edição alemã de 1912, publicada no primeiro volume da revista *Imago*, um estudo comparativo da tradução inglesa, publicada em 1955, com as versões alemãs de 1912 e 1922 revela que, na realidade, ela se baseou na edição de 1922, então publicada na coletânea *Populäre Vorträge über Psychoanalyse* (pp. 118-127).

\*\*\*\*\*

A presente tradução do texto *Filosofia e psicanálise*, de Sándor Ferenczi, integra o conjunto de investigações e de traduções que temos realizado sobre a origem da relação entre filosofia e psicanálise no interior do movimento psicanalítico. O primeiro resultado desse trabalho foi a tradução do texto de James J. Putnam: *Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico* (1911)<sup>12</sup>, acompanhada de uma longa e informativa apresentação<sup>13</sup>. No próximo volume da edição *história e método da recepção filosófica*, publicaremos a tradução da tréplica de Putnam a Ferenczi. Na sequência, nos dedicaremos a publicar a réplica de Theodor Reik e a tréplica de Putnam a Reik.

---

<sup>12</sup> Cf. PUTNAM, J. Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico. Tradução de Weiny Freitas, Caio Padovan, Caroline Lourenzone e Fábio Fernandes. *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, Campinas, v. 3, n. 6, p. 316-332, 2019.

<sup>13</sup> Cf. FREITAS PINTO, W. C.; PADOVAN, C. James J. Putnam e as origens do diálogo entre filosofia e psicanálise: Apresentação, tradução e notas de Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico (1911). *Modernos & Contemporâneos – International Journal of Philosophy*, Campinas, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019. Especialmente sobre este texto de Ferenczi, será publicado em breve um capítulo de livro, cf. FREITAS PINTO, W. C. *Comentário explicativo de Filosofia e psicanálise (Ferenczi, 1912)*. No prelo.

## FILOSOFIA E PSICANÁLISE

(considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. JAMES J. PUTNAM da Universidade de Harvard,  
Boston EUA)

Por

*Dr. S. FERENCZI (Budapeste)*

[Tradução e notas: Caio Padovan e Guilherme Germer]

Em um ensaio motivado pelas mais nobres intenções, e redigido com a eloquência de uma convicção sincera, o meritíssimo professor da *Harvard Medical School* defende calorosamente que a psicanálise, cuja importância como método psicológico e terapêutico ele reconhece sem reservas, passe a estabelecer uma relação mais estreita com perspectivas filosóficas [*philosophischen Anschauungen*] mais amplas.

Uma boa parte das suas afirmações será, sem dúvida, julgada como correta e seguida por todos os analistas. O psicólogo, cuja tarefa é aprofundar nosso conhecimento sobre a mente [*Seele*] humana, não deve de modo algum se fechar à contemplação desses sistemas, tão estimados – e com razão – pela humanidade, nos quais os espíritos elevados sintetizaram suas convicções mais bem acabadas<sup>14</sup> sobre a natureza e o sentido do mundo; e se a análise foi capaz de realizar sólidas descobertas psicológicas, mesmo no campo das manifestações populares, por muito tempo subestimadas, como os mitos e os contos – ainda que simbolicamente disfarçadas –, podemos certamente esperar que novos pontos de vista, novos conhecimentos, também surjam do estudo da filosofia e de sua história<sup>15</sup>. Ora, nenhum psicanalista discordará da afirmação de que “pesquisa alguma poderá florescer sem levar em conta, com a devida atenção, a sua relação natural com outros tipos de pesquisa”<sup>16</sup>. A psicanálise não é tão pretensiosa ao ponto de querer explicar tudo através de seus próprios meios, e embora ainda estejamos longe de ter esgotado tudo aquilo que pode ser explicado analiticamente, podemos já intuir onde se encontram as fronteiras de nossa ciência e onde a explicação dos processos terá que ser deixada para outras disciplinas (a física, a química e a biologia, por exemplo).

<sup>14</sup> Nota dos tradutores (NT): “convicções ‘mais profundas’” [*tiefsten*] na edição de 1922, no lugar de ‘bem acabadas’ ou ‘últimas’ [*letzten*].

<sup>15</sup> NT: “‘da’ [*der*] história” na edição de 1922, no lugar de “‘sua’ [*ihrer*] história”.

<sup>16</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p.103).

Além disso, “que nós sabemos mais do que podemos expressar”<sup>17</sup>, que “aprender nada mais é do que uma viagem exploratória no interior da própria alma [*Seele*]”<sup>18</sup>, que o dever dos psicanalistas é “desvendar e examinar mais de perto, tanto quanto possível, os pensamentos e os impulsos” [*Ahnungen e Regungen*]<sup>19</sup> (incluindo aí os religiosos), todo analista que já entrou alguma vez em contato com o pré-consciente, quer dizer, com a camada interna dos processos produtivos da mente onde todo progresso espiritual [*geistige Fortschritt*] é preparado, deve ser capaz de reconhecê-lo plenamente. Em suma, teríamos que reimprimir uma parte não negligenciável da exposição de Putnam se quiséssemos destacar de seu trabalho tudo aquilo com o que podemos<sup>20</sup> concordar.

Apesar disso, neste artigo, tão estimulante e interessante, se encontram passagens que despertaram em mim a mais viva oposição e em relação as quais, dado que sou de opinião contrária, preferiria não me conter, mesmo que me falte a devida formação filosófica, enquanto o Professor Putnam tem a grande vantagem de ter à sua disposição um espírito treinado em filosofia.

## 1. Psicanálise e visão de mundo<sup>21</sup>

O professor Putnam exige dos psicanalistas que subordinem seus conhecimentos recém-adquiridos a uma certa visão de mundo filosófica [*philosophische Weltanschauung*]<sup>22</sup> ou que a ela devam ser integrados.

De uma maneira geral, acho isso perigoso para a ciência, especialmente para a psicologia analítica [*analytische Psychologie*]<sup>23</sup>, que nem sequer lidou adequadamente com as conexões no interior de seu próprio campo epistêmico [*Wissensgebiete*]. A trégua que

<sup>17</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p. 115).

<sup>18</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p. 112-3).

<sup>19</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p. 113).

<sup>20</sup> NT: “devemos” [*dürfen*] na edição de 1922, no lugar de “podemos” [*müssen*]. O tempo verbal foi adaptado à passagem.

<sup>21</sup> NT: o título desta primeira seção, assim como das demais, será suprimido na edição alemã de 1922, mas não nas duas edições húngaras de 1914 e 1919.

<sup>22</sup> NT: A noção de *Weltanschauung*, cara ao pensamento filosófico de língua alemã, encontra suas origens no pensamento de Kant, sendo popularizada no início do século XX através dos trabalhos de Wilhelm Dilthey e Karl Jaspers.

<sup>23</sup> NT: Ferenczi estabelece aqui uma oposição em relação à dita psicologia descritiva, tal como fará Freud de maneira explícita em 1915, no início da segunda seção de seu artigo metapsicológico sobre o Inconsciente, ao abordar a questão da “psicologia descritiva da consciência” [*deskriptive Bewußtseinspsychologie*] (p.194-195). Cf. Freud, S. (1915). “Das Unbewußte”, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 3(4), pp. 189-203, 3(5), pp.257-269.

concedemos à caça durante o período de crescimento [*Entwicklung*], não deve ser negada a uma jovem ciência, sendo igualmente necessário nesses casos aguardar um bom tempo antes de se aproximar dela com as armas da metafísica. Quanto mais adiarmos a formação de um sistema, nos contentando em coletar dados sem reservas e em estabelecer conexões entre eles, mais chances temos de encontrar algo novo e verdadeiro<sup>24</sup>. Em contrapartida, a formação muito precoce de um sistema coloca o pesquisador em um estado de espírito desfavorável ao teste de realidade [*Realitätsprüfung*], correndo assim o risco de desconsiderar ou subestimar fatos que não querem se encaixar no sistema<sup>25</sup>.

Não devemos ainda esquecer que a psicanálise, como a psicologia em geral, tem o direito e o dever de investigar todo tipo de realização mental [*seelicher*], sem excluir as filosofias<sup>26</sup>, considerando e investigando suas condições de origem, e fazendo com que as regularidades dominantes na esfera psíquica sejam também nelas igualmente válidas. Dito de modo ainda mais preciso: provar que essas regularidades sejam igualmente válidas para as filosofias. Mas como poderia a psicologia legiferar sobre a filosofia se *a priori* é exigido dela que se subordine a um sistema filosófico particular, ou, em geral, a um sistema filosófico qualquer?<sup>27</sup>

<sup>24</sup> NT: o mesmo raciocínio epistemológico será mobilizado três anos mais tarde por Freud, em 1915, no primeiro parágrafo de seu artigo metapsicológico sobre as pulsões e seus destinos. Cf. Freud, S. (1915). “Triebe und Triebchicksale”, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 3(2), pp. 84-100.

<sup>25</sup> A relação entre fato empírico e sistema teórico será desenvolvida por Ferenczi doze anos mais tarde, em 1924, na obra *Metas para o desenvolvimento da psicanálise*, escrita em parceria com Otto Rank. Cf. Ferenczi, S. Rank, O. (1924). *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*. Leipzig, Wien, Zürich: IPV, 67 p.

<sup>26</sup> NT: “sistemas filosóficos” [*philosophischen Systeme*] na edição de 1922, no lugar de “filosofias” [*Philosophieen*].

<sup>27</sup> O fato de não ser impossível e, também, não completamente infrutífero, examinar psicologicamente as condições de origem das filosofias pode ser aqui demonstrado por meio de um exemplo. As investigações psicanalíticas sobre pessoas doentes levaram à distinção entre dois mecanismos opostos de repressão (isto é, o afastamento da atenção consciente daquilo que produz desprazer). Pacientes paranoicos tendem a experimentar subjetivamente processos mentais desprazerosos enquanto influências do mundo exterior (projeção); por outro lado, os neuróticos também experimentam de maneira intensa processos do mundo exterior (em outras pessoas, por exemplo), eles “introjetam” uma parte do mundo exterior buscando aliviar certas tensões em sua psique. É curioso que existam sistemas filosóficos que possam ser colocados em analogia com esses mecanismos, que certamente dependem das necessidades emocionais. O materialismo, que nega o eu e permite que ele seja completamente absorvido pelo “mundo exterior”, pode ser entendido como a mais completa forma de projeção concebível; o solipsismo, que nega o mundo inteiro, ou seja, o absorve no eu, é o mais alto nível de introjeção\*. Não é de forma alguma improvável que, no final das contas, uma grande parte da metafísica possa ser explicada psicologicamente, ou, como diz Freud, transformada em metapsicologia\*\*. Freud também tem apontado para a analogia entre a construção de sistemas filosóficos e paranoicos. (Imago I. Edição 4, p. 332.) [NT: referência à segunda parte da obra *Totem e Tabu*, publicado no quarto número deste mesmo volume da revista *Imago*. A este respeito, ver: Freud, S. (1912). “Über einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker”, *Imago*, 1(4), pp. 301-333].

Uma outra parte, porém, poderá mais tarde vir a antecipar o conhecimento científico.

\*S. Ferenczi, *Introjektion und Übertragung*. (»Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen«, I. Bd., 1909).

S. Ferenczi, *Zur Begriffsbestimmung der Introjektion*. (»Zentralblatt für Psychoanalyse«, II. Jahrg., 4. Heft.) [NT: referência ao seu longo artigo de 1909, *Introjeção e transferência*, e ao curto artigo de divulgação publicado sobre o mesmo assunto em 1912, *Sobre a definição do conceito de introjeção*. Cf. Ferenczi, S.

A ciência pode ser comparada a um empreendimento industrial capaz de produzir novos bens e serviços; em contrapartida, a “visão de mundo” [*Weltanschauung*] corresponde a um balancete ainda muito rudimentar, que de tempos em tempos devemos realizar a fim de verificar o estado atual dos nossos conhecimentos com vistas a planejar nossos futuros investimentos. Contudo, uma verificação contínua do balancete perturbaria o curso dos negócios e consumiria uma energia que poderia ser melhor empregada.

Tais como as religiões, as filosofias<sup>28</sup> são obras de arte, poesias, que certamente carregam em si uma porção de intuições formidáveis; seu valor não pode e não deve ser subestimado. Mas elas pertencem a uma outra categoria que não se confunde com a ciência, pela qual entendemos a somatória daquelas regularidades que, após a purificação máxima dos produtos de fantasia do princípio de prazer, devemos assumir que existem como reais<sup>29</sup>. Há apenas uma ciência, mas há tantas filosofias<sup>30</sup> e religiões quanto pessoas inteligentes dotadas de espíritos e estados de ânimo diferentes.

É do interesse de ambas as disciplinas, que obedecem a princípios diferentes, não misturar suas teses. Ademais, a psicologia deve ser o juiz da filosofia;<sup>31</sup> naturalmente e para tal, ela tem que aceitar ser classificada *in toto*<sup>32</sup> nos diferentes sistemas filosóficos. Mas permanece soberana em seu próprio campo e não amarra seu destino a nenhum desses sistemas.

## 2. Sobre a visão de mundo [*Weltanschauung*] do Prof. Putnam

(1909). “Introjektion und Übertragung”, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1(2), pp. 422-457. Ferenczi, S. (1912). “Zur Begriffsbestimmung der Introjektion”, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, 2(4), pp. 198-200].

\*\*S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. (IV. Aufl.) [NT: referência à quarta edição do *Sobre a psicopatologia da vida cotidiana* de Freud, publicada com modificações em 1912. Cf. Freud, S. (1912). *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Berlim: Karger, 198 p.].

<sup>28</sup> NT: “Sistemas filosóficos” [*philosophischen Systeme*] na edição de 1922, no lugar de “filosofias” [*Philosophieen*].

<sup>29</sup> NT: essa ideia havia sido proposta um ano antes por Freud, em seu artigo *Formulações sobre os dois princípios dos eventos psíquicos* (1911), e desenvolvido por Ferenczi no ano seguinte, em seu artigo: *Os estágios de desenvolvimento do senso de realidade*. Cf. Freud, S. (1911). “Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens”, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 3(1), pp. 1-8. Ferenczi, S. (1913). “Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes”, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1(2), pp. 124-138.

<sup>30</sup> NT: “Sistemas filosóficos” [*philosophischen Systeme*] na edição de 1922, no lugar de “filosofias” [*Philosophieen*].

<sup>31</sup> NT: vírgula na edição de 1922, no lugar de ponto e vírgula.

<sup>32</sup> NT: “totalmente” (expressão latina).

Segundo a visão de mundo do Prof. Putnam – à qual, na sua opinião, a psicanálise teria que ser integrada – a única coisa real<sup>33</sup> nesse mundo é uma energia autorrealizadora [*selbsttätige Energie*]<sup>34</sup>, dotada das mais altas capacidades intelectuais e morais, uma espécie de, por assim dizer: personalidade divina [*göttliche Persönlichkeit*] que, pela expressão da sua tendência, permitiu e continua permitindo, a partir de si mesma, a emergência e o desenvolvimento do “mundo físico” [*Körperwelt*]<sup>35</sup>. Esse espírito [*Geist*] já era dotado de inteligência e moralidade mesmo antes do surgimento dos corpos [*Körper*] mais primitivos, não alcançando no homem o pleno desenvolvimento dessas qualidades. – Isso soa como a adaptação à biogenética<sup>36</sup> dos mais antigos mitos da criação, diferindo apenas no fato de que aqui a criação do mundo não teria ocorrido em um único ato criativo, mas sim em uma série infinita de atos desse tipo, ou melhor, como algo que está em constante elaboração. Poderíamos, se assim quiséssemos, chamar este sistema de monista, uma vez que considera o mundo físico [*Körperwelt*] como uma manifestação da mesma energia espiritual [*geistige Energie*] que compõe o espírito criador do mundo; mas este monismo é extraordinariamente semelhante a um dualismo. Seja como for, disso não deve propriamente resultar nenhuma objeção; pois o mundo dualista é tão impossível quanto<sup>37</sup> o monista e, neste sentido, ambas as filosofias, monista e dualista, garantem seu direito de existência. Só não entendemos por que a psicologia analítica deveria passar a estabelecer relações mais íntimas com a visão de mundo delineada pelo Prof. Putnam. Afinal, os fatos da psicanálise poderiam muito bem ser incorporados a um sistema materialista ou espiritualista, monista ou dualista; eles seriam ainda bastante compatíveis, por exemplo, com uma visão de mundo que enxerga a essência e o fundamento originário [*Urgrund*] do mundo em um impulso [*Drang*] cego e desprovido de inteligência e moralidade; na vontade de Schopenhauer, por exemplo. Não seria inconcebível que uma força cega, desprovida de significado e de objetivo, pudesse, por meio da seleção natural, dar origem aos seres mais inteligentes; nossas

<sup>33</sup> NT: “Wirkliche” na edição de 1922, no lugar de *wirkliche*.

<sup>34</sup> NT: A noção de *selbsttätige Energie* será mobilizada com frequência por Putnam em seu artigo (p. 104, 107, 108, 109), sendo empregada de maneira intercambiável com aquela de *selbsttätige Kraft* (p. 105, 106, 107). Na versão inglesa de seu texto, publicada em 1911, encontramos a expressão correspondente *self-active energy* (p. 252, 255). De maneira literal, poderíamos traduzir a expressão alemã como “energia auto-atuante” ou “auto-efetiva”, um tipo de força ou energia “que age ou se efetiva por si só”. Em nossa tradução da versão inglesa (Putnam, 2019), optamos por “energia autorrealizadora” e, por essa razão, a mantemos aqui, buscando assim evitar confusões desnecessárias.

<sup>35</sup> NT: Literalmente, “mundo corporal” ou “dos corpos”, neste caso dos corpos ou entidades materiais. A noção de *Körperwelt* poderia ser aqui entendida em oposição àquilo que mais tarde Edmund Husserl irá chamar de *Lebenswelt*, ou “mundo da vida”.

<sup>36</sup> NT: relativo ao pensamento evolucionista da época, em particular aquele desenvolvido nos países de língua alemã.

<sup>37</sup> NT: “wie” na edição de 1922, no lugar de “als”.

experiências psicológicas também não entrariam em contradição com esse modo de ver as coisas.

A filosofia agnóstica [*agnostizistische Philosophie*]<sup>38</sup>, que admite com honestidade sua incapacidade em resolver as questões últimas – e que, portanto, em seu fundamento, não é um sistema fechado – também constitui uma visão de mundo possível, até mesmo benéfica, para nós. Pois mesmo que o Professor Putnam esteja certo ao afirmar que a razão não pode ser usada para *negar* a existência da razão, ele esquece por outro lado o perigo que repousa na tentação de *superestimar* o papel da consciência no universo e de recair em um antropomorfismo não inteiramente justificado.

Além do mais, [e mesmo]<sup>39</sup>, é uma sorte para as ciências que nenhuma dessas filosofias possua uma evidência concludente; pois a solução final das questões últimas da vida destruiria o impulso [*Antrieb*] para buscar novas verdades.

### 3. Sobre a psicologia do inconsciente

O Prof. Putnam distingue com razão os conteúdos mentais [*seelischen Inhalte*] dos modos de funcionamento do espírito [*Tätigkeitsformen des Geistes*]<sup>40</sup>. Ele acrescenta, no entanto, que, considerado do ponto de vista de seu modo de funcionamento, o espírito não é nem capaz, nem carente de desenvolvimento, e afirma ainda que o espírito da criança, assim como o inconsciente (tomado em sentido psicanalítico) se distinguem essencialmente do espírito consciente do adulto apenas em termos de conteúdo, mas não quanto a seu modo de funcionamento [*Funktionsart*].

<sup>38</sup> NT: segundo o *Dicionário de conceitos filosóficos* de Rudolf Eisler, publicado em sua terceira edição em 1910 – contemporânea, portanto, ao texto de Ferenczi – a noção de “Agnosticismo” será associada ao pensamento evolucionista do biólogo britânico Thomas Huxley. Encontramos neste dicionário a seguinte definição, extraída de um texto do próprio Huxley: “o agnosticismo (...) não é um credo, mas um método, cuja essência reside na rigorosa aplicação de um único princípio (...). Positivamente, este princípio pode ser assim expresso: em assuntos de ordem intelectual, siga a sua razão até onde ela for, sem levar em consideração qualquer outra coisa. E negativamente: em assuntos de ordem intelectual, não tome algo como certo se suas conclusões não são demonstradas ou demonstráveis” (p.23). Cf. Eisler, R. (1910). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Erster Band, A-K. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 3ª Edição, 686 p., p.20. Para a citação do biólogo inglês, ver: Huxley, T. (1889). Agnosticisim. In: *Christianity and Agnosticisim, a controversy*. New York: Humbolt Publishing, 162 p., pp. 9-30.

<sup>39</sup> NT: Na edição de 1922, Ferenczi inclui nesta frase o advérbio *beinahe*: “*Es ist übrigens beinahe ein Glück für die Wissenschaften*”.

<sup>40</sup> NT: A importante oposição entre “conteúdos mentais” [*seelischen Inhalte*] e “modos de funcionamento do espírito” [*Tätigkeitsformen des Geistes*] será tematizada Putnam em seu artigo (p. 105-6). Segundo o autor, o modo de funcionamento do espírito não estaria sujeito a desenvolvimento, ao passo que os conteúdos mentais sim].

Contrariamente a esta afirmação, a experiência psicanalítica tem mostrado que os processos que ocorrem no inconsciente (e, em certa medida, também na mente infantil) são diferentes dos processos conscientes não só no conteúdo, mas também na forma.

Os conteúdos psíquicos conscientes de pessoas normais em estado de vigília são submetidos às categorias de espaço, tempo, causalidade; e são testados quanto à sua realidade. A consciência é, portanto, lógica, desde que os elementos inconscientes não interfiram nela. Os conteúdos psíquicos de adultos instruídos serão também organizados do ponto de vista da ética e da estética.

No inconsciente, porém, encontramos conteúdos psíquicos organizados de acordo com princípios completamente diferentes. O princípio [*Grundsatz*] dominante aqui é o do evitamento do desprazer, enquanto a moeda temporal e causal tem nele pouco valor<sup>41</sup>.

Arrancado de seu contexto lógico, os conteúdos psíquicos ocupam aqui, por assim dizer, uma *zona de prazer* [*Lustraum*] na qual serão estratificados<sup>42</sup> de acordo com sua *valência específica de prazer* [*spezifischen Lustgewichte*], de modo a manter os mais desprazerosos em regiões mais afastadas da periferia da consciência. Desta forma, conteúdos logicamente heterogêneos, mas igualmente carregados de prazer, acabam se associando [assim]<sup>43</sup> de maneira sólida, chegando mesmo a se misturarem uns aos outros; os opostos permanecem tranquilamente uns ao lado dos outros; as semelhanças mais remotas dão lugar à identidade; o incomum e “simples transbordamento das intensidades” (Freud)<sup>44</sup> possibilita os deslocamentos e condensações mais absurdos do ponto de vista lógico; a falta de abstração e de símbolos linguísticos permitem um pensamento baseado apenas em imagens dramatizadas. É indubitável para todo aquele que já analisou sonhos, chistes, atos sintomáticos e neuroses, que nesse estrato da mente as categorias éticas e estéticas sejam de pouca ou, por vezes, mesmo de nenhuma valia.

Após tudo isso, não podemos de modo algum excluir a possibilidade de que uma psique dotada de um órgão consciente represente um estágio superior<sup>45</sup> de desenvolvimento do espírito, tanto em termos de conteúdo, quanto em seu modo de funcionamento [*Tätigkeitsform*].

<sup>41</sup> NT: O parágrafo seguinte será unido ao presente parágrafo na versão de 1922.

<sup>42</sup> NT: Deslocamento na edição de 1922 do substantivo *schichten* no interior da frase.

<sup>43</sup> NT: O adverbio *dazu* será adicionado na edição de 1922.

<sup>44</sup> NT: Citação não literal de Freud. Referência feita à hipótese energética, ligada à carga e à descarga de intensidades, presente na obra do autor desde 1893 e que, mais tarde, será assimilada à dimensão econômica da metapsicologia freudiana.

<sup>45</sup> NT: a palavra “superior” será colocada entre aspas na edição de 1922.

Com isso, porém, e de modo geral<sup>46</sup>, é dada a possibilidade do desenvolvimento de formas mais elevadas de atividade espiritual [*hoher Formen geistiger Tätigkeit*] a partir das mais simples.

#### 4. Determinismo e psicanálise

Neste trabalho do Prof. Putnam, o que toca mais sensivelmente a psicanálise é o ataque contra o determinismo psíquico. Afinal, o mais importante progresso que devemos à análise<sup>47</sup> é justamente a possibilidade que ela nos deu de verificar também no interior da esfera mental o mesmo tipo de regularidade e certeza invariáveis que observamos de modo geral na física<sup>48</sup>.

Que nossos atos de vontade sejam determinados, há muito e por muitos já foi postulado; mas com Freud a psicanálise foi a primeira que, através do descobrimento dos determinantes inconscientes, nos permitiu reconhecer o ato voluntário sentido pela consciência como livre, assim como o chamado “livre curso das ideias”, como resultados inevitáveis de outros processos psíquicos, eles mesmos igual e estritamente determinados. O psicanalista, que em sua experiência cotidiana sente na pele os efeitos da determinação que o atravessa<sup>49</sup> em seus próprios processos voluntários, deve justamente a essa convicção o reconfortante sentimento de não ter que abandonar o solo firme da lei de ferro [*eherner Gesetzmäßigkeit*]<sup>50</sup> também no campo psíquico.

Em um exame mais atento, no entanto, verifica-se que a diferença aparentemente tão grande [entre] essa concepção [e aquela]<sup>51</sup> sustentada pelo Prof. Putnam é, ao menos em parte, apenas baseada em diferenças terminológicas. Aqui e acolá, o Dr. Putnam identifica os conceitos de *vontade* e de *vontade indeterminada*, conceitos que nós gostaríamos de separar de maneira mais rigorosa. A psicanálise não nega, de modo algum, a *vontade* [*Willen*] (o *instinto* [*Trieb*]). Longe de ser uma descrição biogenética que “se contentou em traçar com certo grau de precisão os sucessivos fenômenos de um processo evolutivo”<sup>52</sup>, ela encontra de modo geral no psiquismo *atos de boa vontade* [*Strebungen*], isto é, processos mentais que podem ser

<sup>46</sup> NT: deslocamento na edição de 1922 do advérbio *überhaupt* no interior da frase.

<sup>47</sup> NT: Encontramos com certa frequência nos textos psicanalíticos escritos durante este período o uso do termo “análise” como sinônimo de “psicanálise”.

<sup>48</sup> NT: correção, *physikalischen Überall* em 1922 no lugar de *Physikalischen überall*.

<sup>49</sup> NT: correção na edição de 1922, *übergegangen* no lugar de *übergangen*.

<sup>50</sup> NT: literalmente “regularidade férrea”. Entendemos ser essa expressão uma variação de *Ehernes Gesetz*, normalmente traduzida como “lei de ferro” e cujo sentido evoca a ideia de uma regularidade sólida e bem estabelecida.

<sup>51</sup> NT: A preposição *zwischen* e o conectivo *und* serão acrescentados na edição de 1922, tornando a frase mais clara.

<sup>52</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p. 103).

tomados por *analogia* à nossa vontade consciente. A psicologia psicanalítica não é, portanto, uma simples descrição, mas sim uma tentativa de explicação dinâmica dos processos mentais. A psicanálise nunca afirmou que “a pessoa de Hamlet deve ser considerada como desprovida de vontade”<sup>53</sup>, mas sim que a personalidade de Hamlet, em virtude de suas qualidades inatas e adquiridas, estava destinada a exercer *sua vontade* de modo vacilante e, em última análise, trágica.

O Dr. Putnam também incorre em erro ao equiparar o princípio do “laissez-faire” ao determinismo. – Os economistas políticos [*Nationalökonomien*] modernos estão certos quando nos ensinam que as “ideologias”, ou seja, processos voluntários e conscientes, também são fatores muito importantes no desenvolvimento da economia estatal<sup>54</sup>; mas isso não significa, de modo algum, que esses processos voluntários e espirituais devam ser livres, isto é, indeterminados. Determinismo não deve ser confundido com fatalismo. A doutrina da determinação da vontade não afirma que não podemos fazer nada, que não podemos querer nada (*laissez-faire*), e que podemos esperar que os “determinantes” façam todo trabalho por nós. Ela afirma apenas que, ao realizarmos nossa vontade, sentida subjetivamente como livre, não podemos nos emancipar da força diretriz dos determinantes. O fato de não nos abandonarmos ao princípio do “laissez-faire”, e assumirmos ativamente as rédeas de nosso próprio destino, não é um ato de resolução de nosso livre arbítrio, mas o resultado de determinantes filogenéticos e ontogenéticos, que nos protegem de sucumbir em um não agir [*Nichtstun*] deletério à preservação de si próprio e da espécie.

Quanto à essência do próprio processo voluntário, porém, a psicanálise nada tem a dizer, e este é o ponto em que por ora termina a sua competência, e o espaço que deve ser deixado livre para as tentativas de explicação filosóficas e biológicas<sup>55</sup>.

## 5. A interpolação do inconsciente

O Prof. Putnam não pode poupar a [psic]análise da acusação de que ela aborda de maneira demasiado unilateral a psicologia do inconsciente, a psique das crianças, dos selvagens, dos artistas, dos neuróticos e dos psicopatas, e que ela aplica os resultados aí encontrados ao

<sup>53</sup> NT: citação não literal de Putnam (1912, p. 116).

<sup>54</sup> NT: Provável referência aos princípios de economia política tal como discutidos pelo filósofo alemão Karl Marx.

<sup>55</sup> NT: O presente parágrafo foi suprimido nas traduções inglesa, francesa e brasileira do artigo de Ferenczi.

conhecimento do funcionamento psíquico saudável e sublimado do adulto normal, negligenciando, por outro lado, o caminho inverso, que parte das mais elevadas realizações mentais do homem, buscando a partir daí alcançar a compreensão do psíquico em geral.

Não podemos negar a realidade desse fato. Mas a questão aqui é se a inversão de perspectiva que caracteriza a psicanálise deve realmente ser considerada como prejudicial ou se seria ela, ao invés disso, um dos avanços mais frutíferos e louváveis da metodologia psicológica.

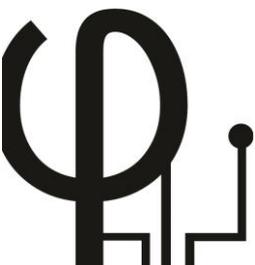
Durante séculos, nos dedicamos à compreensão dos processos mentais a partir do estudo de seu aspecto consciente, tentando fazê-los entrar nas categorias da mente humana consciente e erudita (lógica, ética, estética). Não podemos dizer que tivemos muito sucesso com isso. As manifestações mais cotidianas da vida mental permanecem como complexos não resolvidos, permanecendo sempre – apesar das garantias doutrinárias contrárias – sob o encanto de uma estéril “psicologia das faculdades” [*Vermögenspsychologie*]<sup>56</sup>. A reação contrária foi a tentativa de explicação fisicalista-fisiológica, que, no entanto, não conseguiu preencher a grande lacuna entre os processos fisiológicos relativamente simples e as intrincadas conquistas mentais da civilização humana [*Kulturmenschen*]. A psicofísica falhou tão logo quis sair do campo da fisiologia sensorial descritiva, ou teve que recorrer às hipóteses mais ousadas<sup>57</sup> – em nítido contraste com a tão apregoada exatidão de seus métodos.

Depois vieram as descobertas surpreendentes de Freud sobre os processos mentais inconscientes e sobre a metodologia que nos permite explorar o conteúdo e os modos de funcionamento do inconsciente. As descobertas foram feitas pela primeira vez em pessoas doentes. Mas quando Freud tentou *interpol*ar os processos mentais latentes, desmascarados nos neuróticos, na brecha entre o biológico e o psiquismo consciente – levando ainda em consideração as realizações mentais dos “normais” –, os problemas foram solucionados como que por si sós, sem dificuldade, problemas com os quais a psicologia da consciência nunca teve sucesso, e que a psicofísica nem mesmo se atreveu a enfrentar.

O *sonho*, o *chiste*, os *atos falhos* da pessoa normal podiam agora ser reconhecidos como formações psíquicas plenas de sentido e obedecendo à mesma regularidade; a sua aparente aleatoriedade ou arbitrariedade desapareceu; na psicologia do *artista* e do *poeta*, no conjunto

<sup>56</sup> NT: A crítica da chamada psicologia das faculdades de base espiritualista e fundada em métodos introspectivos de investigação pode ser considerado como um lugar-comum no contexto da psicologia científica de língua alemã. A este propósito, ver o capítulo introdutório de Wundt, W. (1862). *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig und Heidelberg: C.F. Winter'sche Verlagsbuchhandlung, 451 p.

<sup>57</sup> NT: referência ao projeto de Gustav Theodor Fechner (1801-1887), proposto em sua obra *Elementos de psicofísica*, publicada em 1860, e que encontrará grande ressonância na psicologia científica da segunda metade do século XIX.



de fatos da *mitologia* e da *religião*, na *psicologia dos povos* e na *sociologia*, o entendimento mais profundo das conexões começa a se cristalizar em torno do conhecimento do inconsciente; com sua ajuda foi possível provar a validade da *lei biogenética fundamental* [*biogenetischen Grundgesetzes*] também no âmbito mental.

Os surpreendentes sucessos da interpolação freudiana sugerem – penso eu – que não devemos abandonar este método de trabalho tão frutífero, mas sim, tomando seus sucessos em um sentido pragmático enquanto prova de sua correção, devemos estender ainda mais seu campo de aplicação. Em nossa opinião, portanto, essa é uma tarefa muito mais conveniente, porque promete muito mais êxito, a saber, a de também buscar<sup>58</sup> explicar os processos conscientes e seus modos de funcionamento tendo por base a psicologia profunda, do que seguir os conselhos do Professor Putnam e, partindo da consciência, nos enterrar mais uma vez em poços abandonados, dada a sua improdutividade.

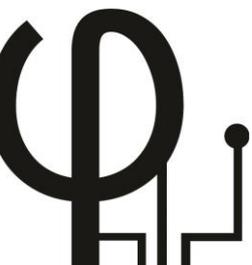
É possível que o atual fluxo de conhecimento tão abundante, que a pesquisa do inconsciente nos proporciona, se esgote, e que então o trabalho psicológico deva ser retomado a partir da consciência,<sup>59</sup> ou talvez com base física.<sup>60</sup> O que eu queria enfatizar é apenas que nossa próxima tarefa é esta, a de desenvolver ainda mais a psicanálise, independentemente dos sistemas filosóficos.

---

<sup>58</sup> NT: o verbo “suchen”, traduzido aqui como buscar, será substituído pelo verbo “wollen” (querer) na edição de 1922.

<sup>59</sup> NT: vírgula suprimida da edição de 1922.

<sup>60</sup> NT: travessão suprimido na edição de 1922.



Recebido em: 04/05/2021  
Aprovado em: 09/06/2021  
Publicado em: 15/07/2021

[RESENHA]

**ADOCIMENTOS PSÍQUICOS E ESTRATÉGIAS DE CURA: MATRIZES E  
MODELOS EM PSICANÁLISE**

De

*Luís Cláudio Figueiredo e Nelson Ernesto Coelho Junior*

*(com a colaboração de Paulo de Carvalho Ribeiro e Ivanise Fontes)*

Resenhado por

Wilson de Albuquerque Cavalcanti Franco<sup>1</sup>  
([wilsondeacfranco@gmail.com](mailto:wilsondeacfranco@gmail.com))

---

**Resumo:** Figueiredo e Coelho Junior apresentam uma topografia das matrizes e modelos clínicos operativos no campo psicanalítico. Sua topografia delinea três “matrizes” principais – freudo-kleiniana, ferencziana e “transmatricial” – cada uma das quais se manifesta de forma prevalente nos “modelos” avançados por autores de destaque em seus respectivos campos. Mais do que essa “topografia”, no que ela tem de contribuição para o estudo da situação contemporânea da psicanálise, e mais do que um estudo panorâmico no horizonte da teoria da técnica, parece interessar aos autores a sistematização das características fundamentais da “psicanálise contemporânea transmatricial”, nitidamente o foco de seus interesses e ponto de posicionamento peculiar deles enquanto psicanalistas.

**Palavras-chaves:** Adoecimento Psíquico. Estratégia de Cura. Matrizes e modelos. Psicanálise.

---

Figueiredo e Coelho Junior apresentam ao leitor deste livro uma proposta de compreensão da psicanálise contemporânea, articulando uma sistematização tópica do campo em suas manifestações teóricas e técnicas e suas consequências para a compreensão (e mobilização) da clínica psicanalítica. Ou seja, quem lê o livro encontra uma apresentação panorâmica do campo psicanalítico, panorama em que se mobiliza uma “visão de conjunto” de articulações teóricas e técnicas, bem como se aponta para a forma como essa mesma visão de conjunto ajuda a compreender o campo clínico contemporâneo.

O fio condutor do argumento dos autores é, como sinaliza o próprio subtítulo da obra, o das matrizes e modelos em psicanálise. Neste sentido os autores mobilizam a proposta de

---

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo (USP).  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7896142610922698>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8944-3531>.

topografia do campo psicanalítico a partir das matrizes freudo-kleiniana e ferencziana, portanto, um campo psicanalítico contemporâneo “transmatricial”.

Não se trata, contudo, de simples “fotografia”, apresentação pretensamente neutra de um estado de coisas. Os autores articulam modos de adoecimento psíquico prevalentes a modos de teorização principais, articulando esses modos entre si em uma composição dinâmica – e esse campo dinâmico é tomado como parâmetro crítico para compreender a configuração do campo psicanalítico contemporâneo, a partir da articulação das matrizes “básicas” (freudo-kleiniana e ferencziana) e suas composições “transmatriciais”.

Que esteja explícita, desde já, uma característica da obra que certamente incomodará a muitos: o papel secundário, quase desprezível, conferido a Lacan. De fato, é bom que esteja claro que o trabalho dos autores se inscreve, propriamente, no movimento da chamada “psicanálise contemporânea”, em que o recurso a Lacan é destituído do destaque, pompa e circunstância tão comuns na teorização psicanalítica brasileira contemporânea (sem que se possa derivar disso, evidentemente, que os autores desconhecem Lacan. Trata-se apenas, até onde pude compreender, de um posicionamento independente em relação ao empuxo gravitacional voraz do lacanismo, o que não implica, portanto, em antagonismo ou ignorância).

Posto o alerta, a obra apresenta duas matrizes, associadas a dois “modos de adoecimento”, prevalentemente abordados por cada uma delas, para enfim apresentar produções teórico-clínicas consideradas “transmatriciais”, que são também compreendidas em função de um modo peculiar de proposição que as caracteriza.

A matriz freudo-kleiniana parte, evidentemente, de Freud, encontra um desenvolvimento potente na obra de Klein e se manifesta de forma marcada na obra de outros autores, como Rosenfeld e Bion (que propõem, para retomar o jargão dos autores, “*modelos teórico-clínicos inspirados nesta matriz psicanalítica*”). O que caracteriza a matriz freudo-kleiniana é o destaque conferido aos *excessos* na dinâmica psíquica e aos mecanismos de defesa que reagem a esses excessos de forma ativa e ruidosa – aqui se trataria, então, de sofrimentos por *ativação*, ou seja, pela mobilização de mecanismos psíquicos que dão notícia de “mal-estar”, de forma que o *setting* clínico será convocado a “conter” e “desativar” a manifestação ruidosa desses excessos.

A matriz ferencziana, por sua vez, interage de maneira crucial e decisiva com a obra de Freud, mas encontrará seu desenvolvimento mais potente na obra de Ferenczi e daqueles que seguirão suas intuições fundamentais. O que caracteriza a matriz ferencziana é a *precocidade* dos traumatismos abordados na clínica, com o que se dá notícia de um sofrimento que antecede e (por assim dizer) desativa as capacidades psíquicas de expressão (e defesa) – o

que significaria que a cena clínica acolhe sofrimentos caracterizados pela *passivação* (ou silenciamento) da sintomática, da plasticidade e da capacidade expressiva do sujeito, de forma que, diferentemente da matriz anterior, o *setting* clínico será convocado a “revitalizar”, testemunhar e “acolher o silente”.

Haveria, por fim, os modelos transmatriciais – ou, como o colocam os autores, as “estratégias e táticas de cura na psicanálise contemporânea transmatricial”. Note-se de passagem que o “contemporâneo” que figura na expressão não é casual, nem denotativo de algo “dos dias de hoje”, mas sim da situação desse modelo no horizonte da “psicanálise contemporânea” articulada desde os anos 1970 e capitaneada (grosso modo) por André Green. Ainda assim, os autores não estariam propondo nenhuma “matriz transmatricial”, mas sim condições mínimas a partir das quais se reconhecem produções psicanalíticas que sintetizam (no sentido hegeliano da *Aufhebung*, propriamente) os elementos operativos nas matrizes descritas previamente.

O modelo paradigmático nesse sentido seria justamente o trabalho de André Green, que apontou para a operação de elementos ativos e passivos na dinâmica metapsicológica, presentes, por exemplo, em suas considerações acerca do “trabalho do negativo” na clínica psicanalítica. Mas não se trata apenas de Green, nem propriamente da psicanálise que se reconhece sob a alcunha de contemporânea. Nas obras de Winnicott e Bion, na verdade, se encontrarão os elementos operatórios imprescindíveis para o delineamento de modelos transmatriciais. Como afirmam os autores: “Bion e Winnicott permearão, de forma insistente e indispensável, todas as elaborações transmatriciais” (p. 190), e isso porque esses psicanalistas articulam um pensamento que nos permite “ter escuta para o branco, para o rubro e para o negro” (p.191) – ou seja, escuta para os sofrimentos por ativação, por passivação e para o “trabalho do negativo”, sem menosprezar a insistência (branca e negra) da pulsão de morte. O próprio Green, mas também Ogden, Roussillon, Alvarez são elencados e discutidos naquilo de suas obras que manifesta sua adequação aos parâmetros delineados pelos autores para a compreensão da psicanálise transmatricial, em apresentações panorâmicas e sintéticas de suas obras, “trançadas” a partir de sua dimensão transmatricial, conforme a proposta do livro.

O livro conta ainda com dois anexos, de autoria dos colaboradores Paulo Ribeiro e Ivanise Fontes, dedicados a apresentar as obras de Laplanche e de Fédida em sua interação com a topografia dinâmica do campo psicanalítico que Figueiredo e Coelho Junior apresentam.

Cumprir notar a conformidade da proposta delineada no livro com o entendimento de estarmos em uma “era pós-escolas”, conforme assinala Figueiredo desde, pelo menos, 2009, considerando que o primeiro capítulo de seu “As diversas faces do cuidar” expõe e

argumenta em defesa dessa proposta. Distancia-se, assim, de outros entendimentos e mapeamentos do campo psicanalítico inscritos em outras lógicas – seja a já clássica organização do campo psicanalítico estadunidense entre as matrizes “pulsional” e “relacional”, por Greenberg e Mitchell nos idos de 1983, sejam aquelas inscritas em “escolas”, como no caso dos autores de extração lacaniana, winnicottiana etc., sejam aquelas que não subscrevem ao entendimento de estarmos em uma “era pós-escolas” (como este que vos escreve).

Cumprir notar ainda que, mesmo dentro do campo da “escola pós-escolas”, na verdade, encontraremos posicionamentos distintos daquele apresentado pelos autores, como no caso de Renato Mezan, que em seu “O tronco e os ramos” compreende o período atual do movimento psicanalítico em termos distintos daqueles apresentados pelos autores na obra em apreço, como se lê na passagem a seguir:

Na atualidade se defrontam duas grandes vertentes na psicanálise: a primeira parece prolongar o período da era das escolas, [enquanto] a segunda vertente é constituída por aqueles que [...] ou transitam por diversos campos ‘escolásticos’ (André Green e Joyce McDougall são os exemplos aqui) ou então escolheram trilhar uma trajetória própria, um pouco à margem das escolas institucionalizadas (por exemplo Conrad Stein, Piera Aulagnier, Wilfred Bion, Heinz Kohut, Christopher Bollas) (MEZAN, 2014, p. 53).

O apontamento acerca das peculiaridades na situação da proposta dos autores não pretende, evidentemente, polemizar ou contestar sua validade. Pelo contrário, a inovação e originalidade da proposta de Figueiredo e Coelho Junior deve ser celebrada, por sua potência e pregnância, e acolhida nos esforços vindouros para o desenvolvimento de uma psicanálise que seja contemporânea – não no sentido de Green, mas no de Agamben (2009): uma psicanálise que, pondo-se além de suas próprias mediocridades e jogos de interesses, interpele nosso tempo e meio de forma potente, instigante e transformadora.



## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? *In: O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- FIGUEIREDO, L.C. *As diversas faces do cuidar: novos ensaios de psicanálise contemporânea*. São Paulo: Escuta, 2009.
- FIGUEIREDO, L.C.; COELHO JUNIOR, N. E. *Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura: matrizes e modelos em psicanálise*. São Paulo: Blucher, 2018.
- GREENBERG, J.; MITCHELL, S. *Relações objetais na teoria psicanalítica*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- MEZAN, R. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. São Paulo: Companhia das letras, 2014.



Publicado em: 15/07/2021

[ENTREVISTA]

## HISTÓRIA E FILOSOFIA DA PSICANÁLISE

fundamentos e questões de método

Com

*Richard Theisen Simanke*<sup>1</sup>

por

Weiny César Freitas Pinto<sup>2</sup>  
([weiny.freitas@ufms.br](mailto:weiny.freitas@ufms.br))

### INTRODUÇÃO

Com quase três décadas de produtiva experiência acadêmica – dezenas de artigos publicados, participações em capítulos de livros e livros organizados ou editados – Richard Simanke é um dos principais pesquisadores brasileiros da área de filosofia da psicanálise. Mestre e doutor em filosofia, tem dedicado seus trabalhos a investigações no campo geral da interface entre psicologia, psicanálise e o pensamento filosófico. Nesta entrevista, Simanke foi convidado a explorar certa caracterização do conjunto de seus trabalhos e a tratar dos problemas de fundamento e de método no contexto do debate entre história e filosofia da psicanálise. Este debate, embora recente, tem se estabelecido de forma gradativa e vem ganhando cada vez mais consistência e importância no interior das pesquisas brasileiras sobre as relações entre filosofia e psicanálise. De algum modo, os termos iniciais desse debate remetem a questões com as quais Simanke já, há muito, tem se deparado no conjunto geral dos seus trabalhos; contudo, é especificamente uma das suas últimas publicações – *Considerações preliminares a propósito de um método histórico-filosófico para a pesquisa conceitual em psicanálise: uma reflexão a partir da experiência brasileira* –, que serviu de ponto de partida para esta entrevista<sup>3</sup>. Os temas

<sup>1</sup> Professor titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5431145327759147>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-8776>.

<sup>2</sup> Professor Doutor do curso de Filosofia e da Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1411304686102041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>.

<sup>3</sup> Trata-se de um artigo científico publicado em francês. Estamos trabalhando para em breve torná-lo disponível também em português. Cf. SIMANKE, R. T. *Considérations préliminaires à propos d'une méthode historique-*

centrais discutidos – história, método, recepção –, além de marcar com maior clareza a posição de Simanke, fazem avançar ainda mais o debate em curso [WCFP].

\*\*\*\*\*

**WCFP:** *Considerando o conjunto de suas publicações sobre filosofia da psicanálise, parece haver inicialmente uma preocupação maior, cuja manifestação se dá de variadas formas, primeiro com o tema da ciência e mais recentemente com o tema da história. Isso pode levar alguns intérpretes a duas caricaturas: 1) a de que o seu trabalho é uma espécie de defesa inveterada do naturalismo freudiano, 2) a de que suas investigações a respeito da história da psicanálise reproduzem o velho “historicismo” tradicional do modo de fazer filosofia no Brasil. Ciência e história seriam os grandes eixos das suas pesquisas em filosofia da psicanálise? Como você caracteriza o conjunto do seu trabalho?*

**RTS:** Com relação ao primeiro ponto, não se trata, evidentemente, de “defender” o naturalismo freudiano, mas apenas de aceitar a reivindicação naturalista de Freud como um ponto de partida para a compreensão de seu pensamento. Essa reivindicação é totalmente explícita em Freud. Não é uma questão de interpretação. Do começo ao fim de sua obra, Freud deixa claro que ele pensa a psicanálise como um projeto para uma ciência natural da mente ou do psiquismo. Foram tradições pós-freudianas influentes – a psicanálise lacaniana, os diversos culturalismos, a psicanálise existencial, entre outras – que trouxeram a ideia de que a psicanálise se acomodaria melhor no nicho das assim chamadas ciências humanas ou ciências da cultura. Há argumentos para tanto, é claro. Freud propõe a *interpretação* como método e introduz uma referência ao *sentido* no cerne de sua explicação dos fenômenos da vida mental, além de dedicar uma parte substancial de sua obra à análise da vida social e da cultura em suas diversas manifestações (história, simbolismo, religião, arte e literatura etc.). Interpretação (*Deutung*), sentido (*Bedeutung*), compreensão (*Verstehung*) são tradicionalmente associadas ao campo das humanidades ou das “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*), se nos remetermos às origens da dicotomia entre as ciências da natureza e da cultura no neokantismo alemão, que foi um movimento filosoficamente influente até mais ou menos o término da Primeira Guerra

---

philosophique pour la recherche conceptuelle en psychanalyse: une réflexion à partir de l’expérience brésilienne. *Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy*, Cagliari, v. 4. n. 2, p. 59-78, 2020. Disponível em: <<https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/4658>>. Acesso em: 14 jun. 2021. [Todas as notas de WCFP]



Mundial. O que chama a atenção, no entanto, é como Freud simplesmente não leva em conta essa distinção. Não é sequer o caso de que Freud tenha ponderado as virtudes relativas das duas concepções possíveis de ciência e se decidido pelo naturalismo. Para ele, ciência da natureza é ciência *tout court*. Então, caso se trate de tomar o pensamento de Freud como objeto de um estudo histórico ou epistemológico, é preciso partir deste dado básico. Os destinos posteriores da psicanálise resultantes da formação de outras escolas e tradições pós-freudianas é outra questão. Eu, particularmente, penso que, para além do cuidado metodológico elementar de não falsear a natureza de seu objeto antes de começar a estudá-lo, levar em conta a posição naturalista de Freud pode produzir outros rendimentos em termos de resultados de pesquisa. Não se pode desconhecer o dado de que, em que pese este posicionamento, Freud de fato aborda questões que são mais familiares ao campo das humanidades. O interessante é que ele faz isso sem mudar de diapasão. A teoria social freudiana e suas incursões no campo da investigação da cultura não são apresentadas como uma aplicação secundária do conhecimento psicanalítico ou como uma extrapolação do seu domínio próprio. As obras que tratam dessas questões estão repletas de referências aos construtos metapsicológicos, à teoria dos instintos ou pulsões, à teoria do aparelho psíquico, enfim, àquelas noções que parecem apontar na direção inversa, para o enraizamento da teoria psicanalítica numa visão biológica e neurocientífica da vida mental. Freud não se justifica quando passa da metapsicologia ou da clínica, em sentido estrito, para a teoria da cultura, mas, ao mesmo tempo, ele não reduz simplesmente essa dimensão social e cultural da vida mental aos determinantes individuais ou biológicos ou a um problema terapêutico. Em suma, a psicanálise freudiana pretende ser uma teoria unificada de todos esses aspectos do psiquismo, desde os processos inconscientes individuais que transcorrem num nível subpessoal da atividade mental, na fronteira com seus fundamentos neurobiológicos, até o campo da intersubjetividade que estrutura os aspectos relacionais e identificatórios do sujeito psíquico. Ao contrário de outras tradições psicanalíticas posteriores, Freud não considerava que, para dar conta da intersubjetividade, do simbolismo e do caráter intrinsecamente significativo da experiência, fosse necessário renunciar à sua epistemologia naturalista. Nesse sentido, além de compreender a psicanálise como um acontecimento de relevo na história das ciências da mente, reconhecer o naturalismo freudiano pode fornecer, ainda, alguns *insights* interessantes para se pensar a superação dessa dicotomia, já bem anacrônica, entre ciências naturais e humanas, que é para onde se encaminha o pensamento científico contemporâneo e a reflexão filosófica sobre a ciência.

Quanto ao historicismo, imagino que você se refira a uma concepção genealógica da filosofia, que procure traçar filiações conceituais diacrônicas entre os diferentes pensadores

e escolas em seu desenvolvimento ao longo do tempo, na contramão da visão estruturalista da história da filosofia que privilegia uma análise internalista da obra como um sistema fechado, cujo sentido só se revelaria na imanência de sua arquitetura conceitual e nas articulações que lhe dão forma. Eu, de fato, não acho essa perspectiva diacrônica e genealógica uma coisa tão ruim assim e talvez já seja hora de recuperar a consideração desses fatores, por assim dizer, *externos* ao sistema, na sua explicação e exegese. Esses fatores incluem filiações, rupturas, críticas e divergências com outros pensadores e escolas, além das questões contextuais, tanto em termos do contexto propriamente filosófico – o debate explícito ou implícito dos autores com seus contemporâneos e predecessores – quanto do contexto intelectual ampliado – o debate da filosofia com as ciências, as artes e a cultura em geral. Acho que vamos falar mais disso daqui a pouco. Mas a referência à história da psicanálise, especificamente, é uma questão diferente. Trata-se de pensar uma proposta, ainda em desenvolvimento, para aproximar a perspectiva histórica da abordagem estritamente filosófica do texto psicanalítico – seja no sentido de uma explicação metódica da sua estrutura argumentativa, seja de desenvolver uma reflexão filosófica própria a partir de uma questão formulada ou iluminada pela psicanálise. Este é um problema de natureza mais metodológica: compreender uma teoria psicanalítica tanto na imanência de sua arquitetura conceitual quanto na historicidade de sua produção e verificar como essas duas abordagens complementares podem lançar luz uma sobre a outra e contribuir para a resolução de seus respectivos problemas.

**WCFP:** *Especialmente sobre o tema da história, em entrevista de 2020, organizada pelo “GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF”, você aceitou a genérica caracterização do seu trabalho como um trabalho “histórico-conceitual”. Em quais termos exatos esta caracterização deve ser compreendida?*<sup>4</sup>

**RTS:** O caráter conceitual do trabalho está pressuposto, claro. Todo trabalho filosófico é conceitual por definição, embora possa ter desdobramentos práticos, como no caso do ensino da filosofia ou das éticas especiais aplicadas, por exemplo. No caso da filosofia da psicanálise, não se trata evidentemente de fazer um trabalho empírico, clínico ou aplicado, mas,

---

<sup>4</sup> Cf. SIMANKE, R. T. Filosofia e Psicanálise hoje. [Entrevista concedida a] Eduardo Fonseca, Francisco Bocca, Weiny Freitas Pinto, Julia Schlemm. *Grupo de Trabalho Filosofia e Psicanálise da ANPOF*, Canal YouTube, mai., 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3JgtEtmoa3E>>. Acesso em: 23 mai. 2020.

basicamente, uma análise dos conceitos psicanalíticos e de seus vínculos ou repercussões filosóficas. Por isso, penso que o que precisa ser esclarecido nessa caracterização é seu aspecto histórico.

Quanto a isso, em certo sentido, meu trabalho sempre foi histórico, já que o objetivo era elucidar o sentido e as implicações de sistemas teóricos pertencentes à história da psicanálise. Freud e Lacan não são autores do presente, embora seu pensamento certamente influencie muito do que se faz hoje em dia no campo psicanalítico. Sob este aspecto, grande parte do trabalho que se faz em filosofia da psicanálise é histórico também, pelas mesmas razões. Meus trabalhos iniciais, sobretudo os mais longos, que acabaram publicados em formato de livro, eram históricos também em outro sentido um pouco mais específico<sup>5</sup>. Eles procuravam acompanhar o desenvolvimento de um conceito ou de um modelo teórico ao longo do percurso da obra do autor, como no caso da teoria das psicoses em Freud ou das categorias metapsicológicas de Lacan (simbólico, imaginário, real), no período inicial de sua obra. Havia então ali um elemento diacrônico ou genealógico a ser considerado, além da elucidação da estrutura conceitual dos textos e argumentos. Mas era ainda uma história quase exclusivamente interna das teorias, com pouca ou nenhuma referência a quaisquer elementos externos aos textos, fossem estes de natureza teórica ou não. Refletindo hoje, retrospectivamente, percebo que eu sentia já na época, embora confusamente, a necessidade dessa referência. No entanto, era inviável naquele momento seguir nessa direção. Em primeiro lugar, por limitações pessoais: meu conhecimento da história da ciência, da história da psiquiatria e de outros campos da pesquisa histórica era muito restrito e demandaria um esforço enorme para suprir essa deficiência. Em segundo lugar, o acesso às fontes era muito difícil. Quando eu comecei a pesquisar essas coisas, nos anos 1990, para conseguir a maior parte dos livros e outros documentos necessários era preciso pegar um avião e ir para a Europa, Estados Unidos ou algum outro lugar do mundo e achar uma biblioteca ou arquivo que tivesse o material e concedesse acesso ao mesmo. Para mim isso era inacessível, por razões financeiras, familiares e outras mais. Não era como hoje que, com alguns cliques no teclado, conseguimos tudo ou quase tudo de que precisamos. Pesquisando, por exemplo, a obra do primeiro Lacan, eu percebia que uma compreensão mais ampla do seu pensamento psiquiátrico – indispensável, por sua vez, para compreender sua transição para a psicanálise – requeria investigar suas raízes na psiquiatria francesa e germânica do começo do século XX. No entanto, as obras daqueles autores – os que ele citava e outros que permaneciam na sombra

<sup>5</sup> Cf. SIMANKE, R. T. *A formação da teoria freudiana das psicoses*. São Paulo: Loyola, 2009. (Primeira edição em 1994, pela Editora 34). Cf., igualmente, \_\_\_\_\_. *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo/Curitiba: Discurso/EDUFPR, 2002.

– eram completamente inacessíveis. Então, a gente trabalhava com aquilo em que conseguia pôr as mãos. Mas uma consciência ainda confusa da necessidade de aprofundar a pesquisa histórica e a curiosidade de fazê-lo já estava presente ali. Hoje, quando os meios para tanto já estão à disposição de qualquer um com um celular mais ou menos e a senha do servidor do vizinho, não há mais desculpas para não fazer isso.

**WCFP:** *Por que, afinal, a história? Quer dizer, por que recorrer à história como meio ou como método para a pesquisa conceitual em psicanálise? O que precisamente a história fornece que você não encontrou em outro campo, lugar ou recurso?*

**RTS:** A primeira coisa que o conhecimento do contexto histórico fornece para qualquer pesquisa é *perspectiva*. A história permite certo distanciamento estratégico com relação ao presente, fornece os meios para você se desidentificar com suas crenças arraigadas – aquelas que estão tão entranhadas em nós que é difícil até perceber que elas estão ali. Nesse sentido, ela permite um ganho em objetividade que é salutar para qualquer empreendimento intelectual. Em segundo lugar, ela é um antídoto para certas ingenuidades, principalmente no caso da psicanálise, em que a visão sobre o desenvolvimento dessa disciplina ainda é muito informada por uma série de lendas douradas e mitos de fundação que tendem a apresentar seu nascimento como resultado de intuições e descobertas geniais de Freud e, no caso das escolas posteriores, de outros heróis do mesmo tipo, Lacan, Klein, Winnicott, e assim por diante. Essa ingenuidade histórica resulta nas reivindicações bem conhecidas de que Freud “descobriu” o inconsciente, a etiologia sexual dos transtornos mentais e a sexualidade infantil, entre tantas outras coisas, quando há uma vasta literatura facilmente acessível – tanto em termos de fontes primárias, quanto de estudos históricos rigorosos e detalhados, além de amplamente reconhecidos – abordando esses temas e seu desenvolvimento anterior e independente de Freud. Não quero dizer que não haja originalidade nas posições freudianas, muito pelo contrário. Há toda uma literatura antifreudiana e antipsicanalítica que afirma isso, usando como argumento o fato elementar que a reinvidicação de um ineditismo absoluto é insustentável. Mas a originalidade de Freud e de outros autores tem que ser estabelecida de encontro ao pano de fundo formado por essas outras concepções não psicanalíticas e pela análise comparativa entre elas. O que o inconsciente freudiano traz de novo em meio à ampla proliferação de discursos sobre o inconsciente – psicológico, fisiológico, metafísico – que marca o século XIX? Que tipo de teoria sobre a sexualidade Freud propõe no âmbito de uma pluralidade de outras visões

sobre este problema em campos disciplinares tão diversos quanto a medicina, a psicologia, a pedagogia, o direito e a literatura? Essas questões não podem ser respondidas sem o conhecimento do contexto histórico em questão.

Outro problema é que a ausência dessa referência histórica pode comprometer a própria compreensão da natureza conceitual da obra psicanalítica. Por exemplo, muitas vezes se lê que o *Projeto para uma psicologia científica* (1895) é um trabalho inteiramente psicanalítico, baseado na prática clínica e que apenas mimetiza a linguagem neurocientífica da época, sabe-se lá por que razão. A evidência para tanto é que o texto do *Projeto* tal como o conhecemos difere muito de um trabalho neurocientífico *stricto sensu*. Ergo só pode ser um texto clínico ou metapsicológico disfarçado. Além do evidente *non sequitur* desta conclusão, esse raciocínio comete um anacronismo grosseiro. Ele desconhece o que se produzia, nas décadas finais do século XIX, em termos de tentativas de relacionar o conhecimento do cérebro e do sistema nervoso com as funções mentais mais complexas. Esse conhecimento mostraria que, muito ao contrário de ser uma anomalia no contexto da literatura neurocientífica, o *Projeto* é um trabalho bastante típico de sua época. Se levarmos em conta que o texto que conhecemos é um esboço muito preliminar, rascunhado às pressas, e imaginarmos como seria o trabalho concluído, revisado, editorado, com notas de rodapé e bibliografia, obtemos um trabalho bastante semelhantes a outros do período – aos quais Freud, aliás, se refere, implícita ou explicitamente – tais como o *Entwurf* de Sigmund Exner, o primeiro volume da *Psiquiatria* de Meynert ou a conferência *Gehirn und Seele* de Paul Flechsig, para mencionar apenas alguns. Portanto, o *Projeto* só pode ser adequadamente compreendido reconhecendo a sua natureza como um documento neurocientífico típico do século XIX, para além daquilo que ele contenha de antecipação de teses psicanalíticas que Freud desenvolveria depois.

Para dar outro exemplo, saindo um pouco do universo exclusivamente freudiano, a obra inicial de Lacan, organizada em torno de uma teoria do imaginário que tem a noção de estágio do espelho como foco, se apoia decisivamente na psicologia do desenvolvimento de sua época e das décadas imediatamente anteriores. Trabalhos de psicólogos como Henri Wallon e Charlotte Bühler forneceram noções chave com as quais Lacan vai trabalhar, como o conceito de transitivismo e a descrição e análise da experiência do reconhecimento especular. Os estudos sobre a imitação de James Baldwin e Paul Guillaume foram também cruciais. Se você desconhece essas contribuições, que a esmagadora maioria dos estudos sobre Lacan ignora, vai encontrar-se na condição de analisar a estrutura de um trabalho sem levar em conta os materiais com os quais ele foi construído. Isso conduz ao anacronismo frequente de projetar sobre essa fase da obra o antipsicologismo de um período posterior, que só se manifesta quando

Lacan entra em contato com as ideias estruturalistas. As formulações sobre o imaginário do primeiro Lacan são o fundamento de uma teoria *psicológica* do sujeito, daí que o recurso à psicologia infantil e à psicologia do desenvolvimento da época faça inteiramente sentido. Se isso não aparece no texto clássico sobre o estágio do espelho de 1949, é porque esse texto apresenta uma reformulação tardia da teoria, já realizada sob a influência de Lévi-Strauss e da disseminação inicial das ideias estruturalistas na linguística e na antropologia social.

Enfim, espero que esses exemplos tenham servido para deixar um pouco mais claro que tipo de contribuição uma abordagem histórica pode dar ao trabalho de análise conceitual, além de ilustrar as limitações desse trabalho e a quais distorções ele pode estar sujeito quando o seu contexto histórico é deixado de lado ou ignorado.

**WCFP:** *Sobre a ideia de um método “histórico-filosófico” para a pesquisa conceitual em psicanálise, em qual medida este método é, ao mesmo tempo, histórico e filosófico?*

**RTS:** Toda essa discussão sobre um método histórico-filosófico é ainda muito incipiente e muito preliminar. Eu não tenho nenhuma proposta de um procedimento formalizado e padronizado para articular essas duas perspectivas, que é mais ou menos o que a gente espera quando se fala de um *método*. Na pesquisa teórica, é muito difícil padronizar procedimentos, como se faz na pesquisa empírica, em que os instrumentos são criados, testados e validados de antemão, antes de serem aplicados na coleta e análise de dados propriamente ditas. Nem sei se é o caso de tentar isso. “Método”, então, na pesquisa filosófica, tem um sentido consideravelmente distinto. Trata-se mais de estabelecer diretrizes gerais para esse tipo de trabalho, que podem então ser levadas em conta no delineamento de cada pesquisa específica.

Feitas essas ressalvas, o elemento filosófico do método se refere, de modo geral, a toda aproximação do texto psicanalítico que faça uma destas duas coisas (ou ambas): 1) seja motivada por uma *questão filosófica* (um conceito ou princípio que a psicanálise e a filosofia compartilhem, a influência de algum autor ou noção filosófica sobre a psicanálise e, inversamente, da psicanálise sobre algum autor ou teoria do campo da filosofia); 2) utilize um *método filosófico* para abordagem da obra ou teoria psicanalítica, sobretudo os procedimentos de análise sistemática e explicação de textos praticados na história da filosofia. Com relação à primeira dessas duas possibilidades, o elemento histórico diz respeito à reconstituição do contexto intelectual e cultural em que o encontro entre filosofia e psicanálise ocorreu. Vale notar que, nesse caso, a perspectiva histórica é exigida pela própria natureza do objeto, já

que esse encontro é um acontecimento situado no tempo e em determinado conjunto de circunstâncias. Se você quer se perguntar sobre a relação entre o conceito freudiano de inconsciente e a maneira como o tema do inconsciente é tratado nas filosofias que precedem e acompanham o nascimento da psicanálise, você precisa conhecer a história dessas filosofias e de como elas podem ter agido sobre a formação intelectual de Freud e sobre a produção concreta de seu pensamento. Com relação à segunda possibilidade – em que o elemento filosófico diz respeito mais ao método de abordagem do que ao conteúdo da teoria –, a reconstrução do contexto histórico em que a obra a ser analisada foi produzida tem a função de informar essa análise no sentido de criar condições para que as questões adequadas sejam endereçadas ao texto. Se você fizer perguntas ruins, vai obter respostas ruins, por mais rigorosas que sejam a análise e a explicação de texto realizadas. Assim, se você assumir que Freud foi o primeiro autor a falar de uma sexualidade infantil, não haverá lugar para a pergunta sobre que tipo de teoria sobre a sexualidade infantil ele propõe, pois, para formulá-la, é preciso reconhecer a existência de uma pluralidade de teorias que podem ser agrupadas em determinadas classes, como o fazem certos historiadores. Como consequência, você nunca vai se perguntar se Freud manteve-se apegado a esse mesmo tipo de teoria ou mudou de posição ao longo do desenvolvimento de seu pensamento. Não vai provavelmente perceber que Freud parte de uma visão em que concebe a sexualidade infantil como fundamentalmente distinta da sexualidade adulta e vai nuançando esse contraste nas sucessivas revisões da teoria, em resposta a impasses e dificuldades teóricas que, então sim, a análise conceitual pode identificar e expor. Ora, uma explicação sistemática do texto dos *Três ensaios*, por si só, não revelaria isso. O pesquisador não encontraria ali aquilo que ele não sabe que deve procurar.

Nesse segundo caso, é preciso insistir mais enfaticamente na necessidade de se acrescentar um viés historiográfico à pesquisa teórica, porque normalmente se assume que esse tipo de pesquisa dispensa essa perspectiva. É claro que nem todo problema de pesquisa vai exigir essa articulação entre uma abordagem estrutural interna e outra histórico-contextual. Porém, esse conhecimento sempre será útil, mesmo que talvez, em certos casos, não seja imprescindível. Deveria ser um truísmo metodológico que não se pode fazer pesquisa sobre Freud, Lacan ou quem quer que seja, lendo apenas os textos destes autores e, no máximo, um ou outro comentador consagrado (em geral, sempre os mesmos). Infelizmente, esse truísmo não parece evidente a todos e ainda é preciso insistir nesse ponto.

**WCFP:** Especialmente sobre a dimensão filosófica do método, em artigo recente você atribui sua origem a uma experiência histórica brasileira bastante determinada: a ampliação do modo estruturalista de fazer filosofia no Brasil, que teria ocorrido a partir da década de sessenta, em torno, principalmente, da figura de Bento Prado Jr., a partir da qual, enfim, constituir-se-ia a “filosofia da psicanálise”<sup>6</sup>. Sabemos, porém, que esta “ampliação do estruturalismo” não é exatamente um fenômeno exclusivo da história da filosofia brasileira. Qual seria então precisamente a contribuição mais característica da experiência brasileira para a constituição do método que você propõe?

**RTS:** Penso que o que há de característico na experiência brasileira é que essa “ampliação do estruturalismo”, por uma série de razões que ainda é preciso compreender, assumiu também a forma de uma aplicação do método estrutural aos textos psicanalíticos, dentre um conjunto de outras estratégias. O caso de Bento Prado eu conheço melhor, não apenas porque convivi com ele, mas também porque dediquei trabalhos específicos ao estudo de sua obra e do lugar que a psicanálise nela ocupa<sup>7</sup>. Bento foi, com certeza, um personagem crucial na constituição dessa área de pesquisa e na sua evolução até constituir um campo disciplinar bastante bem caracterizado dentro da filosofia brasileira. Ele foi também emblematicamente seu padrinho, por assim dizer, ao intitular a célebre coletânea que organizou em 1991 como “*Filosofia da psicanálise*” e discutir o sentido desta expressão na introdução do livro<sup>8</sup>. Mas ele não foi o único e outras correntes de pensamento se originaram e se desenvolveram fora de sua área de influência. Todo esse movimento de ideias precisa ser estudado mais cuidadosamente para se obter uma visão mais abrangente desse fenômeno – um estudo que ainda está em curso.

Outra circunstância que talvez tenha contribuído para que a filosofia da psicanálise tenha adquirido a expressão que tem na filosofia nacional é a coincidência de dois fatores. O primeiro deles é que o estruturalismo filosófico foi particularmente influente na filosofia

<sup>6</sup> Cf. SIMANKE, R. T. Considérations préliminaires à propos d’une méthode historico-philosophique pour la recherche conceptuelle en psychanalyse: une réflexion à partir de l’expérience brésilienne. *Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy*, Cagliari, v. 4. n. 2, p. 59-78, 2020. Disponível em: <https://ojs.unica.it/index.php/ecch/article/view/4658>. Acesso em: 14 jun. 2021.

<sup>7</sup> Cf. SIMANKE, R. T. As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr e a filosofia da psicanálise. *O Que nos Faz Pensar (PUCRJ)*, Rio de Janeiro, n. 22, p. 67-88, 2007., e, \_\_\_\_\_. O deslocamento do eixo da razão: Bento Prado Jr sobre Lacan e Hegel. *Modernos e Contemporâneos Revista Internacional de Filosofia*, v. 3, n. 5, p. 3-41, 2019. Ver também: SIMANKE, R. T. “O que é a filosofia da psicanálise e o que ela não é”. *Educação temática digital*, Campinas, v. 11, n. especial, p. 189-241, 2010., e, \_\_\_\_\_. “Reflexões sobre a área de pesquisa filosofia da psicanálise: um depoimento sobre sua constituição em São Paulo”. *Analytica*, São João del-Rei, v. 3, n. 4, p. 201-228, 2014. Estes dois últimos trabalhos, embora não sejam específicos sobre Prado Jr., repercutem igualmente a sua contribuição e importância para a área.

<sup>8</sup> Cf. PRADO JR. B.; et al. (Org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

brasileira a partir dos anos 1960, com seu enraizamento na Universidade de São Paulo – e, mais tarde, sua disseminação para outros centros de pesquisa filosófica que foram sendo criados. Isso coincidiu com um momento em que a pesquisa e a formação filosófica estavam se deslocando das faculdades de Direito e das instituições religiosas, além de certos institutos não acadêmicos, que eram os espaços em que tinham predominantemente transcorrido até então, para cursos e programas universitários especificamente voltados para a filosofia. O estruturalismo foi, então, uma escola filosófica que participou fortemente da constituição de uma comunidade acadêmica laica e profissionalizada, por assim dizer, no contexto universitário nacional e, nessas circunstâncias, a amplitude da sua influência se torna mais compreensível. Mas é preciso ressaltar que esta é uma leitura totalmente impressionista, baseada na leitura de algumas poucas análises; eu nunca pesquisei especificamente a história institucional da filosofia brasileira. Seja como for, a influência do estruturalismo foi importante e é ainda bastante influente hoje em dia. Há muita gente por aí que acredita que o único método rigoroso para fazer filosofia é a análise e a explicação sistemática dos textos clássicos da tradição.

O segundo fator é a dimensão e a popularidade que a psicanálise alcançou no Brasil. Embora a Sociedade Brasileira de Psicanálise exista desde os anos 1920, esse movimento se acelerou no pós-guerra, com a intensificação da formação de candidatos, a multiplicação dos institutos e, mais tarde, com a chegada de correntes teóricas que corriam por fora do circuito “oficial” e foram aos poucos criando a sua própria estrutura institucional. Essa propagação da psicanálise se deu em parte a partir dos centros europeus e norte-americanos, mas também, de forma bastante incisiva, pelas relações com outros países latino-americanos, sobretudo a Argentina, onde a inserção da psicanálise era particularmente forte. A psicanálise lacaniana desempenhou um papel importante nesse processo. Ela se desenvolveu com força no Brasil a partir dos anos 1980, fosse via Paris ou via Buenos Aires. Ao mesmo tempo, o alívio relativo da repressão política numa ditadura militar que se aproximava do fim tornou possível certa normalização da vida acadêmica, além do retorno e reintegração dos professores cassados e exilados. O lacanismo trouxe para a psicanálise uma familiaridade com o Panteão e o ideário filosóficos. Por mais que as referências de Lacan à filosofia e aos filósofos fossem frequentemente heterodoxas, metafóricas, analógicas ou, por vezes, simplesmente mal-informadas, o discurso lacaniano, para o bem ou para o mal, estabeleceu a ideia de que a psicanálise e a filosofia têm alguma coisa a ver uma com a outra. Daí que começou a parecer normal que um psicanalista ou candidato a psicanalista lacaniano estudasse filosofia e muitos começaram a procurar as instituições acadêmicas para tanto, estreitando, assim, os laços entre a psicanálise e o campo dos estudos filosóficos.

Enfim, a especificidade da experiência brasileira e o fato de que aqui se tenha desenvolvido uma área de pesquisa em filosofia da psicanálise bastante robusta me parecem decorrer, de modo geral, da convergência de todos esses fatores. É claro que os detalhes e nuances desse processo ainda precisam ser mais bem estudados e compreendidos. Mas, se existe uma filosofia da psicanálise no Brasil é porque existe uma comunidade de filósofos que se interessam por psicanálise e uma comunidade de psicanalistas que se interessam por filosofia. Hoje em dia temos diversos pesquisadores que atuam nos dois campos, tanto em termos de engajamento em pesquisa quanto em termos institucionais, além dessa figura do analista-filósofo ou do filósofo-analista que não existe só no Brasil, mas se tornou particularmente comum por aqui.

**WCFP:** *No mesmo artigo mencionado acima, você propõe a junção metodológica entre história das ideias e história da filosofia (estruturalismo ampliado), o que pode nos levar a uma concepção demasiada filosófica da história das ideias psicanalíticas, caso em que poderíamos falar abertamente de uma “história filosófica da psicanálise”. Se, por um lado, isso resolve o duplo problema da historiografia tradicional da psicanálise – a alternativa entre uma história estritamente social contextual e uma história heroica e biográfica –, por outro, não há risco deste método historiográfico, ainda que contextual, se tornar muito “filosofante”?*

**RTS:** A ideia de complementar a abordagem exclusivamente internalista da análise estrutural com a contextualização histórica – pelo menos em termos de uma história intelectual ou história das ideias, embora outros contextos históricos possam ser relevantes, dependendo do problema em foco – provém da constatação de que o estruturalismo reproduz, à sua maneira e por razões diferentes, um dos grandes problemas da história tradicional da psicanálise, que é a abstração ou a neutralização do contexto. A história estruturalista da filosofia, nas suas versões mais estritas, é uma abordagem curiosamente a-histórica. Ao privilegiar a análise da arquitetura conceitual interna da obra filosófica, assumida como um sistema fechado em si mesmo, essa abordagem, mesmo que para fins estritamente metodológicos, isola o sistema da história. Tudo bem que uma história da filosofia tenha as suas peculiaridades em comparação à história de outras disciplinas, e que os determinantes extra-filosóficos possam ser ali colocados entre parênteses. Talvez o ambiente social, cultural ou político, ou o itinerário biográfico do filósofo sejam irrelevantes para uma explicação da obra como uma expressão da *ratio* filosófica. Mas o estruturalismo tende também a recortar a obra do próprio contexto intelectual e

interlocucional em que ela inevitavelmente se produz. A estrutura conceitual e discursiva da obra é sempre – ou quase sempre, em todo caso – um diálogo ou uma discussão com outros pontos de vista, seja de forma implícita ou explícita. Ela é simultaneamente um argumento e um contra-argumento, por assim dizer. Enfim, não é necessário recapitular aqui toda a discussão crítica do estruturalismo, que já é, por si, bastante volumosa. Com relação à perspectiva estruturalista aplicada estritamente à história da filosofia, pode-se facilmente conceder que o ganho em rigor compense aquilo que se deixa de fora, que poderia então ser recuperado por outras abordagens complementares. O Descartes de Gilson e o Descartes de Merleau-Ponty complementam o Descartes de Gueroult, sem diminuir o valor da análise monumental levada a cabo por este último.

No entanto, quando se transferem os princípios metodológicos do estruturalismo para outro tipo de obra teórica, tal como as obras psicanalíticas, certos cuidados precisam ser tomados e certas adaptações precisam ser feitas. Considerar a obra como um sistema fechado é um artifício metodológico da análise estrutural que introduz algum grau de distorção, mesmo que os ganhos superem as perdas. Mas a obra psicanalítica é ainda muito mais refratária a essa redução a uma totalidade autossuficiente, fechada em si mesma. A psicanálise é uma disciplina científica e uma prática clínica e, nessas duas dimensões, contém uma referência essencial a um campo de fenômenos que ela procura compreender, explicar e/ou modificar. Além disso, a relação entre vida e obra não é tão facilmente neutralizável nesse caso, como talvez seja no caso da filosofia. O nascimento da psicanálise está indissociavelmente ligado à biografia de Freud através do papel que sua autoanálise nele desempenhou. Embora o elemento biográfico tenha sido muito frequentemente supervalorizado na história tradicional da psicanálise, não se pode, no extremo oposto, simplesmente ignorá-lo no esforço de compreensão da obra. Existem exemplos de um uso metodologicamente rigoroso da informação biográfica e do evento da autoanálise freudiana nas pesquisas sobre as origens da psicanálise, como, por exemplo, a abordagem de Carl Schorske, ainda nos anos 1970<sup>9</sup>. Por outro lado, o desenvolvimento das doutrinas psicanalíticas está também profundamente imbricado com as vicissitudes da complicada e peculiar história institucional da psicanálise. O pensamento de Lacan, com certeza, não pode ser bem compreendido sem essa referência, mas esse não é o único caso. Há ainda a complexa rede de interlocuções com os mais diferentes campos do saber que caracteriza o desenvolvimento da psicanálise desde os seus primórdios, o que faz com que uma teoria

---

<sup>9</sup> Cf. SCHORSKE, C. E. Politics and Patricide in Freud's Interpretation of Dreams. *The American Historical Review*, Bloomington, v. 78, n. 2, p. 328-347, 1973.

psicanalítica muitas vezes se apresente como o ponto de convergência de um amplo programa interdisciplinar, envolvendo não apenas diversos ramos do conhecimento científico, mas também as artes, a literatura e a própria filosofia. Esse diálogo e esses empréstimos não constituem apenas uma moldura ou um conjunto de adereços secundários, mas participam muitas vezes de forma orgânica da construção de uma visão propriamente psicanalítica do campo de problemas e objetos que a psicanálise se propõe.

Enfim, há muitas razões para que uma abordagem exclusivamente interna da obra psicanalítica revele ainda mais limitações do que no caso da filosofia. Diante disso, trazer de volta uma visão histórica ampliada para o trabalho de explicação do processo de formação das teorias psicanalíticas pareceu uma alternativa possível. O problema é que esse encaminhamento se confronta com os problemas inerentes ao campo específico da história da psicanálise – como você mencionou, tradicionalmente uma história biográfica e heroica, uma tendência que ainda está longe de se ter dissipado inteiramente. Assim, duas providências se fazem necessárias. Primeiro, aproximar esse projeto do que há de melhor sendo praticado nos estudos históricos sobre a psicanálise. Felizmente, já existe uma “nova historiografia” da psicanálise (essa expressão já vindo sendo utilizada, aliás) que procura apreender com os erros do passado e forjar uma abordagem mais rigorosa e abrangente da história dessa disciplina, tanto em termos de metodologia quanto de sua fundamentação teórica e epistemológica. Essa nova historiografia, no entanto, ainda teve pouco impacto, quer nos meios propriamente psicanalíticos, quer na maneira como se pratica a interpretação filosófica da psicanálise. Trata-se, então, de fazer essa aproximação e não desperdiçar um espaço de interlocução potencialmente produtivo entre história e filosofia da psicanálise. A segunda providência é estabelecer uma perspectiva própria para considerar e também pesquisar a história da psicanálise, de modo a colocá-la a serviço de uma compreensão sistemática dos conceitos psicanalíticos e de suas repercussões filosóficas. Isso é o que está esboçado no artigo que você menciona. Agora, extrair daí a ideia de uma história filosófica da psicanálise parece algo ainda bastante impreciso. Não se trata, portanto, de fazer uma história filosofante, mas de criar critérios para identificar, entre a massa de informações que os estudos históricos disponibilizam e o que é possível descobrir por si só ao se engajar nesse campo, aquilo que pode contribuir para uma melhor e mais completa apreensão das implicações filosóficas das hipóteses e noções que constantemente se renovam no desenvolvimento da psicanálise ao longo do tempo. Dependendo da questão que se coloque aos textos psicanalíticos, as informações oriundas da história da ciência, da história das ideias, enfim, da história intelectual como um todo, além de outros campos da pesquisa histórica, se mostrarão mais ou menos relevantes. Enfim, essa

história é filosófica não porque pretende pôr a história para filosofar – o que ela não precisa, pelo menos não necessariamente –, mas porque procura lançar um olhar filosófico sobre a pesquisa histórica, para incorporar à inquirição filosófica da psicanálise aquilo que for efetivamente relevante para o problema em foco. Em outras palavras, para a filosofia da psicanálise, a história da psicanálise será sempre um meio para um fim. É claro que, da perspectiva do historiador, o conhecimento histórico aparece como um fim em si mesmo. Talvez, porém, a interlocução filosófica possa lançar também alguma luz sobre a resolução de problemas estritamente históricos: por que tal coisa aconteceu em tal momento e de determinada maneira no desenvolvimento da psicanálise? Essa é uma possibilidade que eu também estou tentando começar a explorar, ainda que incipientemente.

**WCFP:** *A sugestão de uma historiografia crítica e filosófica como programa de pesquisa teórica em psicanálise tem o mesmo valor para os dois campos: o da psicanálise e o da filosofia da psicanálise? Quer dizer, o método histórico-filosófico não seria mais adequado e fecundo para pensar uma “história da recepção filosófica da psicanálise”, que propriamente uma “história da psicanálise”? Ou seja, como você enxerga a distinção dessas duas histórias? Haveria, por exemplo, algum risco desse método tornar a psicanálise “refém” da filosofia? Por fim, o que você pensa sobre a contribuição da sua proposta, tanto para a renovação metodológica da história da psicanálise, quanto para a renovação metodológica da história da filosofia?*

**RTS:** Há muitas questões entrelaçadas aqui. Vou tentar distingui-las e respondê-las em sequência. Sobre o ganho dessa abordagem histórico-filosófica para a filosofia da psicanálise, creio que já respondi junto à questão anterior. Quanto a se essa história filosófica interessa mais à filosofia da psicanálise do que à própria psicanálise, diria que em princípio sim, já que essa proposta surgiu como uma maneira de complementar o trabalho mais frequentemente realizado em filosofia da psicanálise e preencher algumas de suas lacunas – ou, pelo menos, o que me parece ser suas lacunas ou limitações. No entanto, uma ampliação e aprofundamento da compreensão da história da psicanálise talvez não seja sem valor para a prática clínica e teórica da psicanálise propriamente dita. Todas as disciplinas têm seus mitos de fundação e seus heróis pioneiros. Esses mitos são progressivamente dissolvidos pela historiografia da área e, com o amadurecimento epistêmico e metodológico das disciplinas, eles tendem a se tornar relativamente inócuos com o tempo. Imagino que um físico possa continuar sendo um bom

físico mesmo se continuar acreditando que a maçã caiu na cabeça de Newton, e que um biólogo possa ser um bom biólogo ainda que creia que Darwin teve uma epifania da seleção natural ao observar os tentilhões das Ilhas Galápagos. Na psicanálise, as coisas ainda talvez sejam um tanto diferentes, e a crença nessas narrativas mitológicas e idealizadas que se passam por história interfira significativamente em como o psicanalista vê a psicanálise e como compreende sua prática e seus conceitos. Nesse caso, o esclarecimento histórico, seja de que estilo for, pode ter uma contribuição importante a dar também para a psicanálise e não apenas para a filosofia da psicanálise. Esse é uma espécie de benefício colateral, que resulta de que, para se poder delinear uma abordagem histórico-filosófica das teorias psicanalíticas, é necessário considerar criticamente os estudos históricos disponíveis sobre a psicanálise e procurar preencher suas lacunas e corrigir seus descaminhos.

Quanto à psicanálise se tornar “refém da filosofia”, esta é uma desconfiança que se costuma encontrar entre alguns psicanalistas, principalmente aqueles que não estão familiarizados com o trabalho na interface entre filosofia e psicanálise. A justificativa normalmente apela para certa retórica antifilosófica que se pode encontrar tanto em Freud quanto em Lacan, ainda que com estilos e motivações diferentes. É claro que interpretar filosoficamente a psicanálise ou fazer a arqueologia de seus contatos com a tradição filosófica não significa advogar nenhuma espécie de tutela da filosofia sobre a psicanálise, o que, de qualquer maneira, não faria nenhum sentido. Talvez essa preocupação pudesse se justificar com relação a certa filosofia normativa da ciência, de inspiração neopositivista, que se propunha a legislar sobre o que é e o que não é ciência a partir de determinado critério filosófico (verificação, falsificação etc.), amparado numa reconstrução racional de um modelo ideal de cientificidade. Mas isso já ficou no passado, e não apenas com relação à psicanálise. Uma das figuras fundadoras da filosofia da psicanálise no Brasil – a ideia de epistemologia da psicanálise articulada por Monzani e outros autores – já era explicitamente contraposta à abordagem nos termos de uma filosofia normativa da ciência. A ideia de epistemologia da psicanálise, como se sabe, foi depois ampliada por Bento Prado e pelo próprio Monzani, entre outros, para dar origem àquilo que hoje reconhecemos como uma filosofia da psicanálise em suas diversas dimensões. Então, parece bem claro que a psicanálise não tem nada a temer, nem de uma leitura filosófica, nem de uma abordagem histórica de viés filosófico.

No que diz respeito a uma história da recepção filosófica da psicanálise, a questão é um pouco diferente e há outras coisas que precisam ser levadas em conta. Na verdade, este é um interesse relativamente novo para mim e as questões de método não estão nem um pouco claras. Elas estão se resolvendo *au fur et à mesure*. O problema é que, caso se queira

compreender como se deu, historicamente falando, o encontro entre psicanálise e filosofia, não há como evitar o tema da recepção, já que é disso exatamente que se trata – como a filosofia “recebeu”, reagiu, respondeu ao advento da psicanálise. O que normalmente se chama de “história da recepção” é uma variação dentro do tema mais geral das teorias da recepção e se encontra expressa, nesses termos, na literatura, com relação principalmente aos estudos bíblicos e aos estudos clássicos. Trata-se, nesses casos, de investigar as diversas maneiras como esses temas foram assimilados e interpretados ao longo do tempo, em que contexto e por quais razões, e assim por diante. São áreas de pesquisa muito distintas e qualquer espécie de inspiração metodológica nas mesmas tem que passar por consideráveis adaptações, começando, é claro, pelas dimensões temporais do processo, muito mais restritas. De qualquer maneira, uma história da recepção filosófica da psicanálise não pode ser apenas filosófica, nem no sentido de uma história da filosofia, nem de uma história filosófica das teorias psicanalíticas da qual estivemos falando até agora. Quando se fala de “recepção”, muitas outras coisas entram em jogo além dos conceitos. É certo que a exegese dos textos – a maneira como estes são lidos, interpretados e como os resultados deste trabalho de interpretação são aplicados – desempenha um papel central na questão da recepção. Mas não é possível compreendê-la de forma abrangente sem considerações de ordem sociológica e institucional, por exemplo, ou até mesmo de ordem biográfica. Se você quiser compreender como se deu a recepção filosófica da psicanálise no Brasil, para ficarmos num contexto que nos é mais familiar, é preciso levar em conta o que estava acontecendo no país e nas universidades em que esse movimento teve início, quem eram as pessoas envolvidas, qual era o *background* biográfico e acadêmico de seus protagonistas, e assim por diante. Até elementos do contexto sociopolítico ampliado podem ser relevantes, como o declínio do regime de exceção da ditadura militar e o abrandamento da repressão política às instituições acadêmicas a partir do final dos anos 1970 e ao longo dos anos 1980, aos quais nos referimos agora há pouco. Embora não sejam muitos, há alguns modelos nos quais a gente pode começar a se inspirar para esboçar uma metodologia mais clara para estudar essas questões, pelo menos em termos de estudos históricos. Como exemplo, poderia mencionar o *Freud in Cambridge*, de Laura Cameron e John Forrester<sup>10</sup>, que, embora não trate apenas da filosofia, examina também a recepção acadêmica da psicanálise no contexto britânico, além de outros espaços em que esta recepção se deu e que vão muito além da estrutura institucional oficial orquestrada por Ernest Jones com a fundação da Sociedade Britânica de Psicanálise e do Instituto de Psicanálise em Londres. O fato é que, quando eu me propus a estudar mais

<sup>10</sup> Cf. FORRESTER, J.; CAMERON, L. *Freud in Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

sistematicamente o encontro entre filosofia e psicanálise no Brasil, procurando também preencher certas lacunas sobre como se deu este encontro em outros contextos nacionais, o tema da “recepção” pareceu se impor naturalmente e entrou como objeto de um dos meus atuais projetos de pesquisa. Mas eu não tinha muita noção das complicações envolvidas e agora é preciso lidar com elas para levar o projeto adiante. Este, porém, é um trabalho que está apenas começando<sup>11</sup>.

Enfim, com relação à possibilidade de uma renovação metodológica da história da filosofia, não sei muito bem o que dizer, não pensei muito desde esta perspectiva. Essa possibilidade existe caso se considere que a emergência de algo que se pode chamar de “filosofia da psicanálise” faz parte da história da filosofia. Num sentido óbvio, faz, é claro, como qualquer coisa que envolva a filosofia de alguma maneira. Mas apenas se considerarmos “história da filosofia” num sentido muito diferente daquele proposto pelo estruturalismo, que ainda é, imagino, o que a maioria dos pesquisadores entende por história da filosofia, pelo menos no Brasil.

**WCFP:** *Quais expectativas filosóficas mais amplas podemos nutrir a respeito do método histórico-filosófico para a pesquisa conceitual em psicanálise? Poderíamos expandi-lo para a pesquisa filosófica em geral?*

**RTS:** Imagino que sim, embora isso dependa de como se conceba a pesquisa filosófica. Em algumas áreas dessa pesquisa, isso já é um ponto pacífico e, na verdade, a minha proposta consiste muito em tentar trazer para o campo da filosofia da psicanálise estratégias que já se praticam em outras áreas, ainda que com as necessárias adaptações. Na filosofia da ciência, por exemplo, já é consenso que não se pode desenvolver uma reflexão sobre a ciência sem o recurso à história da ciência. Mesmo as questões lógicas da teorização científica são atravessadas pelas circunstâncias históricas que cercam o desenvolvimento das diversas disciplinas ao longo do tempo. A história da ciência, por sua vez, não pode dispensar uma compreensão filosófica do seu objeto, na medida em que focar os aspectos formais, lógico-epistêmicos, o problema dos fundamentos, assim como as repercussões das descobertas e teorias científicas no campo filosófico. Hoje, quando se fala de uma “história da ciência” sem maiores especificações,

---

<sup>11</sup> A referência aqui é ao projeto interinstitucional de pesquisa intitulado *A recepção filosófica da psicanálise: história, tradições e doutrinas*, desenvolvido na UFJF, UFMS, PUCPR e *Université Paul Valéry*, pelos pesquisadores Richard Simanke, Weiny Freitas, Francisco Bocca e Caio Padovan.

normalmente tem-se em mente uma história *filosófica* da ciência, e não outra modalidade qualquer de pesquisa histórica que tome a ciência como objeto. Quando é este o caso, é comum explicitar esse viés mais externalista e falar de uma “história social da ciência”, uma “história econômica da ciência”, uma “história transcultural da ciência”, e assim por diante. Enfim, as discussões sobre as relações entre história e filosofia nessa área vêm já de longa data e se fala frequentemente de “História e Filosofia da Ciência” como se fosse um único campo disciplinar. Como Imre Lakatos disse, numa famosa paráfrase de Kant: a história da ciência sem a filosofia da ciência é cega, e a filosofia da ciência sem a história da ciência é vazia. Trata-se, então, de trazer para a filosofia da psicanálise esse tipo de discussão, já que ela parece ainda não ocorrer aí, ou ocorrer muito pouco. A mesma coisa se dá, creio, em outras áreas em que a filosofia forçosamente dialoga com outros campos, como a estética, por exemplo. Parece claro que não é possível refletir filosoficamente sobre a arte, a criação e os valores estéticos sem estar solidamente amparado no conhecimento da história da arte.

A questão parece se referir, assim, mais especificamente à pesquisa em história da filosofia, em que a filosofia dialoga acima de tudo, quando não exclusivamente, consigo mesma, pelo menos no tipo de história da filosofia com que estamos mais habituados por aqui. É inegável que uma análise estrutural sistemática das obras e sistemas é imprescindível para o conhecimento filosófico, e que um treinamento rigoroso nesse tipo de análise é uma ferramenta indispensável para a formação do pesquisador. O problema, então, é se esse trabalho é suficiente. Suponho que isso dependa dos objetivos da pesquisa e de que tipo de inquietação filosófica a motiva. Eu, particularmente, gosto de conhecer mais a respeito de um sistema ou de um pensamento do que a arquitetura conceitual das obras em que estes se exprimem, sem contar que nem todo pensamento filosófico se apresenta sob a forma do sistema. Também acredito que esse conhecimento enriqueça e aprofunde a compreensão dos conceitos. Enfim, a questão em jogo é se uma história da filosofia pode se afastar do modelo estruturalista sem deixar de ser filosófica. Não vejo por que não poderia, mas a minha área de pesquisa não é a história da filosofia e cabe aos pesquisadores desse campo discutir essas questões. Retornando, para fins ilustrativos, ao exemplo da filosofia da ciência mencionado anteriormente, o que história e filosofia da ciência entendem por ciência é algo muito distinto. A filosofia da ciência estrita se endereça a uma reconstrução lógica e racional da ciência, enquanto a ciência como uma prática cultural e social concreta é descrita pela história da ciência. Uma compreensão abrangente da ciência como uma realização intelectual e como um acontecimento histórico contingente deve se construir sobre a tensão entre esses dois polos e, de algum modo, articular suas perspectivas divergentes. Essas mesmas considerações podem ser feitas com

relação à filosofia: a fotografia que se pode dela obter depende de qual modalidade de história é empregada para compreender e avaliar suas realizações. A relevância de uma abordagem histórico-filosófica para a pesquisa em filosofia num sentido mais amplo é relativa, portanto, a qual concepção de filosofia se tenha em mente.

