

ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRÔNICA

ISSN 2527-1393

Vol. 6 | N. ESPECIAL, MAI-OUT. 2021



Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 06, N. Especial – maio de 2021 – outubro 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)
Dr. Caio Padovan Soares de Souza (Université Paul Valéry Montpellier 3)
Dr. Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura (Universidade de São Paulo)
Dra. Carlota María Ibertis (Universidade Federal da Bahia)
Dra. Caroline Vasconcelos Ribeiro (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)
Dr. Daniel Cardozo Severo (Universidade de Taubaté)
Dr. Francisco Verardi Bocca (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Guilherme Marconi Germer (Universidade Estadual de Maringá)
Dr. João Felipe Guimarães de Macedo Sales Domiciano (Universidade de São Paulo)
Dr. Richard Theisen Simanke (Universidade Federal de Juiz de Fora)
Dra. Suely Aires Pontes (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Weiny César Freitas Pinto (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Me. Mariana Rosa Cavalli Domingues (Universidade Federal de São Carlos)
Me. Viviana Senra Venosa (Universidade de São Paulo)



**Diagramação e
Preparação dos
Originais**

Jade Oliveira Chaia (UFMS)

Capa

Michelly Alves Teixeira (UnB)

Imagem

domínio público

**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



Sumário

Editorial	06 – 13
------------------------	---------

Artigos

[Filosofia da Psicanálise]

Sobre a posição da metafísica na metapsicologia freudiana	14 – 34
---	---------

Pedro Fernandez de Souza

A filosofia no divã: as contribuições da psicanálise para a superação do solipsismo filosófico pela filosofia da linguagem.....	35 – 70
---	---------

Anna Carolina Velozo Nader Temporão

[Estudos lacanianos]

Lacan como leitor de <i>O Banquete</i> , de Platão	71 – 94
--	---------

Antonio Júlio Garcia Freire

O olhar e o outro: diálogo entre Lacan e Merleau-Ponty.....	95 – 107
---	----------

Josiana Hadlich de Oliveira

Implicações do “retorno a Freud” proposto por Jacques Lacan, a partir de uma análise do conceito de pulsão	108 – 130
--	-----------

Claudia Murta; Jacir Sanson Junior

[Diálogos]

A crítica fenomenológica e dialética da psicanálise em Sartre	131 – 148
---	-----------

Fábio Caprio Leite de Castro

Sexualidade e psicanálise como <i>formas culturais</i> no pensamento de M. Foucault em 1964	149 – 169
---	-----------

Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden

A psicologia do indivíduo em Freud e o Apolíneo-Dionisíaco em Nietzsche	170 – 206
---	-----------

Fernanda Silveira Corrêa

Ricoeur, leitor de Freud e Lacan: a questão do sujeito em <i>Da interpretação</i>	207 – 223
---	-----------

Vicenzo Di Matteo

A proposito dell’identità in psicoanalisi: due paradigmi dell’ermeneutica	224 – 243
---	-----------

Vinicio Busachi; Giuseppe Martini

A crítica de Grünbaum à psicanálise: um panorama	244 – 276
--	-----------

Hugo Tannous Jorge

[Estudos de recepção]

El contexto científico de las concepciones freudianas sobre la memoria filogenética y transgeneracional277 – 305

Leonor Cecília Pinto Niño; Fátima Caropreso

A recepção de Freud e da psicanálise no contexto das neurociências cognitivas: das sinapses de Eric Kandel ao sujeito corporal de António Damásio306 – 330

Josiane Cristina Bocchi

Articulações da psicanálise na teoria do discurso de Ernesto Lacau331 – 351

Francisco de Assis Silva

Escrevera história da psicanálise: o problema do contexto.....352 – 374

Andreas Mayer

Gabriel Azevedo Leite (tradução); Caio Padovan (revisão)

[Ensaio/Relatos]

Léa Silveira: olhar microscópico375 – 384

Alessandra Affortunati Martins

A letra de um relato: história da recepção filosófica da psicanálise em Curitiba-PR.....385 – 397

Maria Cristina de Távora Sparano

Tradução

[1912] *Antwort auf die Erwiderung des Herrn Dr. Ferenczi* – Resposta à replica do senhor Dr. Ferenczi398 – 405

James J. Putnam M.D.

Caio Padovan; Guilherme Germer (tradução e notas)

Caio Padovan; Weiny César Freitas Pinto (nota editorial)

Resenha

[2020] Além do princípio de prazer, de Sigmund Freud406 – 417

Jennifer Aline Zanela; André Malina

Entrevista

Uma história da filosofia da psicanálise em Belém do Pará: entrevista com Ernani Chaves.... 418 – 427

Ronildo Deividly Costa da Silva

[EDITORIAL]

HISTÓRIA E MÉTODO DA RECEPÇÃO FILOSÓFICA DA PSICANÁLISE

Volume II

Em nosso primeiro editorial, chamamos a atenção para o fato de que, desde o seu surgimento, no início do século XX, a psicanálise tem sido objeto constante do pensamento filosófico¹. Pensando no contexto brasileiro, sabemos hoje² que os textos freudianos já vinham sendo estudados e discutidos filosoficamente pelo menos desde os anos 1930, por intelectuais como Almir de Andrade³ e Paulo Siwek⁴, assim como Jean Maugüé⁵, professor de filosofia da recém-criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Paulo. Será, no entanto, a partir dos anos 1970, com os trabalhos de Bento Prado Jr.⁶ (1937-2007), que esse campo de investigações começará a se profissionalizar.

Formado pela Universidade de São Paulo (USP) durante os anos 1950, Prado Jr. será um importante herdeiro da tradição estruturalista de leitura de textos filosóficos que, na época, vinha se consolidando no interior do pensamento acadêmico paulista. O chamado método estrutural de leitura havia sido introduzido no Brasil, no final dos anos 1940, por Martial Gueroult, então professor visitante na Faculdade de Filosofia da USP. Desde então, esse método passará a ser representado nesta instituição pelo professor Lívio Teixeira e ilustrado a partir de suas obras sobre a filosofia de Espinosa e de Descartes, publicadas, respectivamente, em 1954 e 1955⁷.

¹ Cf. FREITAS PINTO, W.C. PADOVAN, C. SIMANKE, R. BOCCA, F. Editorial. *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 6-12, 2021.

² Cf. FREITAS PINTO, W.C. (2016). *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)*. Universidade Estadual de Campinas, Tese de Filosofia.

³ ANDRADE, A. de. *A verdade contra Freud*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

⁴ SIWEK, P. *A psicanálise*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, 1945.

⁵ A este respeito, ver: CORDEIRO, D.S. *A formação do discernimento: Jean Maugüé e a gênese de uma experiência filosófica no Brasil*. Universidade de São Paulo, Tese de Filosofia, 2008.

⁶ Em entrevista, Prado Jr. afirma ter se interessado pela psicanálise durante os anos 1960. Cf. MUSSE, R. PRADO JR., B. Entrevista: Regras de um método filosófico. *Folha de São Paulo*, 2000. Em seu currículo pessoal, encontramos uma “produção técnica” datada de 1974 com o título *Epistemologia da Psicologia e da Psicanálise*. Em 1977, um curso com o título *Projeto para uma psicologia de Freud*. Em 1978, localizamos uma conferência realizada no CLE-Unicamp intitulada *Epistemologia e Psicanálise*. Em 1979, também no CLE-Unicamp, podemos ainda citar a conferência *David Hume: uma raiz comum à Psicanálise e à Análise Experimental do Comportamento*, esta última publicada no ano seguinte na revista *Discurso*. Cf. PRADO JR., B. (1980). Hume, Freud, Skinner (em torno de um parágrafo de G. Deleuze), *Discurso*, v. 12, pp. 7-28.

⁷ Cf. TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. Universidade de São Paulo, 1954; TEIXEIRA, L. *Ensaio Sobre a Moral de Descartes*. Universidade de São Paulo, 1955.



Alguns dos princípios do método estrutural, como o privilégio dado ao texto em detrimento do contexto e o entendimento da obra como um sistema fechado de conceitos, será, em um primeiro momento, aplicado de maneira não sistemática por Prado Jr. à psicanálise, mais especialmente a Freud. Um exemplo dessa abordagem, que opõe a “boa” à “má-leitura”, pode ser encontrado no célebre artigo *Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud*⁸, publicado pelo filósofo em 1983, a partir de uma conferência realizada três anos antes.

É preciso reconhecer, no entanto, que o estruturalismo metodológico de Prado Jr. não corresponde ponto a ponto àquele praticado por Gueroult ou mesmo por Teixeira. Ele já havia sofrido algumas modificações e adaptações ao longo dos anos 1960, por influência de autores como Gérard Lebrun e Gilles Gaston Granger, ambos tendo atuado como professores visitantes na Faculdade de Filosofia da USP. O que resultou daí, principalmente para aqueles que faziam sua formação durante esse período, foi uma experiência de renovação do método de leitura estrutural.

Dentre os filósofos formados nesse ambiente intelectual, está Luiz Roberto Monzani (1946-2021), figura central da recepção filosófica de Freud no Brasil. Iniciando seus estudos em 1967, Monzani começa a se interessar por psicanálise em meados dos anos 1970. Segundo consta em seu currículo pessoal, o filósofo brasileiro ministrará, já em 1976, na Universidade Estadual de Campinas, um curso com o título *Epistemologia da psicanálise*. Esse mesmo tema será objeto de uma comunicação feita em 1980, *Psicanálise e epistemologia*, no *III Encontro de História e Filosofia da Ciência*, organizado por Oswaldo Porchat no Centro de Lógica e Epistemologia (CLE) da Unicamp⁹.

Será, contudo, ao longo da década de oitenta, com a escrita e posterior publicação de sua tese de doutorado, *Freud: o movimento de um pensamento*¹⁰, que Monzani fará sua primeira grande contribuição à história da recepção filosófica da psicanálise no país. Por várias razões,

⁸ PRADO, JR. “Auto-reflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud”, *Discurso*, v. 14, pp. 49-66, 1983.

⁹ Consultar o programa do evento em “Carta de Oswaldo Porchat Pereira a Mario Schenberg”, acessível em versão digitalizada nos arquivos USP: <<http://acervo.if.usp.br/index.php/carta-de-oswaldo-porchat-pereira-a-mario-schenberg-2>>. Segundo consta no documento, a intervenção de Monzani teria se dado em forma de conferência no dia 10 de dezembro de 1980, às 14h.

¹⁰ Tese datada de 1982. Segunda edição publicada em: MONZANI, L.R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989. Terceira edição publicada em 2014, pela mesma editora e acompanhada de um prefácio escrito por José Miguel Bairrão.



podemos considerar esse texto como um marco para o desenvolvimento da chamada filosofia brasileira da psicanálise¹¹.

Um dos principais aportes de Monzani reside em sua inovadora reflexão sobre a unidade da obra freudiana. A partir dela, o pensamento de Freud será entendido em termos dinâmicos, de *movimento*, como um sistema aberto que se organiza a partir de “uma progressiva rearticulação e redefinição dos conceitos determinada por sua lógica interna e pela progressiva integração dos dados da experiência”¹². Notamos aqui que, por um lado, Monzani se mantém fiel ao projeto estruturalista, ao considerar o estudo da lógica interna do texto como uma das dimensões capazes de determinar o curso da obra – justamente aquilo que Gueroult havia definido como próprio à “ordem das razões”. Por outro lado, o filósofo brasileiro atribui grande importância àquilo que se encontra fora do texto, no caso de Freud, os ditos dados da experiência. Em comunicação recente, explorando a via aberta por Monzani e com o objetivo de circunscrever e de melhor definir o estatuto desta instância extratextual de determinação, Caio Padovan propôs a expressão “ordem das experiências”, justamente a fim de descrever o modo de organização desses dados em sua articulação com os conceitos¹³.

Na conclusão de *Freud: um movimento de um pensamento*, Monzani fará enfim referência à famosa noção de *movimento pendular e espiralado*, buscando assim ilustrar a dinâmica particular que parece caracterizar a obra freudiana; uma obra no interior da qual não haveria nem ruptura radical nem continuidade absoluta entre os seus diferentes momentos, sendo pensada, nas palavras do autor, como uma “lenta gestação conceitual em que as noções foram retificadas, precisadas, repensadas ou explicitadas”¹⁴. A metáfora do *pêndulo* e da *espiral* traduziriam assim, em linguagem formal, o movimento que a produção intelectual de Freud realizaria de um polo a outro, retornando sempre às mesmas questões, mas nunca no mesmo nível em que estavam sendo tratadas anteriormente.

Padovan compara a concepção dinâmica de obra proposta por Monzani a um organismo vivo, substituindo a metáfora da *espiral* e do *pêndulo* pela imagem de *anéis concêntricos*, observados em troncos lenhosos de plantas de grande porte¹⁵. Ora, do ponto de vista ecológico,

¹¹ Para comentários a este respeito, consultar: SIMANKE, R. CAROPRESO, F. BOCCA, F. (org.) *O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani*. Curitiba: CRV, 2011. Encontramos uma pequena reunião de outros textos importantes de Monzani sobre psicanálise em: FULGENCIO, L. SIMANKE, R. (org.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

¹² Cf. MONZANI, L.R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp, 2014, p. 295.

¹³ Comunicação oral feita no seminário *História e filosofia da psicanálise, origens e desenvolvimento*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) durante o primeiro semestre de 2021.

¹⁴ Cf. MONZANI, L.R. *Freud, o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp, 2014, p. 294.

¹⁵ Comunicação oral feita no seminário *História e filosofia da psicanálise, origens e desenvolvimento*, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) durante o primeiro semestre de 2021.



sabemos que a dinâmica que caracteriza a formação destes anéis depende, em igual medida, da sua tendência interna ao crescimento, representada, neste caso, pela “lógica interna dos conceitos”, e da sua reação adaptativa às intempéries do mundo externo, representada, no caso da obra freudiana, pela “progressiva integração dos dados da experiência”.

Tal imagem nos permite lançar nova luz sobre a noção monzaniiana de obra, já não mais pensada como estrutura estática, como gostariam os estruturalistas clássicos, isto é, em termos de arquitetônica ou monumento, mas como um organismo em constante interação, submetido tanto às leis internas de seu funcionamento metabólico quanto às exigências do ambiente dentro do qual ele evolui¹⁶.

O recente falecimento de Luiz Roberto Monzani representou uma grande perda para o pensamento filosófico brasileiro, mas seu legado continua vivo, e a presente edição, que o homenageia, deve ser considerada como um de seus frutos.

A partir dos anos 1980, essa abertura da estrutura a outras instâncias de determinação se mostrou igualmente presente nos trabalhos de dois outros pesquisadores no Brasil, Osmyr Gabbi Jr. e de Zeljko Loparic, que passarão a estabelecer, cada um à sua maneira, um diálogo com a história e com a epistemologia da psicanálise. Juntando-se a Monzani na Unicamp, Gabbi Jr. e Loparic organizarão, a partir de 1984, também em companhia de Prado Jr., o famoso curso de especialização em *Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise*. Oferecido em parceria com o *Centro de Lógica e Epistemologia (CLE)* da Universidade Estadual de Campinas, esse curso irá formar toda uma geração de estudiosos da psicanálise que, de uma forma ou de outra, tenderá a assimilar as perspectivas filosóficas e metodológicas ali difundidas¹⁷.

Um destes jovens pesquisadores foi Francisco Bocca, que na época acabou se aproximando mais especialmente de Monzani. Seu exemplo pode ser tomado aqui como

¹⁶ Em contribuição recente, publicada em uma coletânea francesa, Francisco Bocca chama a atenção para o potencial descolonizador da recepção filosófica brasileira da psicanálise, colocando em evidência a obra de Luiz Roberto Monzani. Cf. BOCCA, F. « Un département français d’outre-mer » et la réception philosophique de la psychanalyse brésilienne – un effet de décolonisation. In: A. Chausovsky, E. Donato, P. Vermeren, A. Weler. *La Philosophie interrompue*. Venir après la Réforme Universitaire de 1918 et Mai 68. Paris: L’Harmattan, p. 141-150, 2021.

¹⁷ Como nos revela Osmyr Gabbi Jr. em entrevista recente, esse curso de especialização não chegou a diplomar muitos estudantes, mesmo assim, acreditamos que ele acabou intermediando o contato de uma série de jovens pesquisadores com a nascente filosofia brasileira da psicanálise. Ver entrevista realizada pelo GT Filosofia e Psicanálise no dia 11 de junho de 2020, em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZvYLU8FjggA>>.



paradigmático, uma vez que, anos mais tarde, fundará no seio do *Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCPR*, uma linha de pesquisa inteiramente dedicada ao diálogo entre filosofia e psicanálise. Desde então, mestres e doutores têm se formado nessa instituição, levando adiante o projeto inicial idealizado pelo “quarteto” campinense.

É evidente que, ao chamar a atenção para esses eventos e não para outros – envolvendo diferentes grupos em outras partes do Brasil –, procedemos fazendo já um primeiro recorte dessa história¹⁸. Nada foi dito, por exemplo, a respeito do trabalho de Renato Mezan em São Paulo, que inicia suas pesquisas lançando mão do método estruturalista ainda no final dos anos 1970. Suas investigações resultarão no clássico, já diversas vezes reeditado, *Freud, a trama dos conceitos*¹⁹, e, nos anos 1980 – em um trabalho que irá claramente extrapolar os limites do estruturalismo metodológico – o seu monumental *Freud, pensador da cultura*²⁰. Da mesma forma, nenhuma referência foi feita às contribuições de Luiz Alfredo Garcia-Roza, filósofo carioca, fundador em 1988 do *Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica*, ligado ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Garcia-Roza foi autor de diversos trabalhos importantes neste campo, como *Freud e o inconsciente*²¹, bem como os três volumes de seu *Introdução à metapsicologia freudiana*²². Também no Rio de Janeiro, não poderíamos deixar de mencionar a figura de Joel Birman, médico psiquiatra e também doutor em filosofia pela USP, tendo defendido em 1984 a tese *Pensamento freudiano e a constituição do saber psicanalítico*. Na mesma década de oitenta, em Minas Gerais, temos os estudos realizados por Walter Evangelista em torno das contribuições de Louis Althusser ao debate entre filosofia e psicanálise. Nesse mesmo período, chamaríamos a atenção para as contribuições de Célio Garcia e, mais tarde, Carlos Roberto Drawin e Verlaine Freitas. No Rio Grande do Sul, temos a importante figura do filósofo Ernildo Stein, que estabelecerá, a partir dos anos 1990, um diálogo com a psicanálise a partir da analítica existencial de Martin Heidegger.

Enfim, os exemplos poderiam ser aqui multiplicados, bem como suas respectivas ramificações a partir dos anos 2000. Dentre essas ramificações, não poderíamos deixar de citar as pesquisas interdisciplinares realizadas há mais de uma década por Vladimir Safatle e

¹⁸ Houve no Brasil, durante esse período, uma crescente consolidação de linhas de pesquisa em “filosofia da psicanálise” em várias universidades brasileiras. A este respeito, ver: FREITAS PINTO (2016, p. 208s), em trabalho citado por nós mais acima, em nota de rodapé.

¹⁹ MEZAN, R. *Freud, a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

²⁰ MEZAN, R. *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

²¹ GARCIA-ROZA, L.A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

²² GARCIA-ROZA, L.A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 3v., 1991, 1993, 1995.



colaboradores junto ao *Laboratório de Teoria Social e Psicanálise* (Latesfip), vinculado à Universidade de São Paulo.

Feitas as ressalvas, destacaríamos um segundo recorte dessa história, com o objetivo de circunscrever os trabalhos de dois outros pesquisadores que ilustram muito bem o movimento de abertura metodológica ao qual fizemos referência há pouco. Trata-se de Richard Simanke e Fátima Caropreso. Seguindo, sobretudo a partir dos anos 2000, um estilo investigativo que se aproxima daquele colocado em marcha duas décadas mais cedo por Gabbi Jr., Simanke e Caropreso mergulham a psicanálise na história intelectual do século XIX, extraindo daí novos elementos de reflexão para a filosofia brasileira da psicanálise. Em sua forma mais bem acabada, esse estilo foi descrito por Simanke no artigo *Considerações preliminares a propósito de um método histórico-filosófico para a pesquisa conceitual em psicanálise: uma reflexão a partir da experiência brasileira*²³, e discutido, de maneira mais ampla, na entrevista com o autor, publicada no primeiro volume da presente edição, com o título *História e filosofia da psicanálise: fundamentos e questões de método*²⁴.

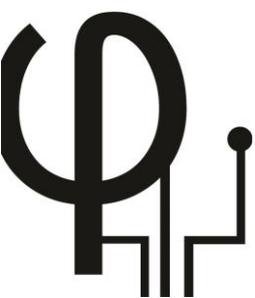
Esse recurso metodológico vai ao encontro dos trabalhos que vem sendo realizados atualmente por Caio Padovan e Weiny César Freitas Pinto a respeito da história da recepção filosófica da psicanálise, e com a recente incursão de Francisco Bocca, Vinicius Armiliato e Caio Souto na obra de Georges Canguilhem, em particular a partir da chamada epistemologia histórica.

Este segundo volume da edição *História e método da recepção filosófica da psicanálise*²⁵, conta com um total de vinte contribuições, incluindo dezessete artigos, uma entrevista, uma tradução e uma resenha. Os artigos foram repartidos em cinco seções temáticas. A primeira dessas seções, intitulada *Filosofia da psicanálise*, traz as reflexões de Pedro Fernandez de Souza a respeito da complexa posição ocupada pela metafísica no interior da metapsicologia freudiana, caminhando da filosofia em direção à psicanálise; assim como o trabalho de Anna Carolina Velozo Nader Temporão, que percorre a via inversa, discutindo as

²³ SIMANKE, R.T. *Considérations préliminaires à propos d'une méthode historique-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.

²⁴ FREITAS PINTO, W.C. SIMANKE, R. *História e filosofia da psicanálise: fundamentos e questões de método*. *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 364-383, 2021.

²⁵ Primeiro volume, cf. *Eleuthería*, Campo Grande, v. 6, n. 10, 2021.



possíveis contribuições da psicanálise para a superação de um problema tipicamente filosófico, a saber: a questão do solipsismo.

Na seção *Estudos lacanianos*, estão os artigos de Antonio Júlio Garcia Freire, sobre a apropriação psicanalítica feita por Lacan do diálogo platônico *O Banquete*; o de Josiana Hadlich de Oliveira, que nos propõe um diálogo entre Lacan e Merleau-Ponty, a partir da noção de tecido carnal e da ideia fissura da carne operada pelo outro; e, por fim, o de Claudia Murta e Jacir Sanson Junior, que busca desenvolver a noção lacaniana de “retorno à Freud” por meio da análise do conceito psicanalítico de pulsão em sua articulação com os matemas. Encontramos aqui trabalhos que caminham em diferentes direções, o primeiro tematiza o recurso de Lacan à filosofia, o segundo discute a relação de Lacan com um filósofo, o terceiro aborda filosoficamente uma questão lacaniana por meio de um estudo de análise conceitual.

Na seção *Diálogos*, a mais longa deste volume, encontramos seis artigos bastante heterogêneos, todos incluindo, de alguma forma, um diálogo da filosofia com a psicanálise. Fabio Caprio Leite de Castro nos propõe um estudo da crítica sartreana à psicanálise, a partir da fenomenologia e da dialética, centrando-se no problema do determinismo psíquico. Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden apresenta a reflexão de Michel Foucault, realizada em um curso de 1964, sobre a sexualidade e a psicanálise enquanto *formas culturais* do pensamento. Fernanda Silveira Corrêa faz uma leitura da psicologia do indivíduo em Freud, pensada a partir da noção de pai primitivo, em paralelo a uma análise da dualidade nietzscheana entre o apolíneo e o dionisíaco. Vincenzo Di Matteo investiga a questão do sujeito em Freud e Lacan no *Da interpretação* de Paul Ricoeur, em particular os desafios que a psicanálise colocou para as filosofias da liberdade e da consciência. Vinicio Busacchi e Giuseppe Martini escrevem em italiano e se propõem a discutir a noção de identidade em psicanálise, explorando, para tal, dois grandes paradigmas do pensamento hermenêutico contemporâneo, o narrativista e o tradutivista. Por fim, Hugo Tannous Jorge fecha a seção com um panorama bastante completo, ainda que não exaustivo, da crítica epistemológica feita pelo filósofo Adolf Grünbaum à psicanálise.

Na seção *Estudos de recepção*, contamos com uma série de três artigos que pensam a recepção da psicanálise em três contextos distintos: o primeiro, de Leonor Cecília Pinto Niño e Fátima Caropreso, abordam, em espanhol, a recepção freudiana das concepções científicas a respeito da memória filogenética e transgeracional, em especial aquelas baseadas na “lei biogenética fundamental” de Ernst Haeckel; o segundo, de Josiane Cristina Bocchi, trata da recepção de Freud e da psicanálise pelas neurociências cognitivas, em particular por Eric Kandel e António Damásio, privilegiando a teoria da consciência e do *self* propostas por



esse último; o terceiro, de Francisco de Assis Silva, discute a recepção da psicanálise pela teoria do discurso do filósofo argentino Ernesto Laclau, principalmente a partir da noção de *significante vazio*. Um quarto artigo, mais metodológico, de autoria do sociólogo e Andreas Mayer, se dedica a pensar o lugar do contexto na escrita da história da psicanálise. O texto, traduzido por Gabriel Azevedo Leite e Caio Padovan, encerra a seção *Estudos de recepção*.

A última seção, intitulada *Ensaaios/relatos*, traz os textos de Alessandra Affortunati Martins a respeito da trajetória intelectual de Léa Silveira, chamando a atenção para o desenvolvimento de um método de leitura, o chamado “olhar microscópico”; e a contribuição autobiográfica de Maria Cristina de Távora Sparano a respeito da recepção filosófica da psicanálise em Curitiba e de um método de investigação baseado no modelo wittgensteiniano de linguagem.

Este volume inclui ainda a entrevista conduzida por Ronildo Deividu Costa da Silva com o filósofo brasileiro Ernani Chaves sobre a história da filosofia da psicanálise em Belém do Pará; a tradução, realizada por Caio Padovan e Guilherme Germer, de um texto clássico da recepção filosófica da psicanálise, a saber, a resposta de James J. Putnam ao texto de Sándor Ferenczi, publicado no primeiro volume dessa edição²⁶; e, por fim, a resenha, escrita por Jennifer Aline Zanela e André Malina da nova tradução, bilíngue e crítica, do ensaio de Freud *Além do princípio de prazer*, publicada em 2020 pela editora Autêntica.

A todas e a todos, os editores desejam uma ótima leitura!

Os Editores,

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

Prof. Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

Prof. Dr. Richard Simanke (UFJF)

Prof. Dr. Francisco Bocca (PUCPR)

²⁶ FERENCZI, S; PADOVAN, Caio; GERMER, Guilherme. *Filosofia e Psicanálise (considerações sobre um artigo do Sr. Professor Dr. James J. Putnam da Universidade de Harvard, Boston EUA)* [Philosophie und Psychoanalyse]. *Eleuthería*, v. 6, n. 10, p. 345- 358, 2021.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

SOBRE A POSIÇÃO DA METAFÍSICA NA METAPSIKOLOGIA FREUDIANA

ON THE POSITION OF METAPHYSICS IN FREUDIAN METAPSYCHOLOGY

Pedro Fernandez de Souza¹
(pedrofsouza@gmail.com)

Resumo: Partindo da crítica feita por Freud à filosofia, tentamos neste artigo compreender a sua posição dentro da teorização freudiana. Apresentamos, primeiramente, a crítica freudiana ao método filosófico (mediante o qual o filósofo criaria sistemas metafísicos acabados e fechados à experiência, cujos conceitos abstratos preencheriam as lacunas do mundo); em seguida mostramos como a metapsicologia assoma nalguns excertos como uma espécie de metamorfose da metafísica (a partir da qual os conceitos abstratos do filósofo baixariam ao subsolo do inconsciente). Perquirimos, então, algumas das características mais importantes da metapsicologia, salientando sua tarefa fundante de preencher as lacunas dos fenômenos da consciência; nesse passo, a filosofia parece retornar à teoria psicanalítica como que pela porta dos fundos. Investigando processos psíquicos jacentes entre o consciente e o corpóreo, a metapsicologia revela ser a psicanálise uma disciplina eminentemente fronteira; a filosofia não somente estaria numa dessas fronteiras, mas caberia a ela investigá-las.

Palavras-chave: Psicanálise. Metapsicologia. Metafísica. Filosofia.

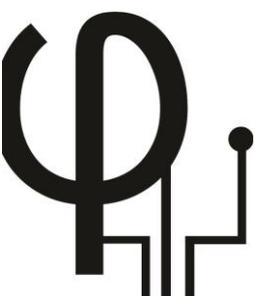
Abstract: Starting from Freud's criticism of philosophy, we aimed in this article to comprehend its position within Freudian theorization. We presented, firstly, the Freudian critique of the philosophical method (by which the philosopher would create metaphysical systems finished and closed to experience, whose abstract concepts would fill the lacunae of the world); afterwards, we showed how metapsychology arouses as a sort of metamorphosis of metaphysics (from which the philosopher's abstract concepts would come down to the unconscious's underground). We inquired, then, some of the most important characteristics of metapsychology, highlighting its founding task of filling the lacunae of the consciousness' phenomena; there, philosophy seems to return to the psychoanalytical theory as if through the backdoor. Investigating psychic processes lying between the conscious and the corporeal, metapsychology reveals psychoanalysis as an eminently borderline discipline; philosophy not only would be on one of these frontiers, but it is its task to investigate them.

Keywords: Psychoanalysis. Metapsychology. Metaphysics. Philosophy.

¹ Mestre e doutorando em Filosofia da Psicanálise pelo Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Formado em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9110676482062042>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7109-8469>.



Ante focum si frigus erit, si messis in umbra
(Virgílio, *Bucolica*, Ecloga V, 70)

I

A crítica de Freud à filosofia tem duas frentes principais: a primeira delas diz respeito à recepção (filosófica) do conceito (psicanalítico) de inconsciente; a segunda é concernente à construção de sistemas filosóficos. Uma se centra num *conceito* psicanalítico; a outra, na diferença de *método* entre psicanálise e filosofia. Vejamos com mais detalhes essa dupla contraposição freudiana perante a filosofia, para que depois possamos compreender melhor as relações entre o conceito de inconsciente, o método filosófico (ou metafísico) e a formalização (metapsicológica) da teoria psicanalítica.

Em 1913, em seu texto *O interesse da psicanálise*, Freud dedica menos de duas páginas ao chamado “interesse filosófico”. De fato, o interesse de Freud parece estar mais em *incitar* os filósofos a lidar com o conceito de inconsciente do que em qualquer outra coisa. “Aí onde [insofern] a filosofia se funda sobre uma psicologia, ela não poderá deixar de lidar, da maneira mais generosa, com as contribuições psicanalíticas para a psicologia” (FREUD, 1913/1999, p. 405)², assim como ela, a filosofia, já fizera com as outras “ciências especiais” (*Spezialwissenschaften*). Disso se depreende que, sendo objeto da filosofia algo de *psíquico*, ela terá de se haver com as descobertas analíticas no campo chamado *psicológico*. Aqui, é a filosofia quem tem de ser *generosa* com a psicanálise. “Em especial, a asseveração das atividades psíquicas inconscientes deve obrigar [muß... nötigen] a filosofia a tomar partido e, em caso de consentimento, a modificar suas hipóteses sobre a relação entre o anímico e o corpóreo, até que elas correspondam ao novo conhecimento” (FREUD, 1913/1999, p. 406). Assim, tratar-se-ia de uma espécie de *dever* ou *obrigação* que a psicanálise impõe à filosofia: o novo conhecimento, a psicanálise, ao trazer à luz o conceito novo de inconsciente, insta o outro conhecimento – dir-se-ia o *velho* conhecimento, a filosofia – a modificar suas hipóteses. No caso, é a relação entre alma e corpo o que está em jogo:

De fato, do lado [von Seiten] de sua relação com o consciente, com o qual ele possui muito de similar, é fácil descrever o inconsciente e acompanhá-lo em seu desenvolvimento; por outro lado, hoje ainda [jetzt noch] parece totalmente impossível [ausgeschlossen] aproximá-lo do lado do processo físico. Ele deve, pois, permanecer objeto da psicologia (FREUD, 1913/1999, p. 406).

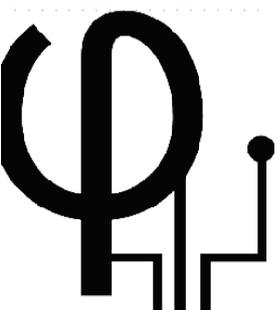
² Todas as citações de Freud (à exceção de uma carta a Fliess) são oriundas da versão alemã *Gesammelte Werke*; como padrão de citação, citamos o ano original de publicação, seguido do ano da publicação da edição alemã consultada (que é, no caso, 1999). Todas as citações são de responsabilidade do autor.

Por consequência, trata-se de dois lados (*Seiten*) de um mesmo conceito – dois lados inseparáveis, poder-se-ia dizer, de uma moeda cujo valor inexistente sem que ambos sejam levados em consideração. O inconsciente estaria *entre* o puramente somático e o puramente consciente, por assim dizer, e travaria relações específicas com cada um desses lados. É tarefa mais fácil descrever que relações há entre as atividades anímicas conscientes e inconscientes; do lado do puramente físico, porém, estamos excluídos, *ausgeschlossen*, estamos deixados de fora de uma tal possibilidade. Ora, trata-se de uma impossibilidade temporária, marcada pela dupla adverbial *jetzt noch*: Freud confessa que, naquele momento em que escrevia o texto, era-lhe impossível conectar conceitualmente os processos inconscientes e os processos físicos. Ele não diz que essa impossibilidade é imanente ao objeto estudado; na verdade o físico (aqui claramente vinculado ao que é *corpóreo*) tem alguma relação com o psíquico inconsciente. Essa dupla vinculação do inconsciente (por um lado, com o corpóreo; por outro, com a superfície consciente da alma) é fundamental. Nós voltaremos a ela mais tarde neste estudo.

Mas voltemos agora ao raciocínio freudiano. Os filósofos, continua Freud, já lidaram outrora com o problema do inconsciente, mas o fizeram de dois modos pouco adequados:

Ou o seu inconsciente [dos filósofos] era algo místico, não palpável nem demonstrável, cuja relação com o anímico permanecia na obscuridade, ou eles identificaram o anímico com o consciente, e então derivaram, dessa definição, que algo inconsciente jamais poderia ser anímico nem objeto da psicologia. Essas observações se devem a que os filósofos julgaram o inconsciente sem conhecer os fenômenos da atividade anímica inconsciente, portanto sem suspeitar até que ponto eles se aproximam dos fenômenos conscientes e em que se diferenciam deles (FREUD, 1913/1999, p. 406).

Aqui, a crítica de Freud recai em duas condutas da atividade filosófica que, para ele, jamais poderiam fazer parte da psicanálise: em primeiro lugar, a postulação de conceitos meramente abstratos, que não se podem tocar (*greifen*) nem demonstrar (*aufzeigen*); em segundo lugar, a postulação de princípios conceituais de certa forma axiomáticos que, por serem primordiais, se tornam também *intocáveis* no edifício formal da teoria. No caso, trata-se da identificação entre *alma* e *consciente*, que Freud rejeita desde que se deparou com os fenômenos da hipnose. Essa identificação, diz ele, não passa de uma convenção, no mais muito pouco prática (*höchst unpraktisch*); além de dogmática, ela foi feita sem levar em conta os fenômenos psíquicos. Como se lê em 1925, é fácil para o filósofo ter a certeza de que o psíquico se equivale ao que é consciente, ou mesmo dizer, sobre o sintagma “o anímico inconsciente”, que se trata de uma *não-coisa* (*Unding*) ou de uma *contradictio in adjecto*. Essa segurança do filósofo é devida a ele não tomar conhecimento do “material cujo estudo obrigou [*genötigt*



hat] o analista a crer em atos anímicos inconscientes. Ele não se atentou à hipnose, nem se exerceu na interpretação dos sonhos” (FREUD, 1925/1999, pp. 103-104). Atesta-se mais uma vez uma *obrigação*: nesse caso, são os *fenômenos* que obrigam o analista à postulação de atos psíquicos inconscientes. A hipnose, os sonhos, os delírios, os sintomas obsessivos... eis a fonte fenomênica da qual Freud parte, e cuja explicação teórica ele fará remeter aos processos psíquicos inconscientes. Assim como Freud *instiga* a filosofia a modificar suas hipóteses, são os fenômenos que o instigam a alterar seus conceitos.

Nesse sentido, Freud pretende elaborar sua teoria por uma via bastante distinta da via filosófica, conforme por ele descrita; ele trabalha com conceitos abstratos, é fato, mas cuidando sempre de não torná-los intocáveis nos dois sentidos apresentados acima: seus conceitos, assim deseja ele, são *tocáveis*, tangíveis do ponto de vista empírico, por assim dizer (ou seja, sempre mantêm alguma relação com os fenômenos que tratam de descrever ou analisar), e são *tocáveis* também do ponto de vista epistemológico – podem ser ampliados, modificados ou mesmo eliminados da teoria de que fazem parte.

Adentramos então a outra frente da crítica freudiana à filosofia: o papel epistemológico dos conceitos dentro da formalização geral da teoria. Essa questão é trabalhada por Freud em diversos textos, mas nos centraremos na última das suas *Novas conferências*, cujo tema é a relação da psicanálise com uma “visão de mundo” (*Weltanschauung*). Aí, como em outros pontos de sua obra, Freud afirma categoricamente que a psicanálise pertence a um conjunto maior de saberes denominado ciência (*Wissenschaft*); para ser mais exato, ela seria uma “ciência especial, um ramo da psicologia – psicologia das profundezas ou psicologia do inconsciente” (FREUD, 1933/1999, pp. 170-171). Por *Weltanschauung*, Freud entende “uma construção intelectual que resolve todos os problemas da nossa existência a partir de um pressuposto de ordem superior [*übergeordnet*]”. Nessa construção, nenhuma questão permanece sem resposta, ou seja, não há falhas nem nada fora do lugar (FREUD, 1933/1999, p. 170). É nesse quesito que a distância entre psicanálise e filosofia queda clara. “A filosofia”, diz Freud, “não é contrária à ciência, ela mesma se comporta como uma ciência e trabalha em parte com os mesmos métodos”; não obstante essa similitude, a distância entre ambas se torna grande quando a filosofia “se aferra à ilusão de poder fornecer uma imagem do mundo coerente e sem lacunas [*ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild*], imagem esta, porém que deve desmoronar [*zusammenbrechen*] a cada novo progresso do nosso saber” (FREUD, 1933/1999, p. 171).

Contraste da coesão e da ruína: a filosofia almeja construir uma imagem do mundo cujos componentes estejam coesos entre si, unidos de forma intrínseca, *zusammenhängend*,



mas essa imagem é artificial, feita a partir da pura lógica (que é superestimada) ou de métodos suspeitos, como a intuição, e não tem outro destino senão quebrar, desmorar, *zusammenbrechen*. O filósofo, em Freud, é um desejoso da *totalidade*, é um ser que não suporta lacunas na imagem do mundo por ele forjada. É aqui que entra em cena o famoso dístico de Heine (*apud* FREUD, 1933/1999, p. 171):

„Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus“

Em contraposição a essa ânsia por totalidade, coesão e ausência de lacunas, a ciência para Freud é caracterizada por suas “eternas incompletude e insuficiência” [*ewigen Unvollständigkeit und Unzulänglichkeit*] (FREUD, 1925/1999, p. 100). E, embora ele de quando em vez apresente a teoria psicanalítica de forma unitária e coesa, não se deve depreender daí que ela é estática e imutável como as construções filosóficas. Em seu diálogo fictício sobre a questão da análise leiga, Freud diz a seu interlocutor imaginário que lhe apresentará a doutrina analítica de uma só vez, como se estivesse já pronta, mas em seguida completa: “não creia, porém, que ela nasceu da mesma forma que um sistema filosófico”. Além de ter sido desenvolvida durante muitos anos, a teoria psicanalítica é passível de posteriores mudanças: “eu naturalmente não posso garantir-lhe que sua forma hodierna de expressão permanecerá a definitiva” (FREUD, 1926/1999, pp. 217-218).

A crítica, portanto, é endereçada aos *sistemas filosóficos*, que se erguem de uma só vez, de prontidão, sem se deixar alterar pelos fenômenos e pela observação metódica. Mais (ou menos) que uma crítica à filosofia em si, a crítica freudiana se dirige especialmente aos *sistemas metafísicos* (BERTHOLD-BOND, 1989, p. 276)³, isto é, à construção de uma imagem total e coesa de mundo cujos conceitos *ultrapassam* o plano dos fenômenos. Freud não se mostra a favor nem dessa coesão e totalidade *forçadas*, nem dessa negligência dos fenômenos, que segundo ele fazem parte da forma filosófica de teorizar.

Contudo a diatribe freudiana vai além: não só Freud compara o filósofo ao paranoico, mas também remete a filosofia ao sistema “primitivo” de pensamento chamado animismo. “Nossa filosofia preservou certos traços da forma animista de pensar: a superestimação do poder encantador da palavra, a crença em que os processos reais do mundo vão pelos caminhos

³ Quanto a isso, é notável a seguinte nota de rodapé de Berthold-Bond (1989): “a striking feature of Freud's critique of philosophy is that by and large he never mentions which philosophers he is criticizing! But while the object of his criticism remains anonymous, it is most probably the German idealists that he has in mind” (p. 275).

que o nosso pensamento lhes indica. Seria, é verdade, um animismo sem atos mágicos” (FREUD, 1933/1999, p. 178). Algo similar e inclusive mais ácido é dito em 1930: segundo Freud, os filósofos “creem salvar o Deus da religião, ao substituí-lo por um princípio impessoal e vagamente abstrato” (FREUD, 1930/1999, pp. 431-432). Ora, ao filósofo restaria então a crença não em Deus, mas na Sua salvação! *Como se intenta concretizar essa salvação é para nós o mais importante: a filosofia toma do pensamento religioso ou animista uma série de crenças e as impessoaliza, tornando-as abstratas; em suma, o filósofo só pensa, ele não reza nem realiza atos mágicos. É em pensamento que ele preenche todas as lacunas do seu edifício teórico, é num sistema metafísico que ele cria uma imagem total do mundo. Nisso ele seria similar ao paranoico e ao crente.*

Essas relações umbilicais entre filosofia e pensamento mágico já haviam aparecido, *en passant*, em 1901 sob a pena freudiana. Trata-se de um trecho capital do último capítulo da *Psicopatologia da vida cotidiana*. Aí, Freud se debruça sobre o tema da superstição, caracterizando-a como o resultado de uma projeção de conteúdos psíquicos inconscientes:

Creio de fato que grande parte da concepção mitológica de mundo, que penetra até nas religiões mais modernas, nada mais é que *psicologia projetada no mundo exterior*. O obscuro entendimento (uma percepção endopsíquica, por assim dizer) dos fatores e relações do inconsciente se espelha – é difícil dizê-lo de forma diferente, a analogia com a paranoia deve ser tomada aqui como uma ajuda – na construção de uma *realidade suprassensível*, que tem de ser retransformada [*zurückverwandelt*] pela ciência numa *psicologia do inconsciente* (FREUD, 1901/1999, pp. 287-888).

Nós víamos antes: a psicanálise seria uma ciência especial, um ramo da psicologia, muito propriamente a psicologia do inconsciente. Um dos fenômenos psíquicos que ela pode estudar é a superstição, a concepção mitológica de mundo; tal concepção, Freud a diagnostica do seguinte modo: ela é a *transfiguração* ou *transformação* (*Verwandlung*) dos processos inconscientes, que por intermédio da projeção são usadas para construir uma *realidade suprassensível*. A tarefa da ciência seria muito precisamente trazer essa realidade *de volta* (*zurück*), reconduzi-la para sua origem, qual seja, o inconsciente. O texto prossegue assim: “poder-se-ia ousar dissolver os mitos do paraíso e do pecado original, de Deus, do bem e do mal, da imortalidade, e outros afins, desta maneira: transpor [*umsetzen*] a *metafísica em metapsicologia*” (FREUD, 1901/1999, p. 288).

Há um espelhamento: as construções metafísicas espelham a realidade psíquica da qual advieram, e a tarefa da psicanálise seria muito propriamente reconduzir essa realidade segunda, fisicamente inexistente, à sua origem primeira, o inconsciente. Nessa recondução



à origem, a metafísica é *transposta* (*umsetzt*) numa metapsicologia. *Umsetzen* pode significar não só transpor, mas também converter, transladar, metabolizar ou traduzir. Aqui, a forma com que a psicanálise aborda a filosofia não é de mera contraposição; pelo contrário, aqui a filosofia é tomada como um verdadeiro *objeto* da psicanálise, na medida em que a realidade suprassensível, ainda que impessoalizada, erigida pela metafísica tem de ser transposta ou traduzida pela ciência numa teoria psicológica do inconsciente. Como afirma Berthold-Bond (1989), “a teoria psicanalítica não é uma mera *substituição* da metafísica, como por exemplo o empirismo dos filósofos analíticos é uma substituição, mas uma *transformação* e, portanto, uma *recuperação* dela” (pp. 276-277). Tem-se uma proliferação de termos marcados pelo prefixo grego *μετα-*: a metapsicologia seria uma espécie de metamorfose da metafísica. Nós ainda voltaremos a esse prefixo fundamental.

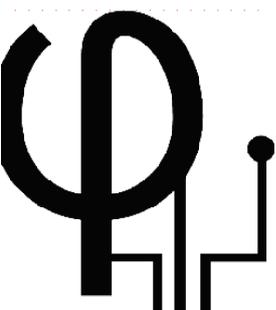
Convém, pois, estudar as características do produto teórico dessa metamorfose; termo fundamental para a teorização freudiana e cuja primeira aparição pública e oficial é justamente aquela que recém-citamos: a *metapsicologia*.

II

Sabe-se bem: a metapsicologia é a formalização da teoria psicanalítica, tendo em vista a descrição não só dinâmica e tópica, mas também econômica de processos psíquicos. Tais processos, claro está, podem ser conscientes, mas em sua maioria são inconscientes. Descrição tópica, porque centrada nas relações entre os chamados sistemas psíquicos; dinâmica, porque estuda o jogo de forças que subjaz aos processos; e econômica, porque investiga os investimentos e desinvestimentos de energia em determinadas representações⁴. Pode-se afirmar existir já no famígero sétimo capítulo da *Traumdeutung* a exposição de uma metapsicologia, mas o certo é que argumentações ou exposições metapsicológicas farão parte de toda a obra (psicanalítica) de Freud, culminando, é fato, nos chamados “artigos metapsicológicos” de 1915.

Conquanto venha a público somente em 1901, o termo “metapsicologia” já era usado nas cartas a Fliess. A 10 de Abril de 1898, a possibilidade de um tal nome para sua teoria aparece numa questão sem interrogação ao amigo berlinense. Após dizer que seu livro sobre os sonhos está quase pronto, Freud confessa que “o problema” só se aprofunda e se amplia:

⁴ Sobre isso, cf. dois artigos de Freud sobre o conceito de inconsciente, em que o tema é desenvolvido com mais detalhes (FREUD, 1912/1999 e 1915a/1999).



Parece-me como se a teoria da realização de desejo houvesse dado apenas a solução psicológica, não a biológica, ou melhor, metapsíquica. (A propósito, vou perguntar-te seriamente se eu devo usar o nome metapsicologia para minha psicologia que conduz para trás da consciência [*hinter das Bewußtsein*]) (FREUD, 1950, p. 262).

Concedamos a devida atenção a esse excerto. Aí se afirma: a teoria que será exposta na *Traumdeutung*, segundo a qual o sonho é a realização (disfarçada) de um desejo (reprimido), forneceu uma solução *psicológica*, ou melhor, *metapsíquica* para o problema, mas não *biológica*. A solução, que é dita num primeiro momento *psicológica*, é melhor designada com a marca grega: ela é, *melhor dizendo*, metapsíquica. Mas não só isso: as palavras de Freud indicam que ele buscava também uma explicação *biológica* para o problema. Está evidente que as questões que se propõe elucidar têm *algum fundo biológico*, muito embora as respostas a que ele chegara até então *não fornecessem uma solução biológica*.

A psicologia cujo nome é posto *seriamente* em questão, muito precisamente a metapsicologia, é uma psicologia que conduz *para trás* da consciência. O *μετα-*, aí, indica uma condução rumo a um local *aquém* da consciência, que jazeria por trás dela, numa espécie de figuração espacial. Trata-se de um “conduzir *além*” do ponto de vista epistemológico (além dos métodos e conceitos da psicologia da consciência), mas também de um “conduzir *aquém*” do ponto de vista do objeto descrito (aquém daquilo que chamamos consciência). Esse além-aquém seria o metapsíquico, enquanto objeto, e o metapsicológico, enquanto teoria. Jazeria além do psicológico (“psicológico... ou melhor, metapsíquico”), mas também *aquém* do biológico, que por algum motivo ele não consegue tocar. Eis expostas duas das fronteiras epistemológicas da metapsicologia: a psicologia e a biologia.

É mister notar que o conceito central, em redor do qual tudo parece girar, só pode ser o de inconsciente. Nessa carta se faz um certo “gesto fundador”, como diz Cambon (2012), no qual está implícito que “é propriamente *o inconsciente enquanto tal* que constitui aos olhos de Freud *o para-além* da psicologia assimilada a uma psicologia *da consciência*” (p. 599). Aqui, porém, a coisa se complica, pois o in-consciente (negação do consciente, ausência do consciente, conceito fundador, mas que se reporta sempre ao seu duplo positivo), esse conceito maior da metapsicologia, acabará por trazer muitas aporias. Ao abordar a relação entre os fenômenos observados (conscientes) e as hipóteses teóricas formuladas (metapsicológicas, isto é, que conduzem para trás da consciência), a filosofia voltará à cena dos conceitos freudianos – mas voltará pela porta dos fundos.

No inacabado *Compêndio de psicanálise*, Freud arrola a psicanálise entre as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*), e cita a física como exemplo.

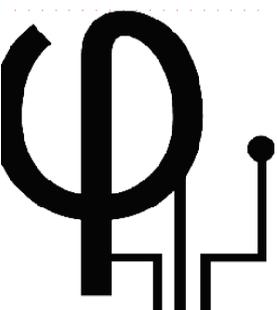
Aqui como ali a tarefa consiste em descobrir, por trás (*hinter*) das características (qualidades) diretamente recebidas da nossa percepção, algo diverso, que é independente da receptividade específica dos nossos órgãos sensoriais e que está mais próximo ao estado de coisas real presumido (FREUD, 1940/1999, p. 126).

Nesse passo da letra freudiana, a comparação é com o método experimental das ciências físicas: nossos órgãos sensoriais são falhos e limitados, e é preciso ampliar o seu alcance por meio de instrumentos ou métodos para que a ciência se aproxime do “estado de coisas real”. Em última instância, como confessa Freud, “o real permanecerá para sempre ‘irreconhecível’ [*unerkennbar*]” (FREUD, 1940/1999, p. 127), o que não impede que o cientista tente *aproximar-se* cada vez mais desse real. O fato é que, nessa aproximação, algo muito específico é executado nessa ciência especial que é a psicanálise, para a qual a única fonte de fenômenos é aquilo que emerge à consciência:

Nós encontramos os meios para preencher as lacunas (*Lücken*) de nossos fenômenos de consciência, dos quais nós nos valemos como o físico se vale do experimento. Nós deduzimos, por esse caminho, um número de processos que em si e para si são ‘irreconhecíveis’ [*unerkennbar*], inserimo-los nos que nos são conscientes (FREUD, 1940/1999, p. 127).

O que Freud afirma com todas as letras é que os fenômenos da consciência são lacunares: eles não portam consigo a *totalidade* dos atos psíquicos, e o seu sentido só pode ser compreendido quando se vai para trás da consciência. Nesse procedimento, o teórico da metapsicologia não pode senão *deduzir* e *inserir*, entre os fenômenos da consciência, processos inconscientes que são *em si e para si imperceptíveis*. Ora, o que vemos retornar então não é nada menos do que aquele processo, antes exprobrado, de *preencher lacunas*. Aqui, Freud procede ao menos em parte como o filósofo: ele abertamente preenche as lacunas dos fenômenos com seus conceitos abstratos. Como mostra Berthold-Bond (1989, p. 283), há uma mudança de foco nesse procedimento: enquanto o filósofo preenche os buracos do mundo *externo*, Freud faz o mesmo com os buracos do mundo *interno*. Tratar-se-ia, pois, daquela metamorfose de que recém-falamos: tradução da metafísica numa metapsicologia.

Numa palavra: o que se encontra em jogo é o estatuto epistemológico do conceito de inconsciente. Como descreve Hermann (1991), nesses momentos de sua teorização Freud não faz do inconsciente “nem um objeto, nem um anti-objeto, nem um continente sem conteúdo, nem um conteúdo sem continente”; o inconsciente seria aí, antes, um constructo, “isto é, uma cavilha [*cheville*] operacional, *um conceito hipotético que,*



introduzido numa sequência de eventos, a torna inteligível” (p. 308). O inconsciente: instrumento abstrato que deve necessariamente ser usado para que se compreendam fenômenos que são apenas parcialmente inteligíveis. Nesse passo, a metapsicologia não encontraria paralelo nem na física nem na metafísica. Eis o que afirma Silveira, com a qual concordamos plenamente:

Não podemos descurar do fato de que os conceitos da física não são diretamente metafísicos enquanto os conceitos da psicologia freudiana, muito embora não sejam metafísicos, são metapsicológicos. Isso já é suficiente para percebermos algo que salta aos olhos: não existe aí uma simetria. [...] Supô-lo [o inconsciente] corresponde, inevitavelmente, a instaurar um ponto cego no coração do fenômeno. Enquanto na física passa-se do fenômeno ao conceito, na metapsicologia essa passagem só é franqueada mediante a interposição da hipótese do inconsciente, sendo esta uma hipótese que automaticamente retroage sobre a própria concepção do que seja um fenômeno, produzindo aí um abalo incontornável (SILVEIRA, 2016, p. 52).

Assim, os conceitos freudianos não são metafísicos, e tampouco são psicológicos, eles são metapsicológicos; é como se, de cada *lado* da equação, a hipótese do inconsciente mantivesse uma parcela específica: da metafísica, retém-se o prefixo grego, isto é, o método heurístico de, indo além dos fenômenos, explicá-los mediante conceitos abstratos; da psicologia, retém-se o objeto psíquico, mas cujo sentido só pode ser apreendido num detrás da consciência. Esse detrás, *hinter*, marca o nome da formalização teórica freudiana, no prefixo grego que a inicia. Como bem disse Silveira, a suposição de processos *meta*-psicológicos, isto é, inconscientes, acaba por instaurar um “ponto cego no coração do fenômeno”; por sua *natureza*, o fenômeno psíquico exigiria um *método meta*-⁵. De fato, ele é, para Freud, lacunar, e sua inteligibilidade é somente *parcial*. Para que seja compreendido em sua inteireza, é preciso deduzir, da série de fenômenos perceptíveis, uma série de processos inapreensíveis pelos órgãos dos sentidos⁶. Nesse aspecto da teorização freudiana (certamente um dos mais importantes), a

⁵ Com efeito, nós observamos há pouco Freud descrever como os fenômenos psíquicos com os quais o filósofo não trabalha (o sonho, a hipnose, os sintomas neuróticos...) *o obrigam* a adotar o conceito de inconsciente.

⁶ A esse respeito, seria importante analisar mais a fundo a justificativa do conceito de inconsciente, tal qual Freud a elabora em diversos dos seus textos (*cf.*, sobre isso, CAROPRESO & SIMANKE, 2008, onde os autores reconstruem e sistematizam a argumentação freudiana de forma minuciosa). O que parece fundamental salientar, porém, é que, se o físico ou o biólogo, como argumenta Freud, têm de ir *além* do fenômeno e explicá-lo mediante conceitos abstratos, isso não implica que, nessa sua teorização, eles pressuponham *lacunas* nesses mesmos fenômenos (em suma: nessas ciências, não há nada faltante nos fenômenos; o que “falta” é o *conceito* para que os fenômenos sejam compreendidos); Freud, por sua vez, diz explicitamente que o psíquico é em grande parte *inapreensível pelos sentidos*, isto é, ele postula a existência de algo que *por natureza e por definição é não-fenomenico* para que o próprio fenômeno seja compreendido. Esse, portanto, o “ponto cego no coração do fenômeno” de que fala Silveira.

metafísica parece ressurgir como um modelo indesejado que, conquanto não seja imitado, não pode deixar de ser levado em conta do ponto de vista epistemológico.

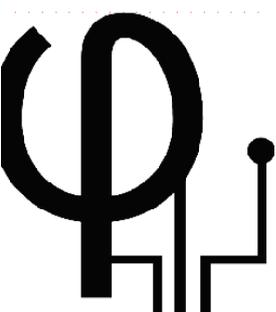
III

Embora nossa discussão se tenha centrado nas relações entre psicanálise e metafísica, de um lado, e psicanálise e psicologia, do outro, há outra disciplina científica que já marcou presença e com a qual o discurso freudiano se põe muito amiúde em contato. Referimo-nos à *biologia*. Em 1898, Freud reconhece a Fliess que sua teoria da realização onírica do desejo não oferece uma explicação *biológica* para os fenômenos perquiridos; em 1913, ele afirma que o conceito psicanalítico de inconsciente deve obrigar os filósofos a modificar suas hipóteses acerca da relação entre alma e corpo. Aqui, Freud está quase nos *obrigando* a nos reportar ao conceito de *Trieb*.

A definição canônica, a que devemos nos voltar, é de 1915. Freud faz então quase derivar do conceito fisiológico de *estímulo* o conceito metapsicológico que lhe interessa: o *Trieb* seria, com efeito, “um estímulo para o psíquico” (*ein Reiz für das Psychische*) (FREUD, 1915b/1999, p. 211). Entretanto, ele se distinguiria dos estímulos sensoriais por duas de suas características mais importantes: o chamado “estímulo do *Trieb*” (*Triebreiz*) não se origina no mundo externo, mas sim no interior do organismo; e ele não opera como um golpe singular, mas sim como uma “força constante” (*konstante Kraft*). O organismo sentiria a atuação desses estímulos internos sob a forma de *necessidades corpóreas*, e ao organismo caberia eliminar essa estimulação, isto é, satisfazer a tais necessidades. É nessa constelação conceitual que Freud vai tematizar a relação alma-corpo; mais que isso, é o *limite*, a *fronteira* entre ambos o que será tematizado na definição do conceito de *Trieb*:

Viremo-nos [*Wenden*] agora do lado biológico [*von der biologischen Seite*] para a consideração da vida da alma, e então o “*Trieb*” nos aparece como um conceito-limite [*Grenzbegriff*] entre anímico e somático, como representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e chegam à alma, como uma medida de exigência de trabalho que é imposta ao anímico em consequência de sua conexão [*Zusammenhang*] com o corpóreo (FREUD, 1915b/1999, p. 214).

Esse parágrafo é exemplar da conduta epistêmica de Freud: inicia-se com um ato de *virada*, de *direcionamento*, que vai de um *lado* do fenômeno (o lado biológico, com o



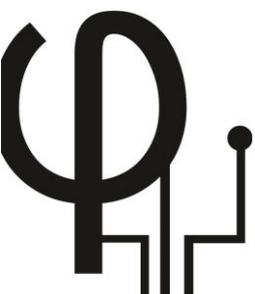
qual Freud se ocupara até então) rumo ao *outro* lado (o lado psicológico, que lhe é complementar e, mais do que isso, de certa forma derivado). O *Trieb*, a força cega da natureza atuante em todos os organismos, é o conceito que marca, que delimita não só o limite entre o corpóreo e o anímico no organismo (espécie de fronteira ontológica, por assim dizer), mas funciona também como a marca de uma das *fronteiras epistemológicas* da psicanálise. Isso é dito abertamente em 1913, quando o *Trieb* é descrito como “o conceito-limite [*Grenzbegriff*] entre a concepção psicológica e a biológica” (FREUD, 1913/1999, pp. 410-411). Ou seja: para lá, eis a biologia; para cá, estamos no reino psíquico. Cumpre a métodos ou ciências distintas o estudo de cada um dos lados do fenômeno. Como Freud diz em 1915, “o estudo das fontes do *Trieb* já não compete à psicologia” (FREUD, 1915b/1999, p. 216); ele cabe, antes, à biologia (ou a ramos específicos dela: fisiologia, neurologia, e assim por diante). A psicanálise, por sua vez, tem como tarefa estudar a atuação do organismo mediante o estímulo corpóreo quando este se manifesta a ele como um *representante psíquico*.

No *Compêndio de psicanálise*, que já citamos para falar das lacunas fenomênicas que o tear metapsicológico costura, Freud diz muito abertamente dos limites que volta e meio suas pesquisas ultrapassaram (numa provável referência à teoria da sexualidade ou às hipóteses de cunho e respaldo abertamente biológicos de 1920):

Deve chamar-nos a atenção o fato de que tão amiúde nós fomos obrigados [*genötigt waren*] a nos aventurar para além das fronteiras da ciência psicológica [*die Grenzen der psychologischen Wissenschaft*]. Os fenômenos de que nós tratamos não pertencem apenas à psicologia; eles têm também um lado orgânico-biológico [*eine organisch-biologische Seite*] e, por consequência, em nossos esforços na edificação da psicanálise nós fizemos também significativas descobertas biológicas e não pudemos evitar novos pressupostos biológicos (FREUD, 1940/1999, p. 125).

Uma vez mais vemos Freud sentir-se *obrigado* a ultrapassar uma fronteira. Se antes ele se sentia instigado ou impulsionado pelos fenômenos a deduzir a existência de processos psíquicos inconscientes, aqui ele se mostra coagido a tratar do *lado orgânico-biológico* dos fenômenos com cujo *lado psicológico* ele lidara antes.

Esse vínculo entre psicanálise e biologia, que ao mesmo tempo é um aparente atestado de divórcio, surge explícito no terceiro prefácio aos *Três ensaios sobre a teoria sexual*, escrito por Freud em 1914. Aí se lê: “minha meta foi, contudo, explorar tanto quanto há a se descobrir sobre a biologia da vida sexual humana [*zur Biologie des menschlichen Sexuallebens*] com os meios da investigação psicológica” (FREUD, 1905/1999, p. 30). Freud refere-se aos ensaios prefaciados, é evidente, mas sua afirmação parece estender-se para toda a



investigação analítica: perquire-se a *biologia* da vida sexual humana por meio de um método não biológico, mas sim *psicológico*. O resultado são as hipóteses da sexualidade infantil, do regime polimorfo da libido, da perversão e seu negativo (a neurose), e assim por diante, que culminam na teoria, mais geral, dos processos psíquicos mediante os quais a força sexual é tramitada pelo organismo humano.

O *Trieb* traz consigo, portanto, aquela dualidade de que falávamos: ele é em si mesmo a moeda que, na falta de um dos lados, perde seu valor inteiro. Ele é conceito-limite e ele demarca o limite da pesquisa psicanalítica. Para que compreendamos isso melhor, retomemos o raciocínio freudiano: haveria forças cegas e naturais atuando no organismo e que são por ele percebidas somente após a *ultrapassagem* de um umbral, de um limite quantitativo. Nessa ultrapassagem, ocorre uma espécie de *metamorfose*: de quantidade, passam a qualidade (fome, sede, sono...); essa qualidade é, em última instância, sempre desprazer. Ora, pela natureza mesma desses estímulos, que são incessantes e exigentes de descarga imediata, surge um conflito entre a busca pelo prazer e a realidade material: esta é intransigente e não permitirá que as necessidades se satisfaçam sempre que se façam presentes. Tal estado de coisas *obrigará* o organismo a passar por uma espécie de pedagogia do *Trieb*. Entrará em jogo, junto ao princípio de prazer e dele derivado, o princípio de realidade (FREUD, 1911/1999). A coisa se complica, porém, quando se supõe que o mais importante destino dessa força natural não é outro senão a sua repressão (e aqui tocamos na relação entre biologia e inconsciente). Novas forças entram em jogo, na medida em que, com o processo repressivo, trata-se agora de *representações* que, desligadas do afeto a que antes se jungiam, são armazenadas no inconsciente e passam a ser regidas pelos processos primários (FREUD, 1915c/1999)⁷. Esses processos, por sua vez, são os verdadeiros processos psíquicos inconscientes, ou seja, são os processos *deduzidos* pelo teórico da metapsicologia e inseridos na trama lacunar de fenômenos conscientes, mas são também a expressão de uma tendência *biológica* do organismo (o princípio de prazer).

Assim, ao erigir seus constructos metapsicológicos, Freud está também investigando uma espécie de limbo entre o puramente fisiológico e o puramente consciente. Essa é a posição do inconsciente freudiano. Com efeito, a metapsicologia não somente descreve os processos que ocorrem por detrás da consciência, mas também analisa os traços *psíquicos* que as forças *biológicas* vão deixando no organismo. Ora, é precisamente aqui que a metamorfose

⁷ Também é a repressão o que explica o caráter lacunar dos fenômenos psíquicos conscientes, na medida em que somente a poucas representações é lícito emergir à consciência; o restante delas é convidado a se retirar do recinto. Mas são justamente essas representações impassíveis de tornar-se conscientes que detêm a chave para que se acesse o sentido daquelas representações que puderam vislumbrar a superfície da alma.

metapsicológica da metafísica mostra sua inesperada importância. Diz Berthold-Bond (1989) a esse respeito:

A tarefa de Freud de reconstruir a metafísica na metapsicologia se torna, então, uma tarefa de “traduzir” a concepção filosófica, demasiado espiritualizada e puritanizada [*puritanized*], do homem racional no texto do *homo natura*, o que ele busca executar através de uma teoria dos instintos (o objetivo de Freud mais persistentemente perseguido) que nos permitirá descobrir os sentidos de fenômenos conscientes, ao traçá-los até suas origens instintuais (pp. 279-280).

À metafísica, pois, é negada a legitimidade heurística de seus conceitos puramente abstratos e intangíveis; essa negação, contudo, só se pode cumprir mediante uma sua metamorfose: do empíreo metafísico, os conceitos têm de ser baixados ao subsolo metapsíquico do inconsciente. Ao psicanalista é lícito preencher os buracos do mundo consciente, visto que seus fenômenos são por natureza lacunares. Essas lacunas nos reenviam ao espaço (seja conceitual, seja ontológico) intermediário entre o fisiológico e o consciente. É nesse limbo orgânico-representacional que a metafísica encontrará seu duplo freudiano. Esse duplo, por sua vez, é duplo em si mesmo: sua identidade é precisamente um estar-na-fronteira, sem que se possa decidir a qual lado ele pertence mais.

IV

Como se pôde notar, nós vimos utilizando o termo alemão *Trieb* sem traduzi-lo. Fizemo-lo não só por não estarmos seguros do acerto de qualquer uma das traduções propostas, mas sobretudo porque o vocábulo alemão é o centro da maior querela tradutória em que se envolve a obra freudiana⁸. Não há consenso quanto à tradução de *Trieb*, e isso nos parece sobretudo importante não só para discussões filológicas ou afins, mas também fundamental para a compreensão da posição do conceito dentro da teorização freudiana. Enquanto uns preferem o termo *pulsão*, outros mais querem a opção *instinto*. Têm-se, pois, duas palavras latinas para a tradução da palavra germânica. É importante notar que, neste caso, os filósofos não estão debatendo sobre o sexo dos anjos, mas sim sobre o sexo dos *homens*, e a querela tradutória,

⁸ Sobre isso, cf. o artigo valiosíssimo de Tavares (2011), que discute a etimologia do vocábulo, as opções de tradução e o caráter fundante do conceito de *Trieb*, isto é, o fato de ele ser por essência fronteiro. Segundo ele, decidir-se por uma opção tradutória ou por outra “pode fazer desse *Trieb* uma espécie de clandestino que cruza as fronteiras para o lado biológico-corporal ou para o psíquico-cultural, naturalizando-se em uma ou outra região. Acontece que Freud não pretendeu naturalizá-lo em qualquer território previamente definido, mas antes preservar sua característica seminal fronteira e, portanto, apátrida” (TAVARES, 2011, p. 381).

muito longe de ser mera logomaquia etérea, revela um impasse fundamental (no sentido forte do termo). *Por ser intraduzível, o conceito-limite da psicanálise mostra que, nele, está em jogo justamente o estatuto da tradução para a metapsicologia.* Com efeito, ao se apresentar para o aparelho psíquico, a energia orgânica sofre uma metamorfose, ela passa do estado de pura energia para o de representante psíquico; nesse sentido, ela mesma é o agente primeiro da tradução que possibilita a existência de uma ciência como a psicanálise.

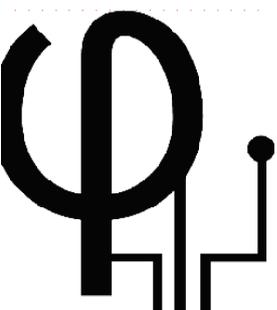
Estamos aqui frente a um impasse fundamental: possuiriam os dois lados do fenômeno psíquico o mesmo estatuto ontológico, por assim dizer? Ou o corpóreo teria um primado não só cronológico, mas também ontológico com relação ao anímico a ele vinculado e dele derivado? Eis-nos numa verdadeira antinomia da razão freudiana, e a esse respeito cada comentador parece tecer uma leitura muito própria. O interessante é que, como nas antinomias kantianas, aparentemente os dois lados *têm razão em seus argumentos.*

Tomando um representante de cada lado da contenda, vejamos de forma muito resumida quais são seus argumentos. Silveira é defensora do uso do termo *pulsão*. Seu raciocínio, centrado nas noções de filogenia e fantasia originária, é o de que uma possível redução da psicanálise à biologia seria contrária não só à letra freudiana, mas também à especificidade epistemológica da teorização freudiana.

Não se trata de negar que os conceitos metapsicológicos possuem importantes alicerces biológicos [...], nem que, em Freud, a pulsão, sempre vinculada a cada um desses conceitos, é um estímulo endógeno, que o corpo humano está inserido numa cadeia evolutiva, que os processos psíquicos exigem o cérebro [...]. Trata-se de reconhecer que a lógica do mal-estar, do complexo de Édipo e do recalque não é uma lógica redutível à biologia (SILVEIRA, 2014, p. 198).

Ou seja, tratar-se-ia de um amplexo de fenômenos qualitativamente distintos dos fenômenos puramente biológicos, se assim nos podemos expressar. Esse grupo de fenômenos, ela recorda com toda a razão, *têm facetas biológicas*, mas não seriam redutíveis a elas, e, no que concerne a isso, a psicanálise estaria aí precisamente para estudar o que neles não se reduz ao biológico: “se, aos olhos de Freud, a psicanálise fosse redutível à biologia, ele não teria motivos para alegar reiteradamente ter criado uma disciplina científica autônoma” (SILVEIRA, 2014, p. 198).

Isso está em plena consonância com a letra freudiana. Em 1913, ao falar dos diversos interesses pela psicanálise, Freud diz que a explicação fisiológica de certos fenômenos (atos falhos, sonhos, delírios, compulsões) jamais foi satisfatória. “Contra isso, a psicanálise conseguiu revelar que todas essas coisas podem tornar-se compreensíveis a



partir de pressupostos de natureza puramente psicológica [*rein psychologischer Natur*] (FREUD, 1913/1999, p. 391). A continuação do texto mostra bem que a psicanálise não só se edifica numa fronteira com a biologia, mas que ela também acaba por impor-lhe fronteiras onde dantes não havia: “Assim, por um lado a psicanálise limitou [*eingeschränkt*] a forma fisiológica de pensamento e, por outro lado, conquistou para a psicologia uma grande parcela da patologia” (FREUD, 1913/1999, pp. 391-392). Tudo isso aponta para uma especificidade epistemológica da disciplina analítica, uma especificidade apontada pelo próprio Freud. Nesse ponto, Silveira tem total razão.

Ela lembra acertadamente, além disso, que “pulsão é um conceito que Freud cria – de uma maneira, ademais, tateante, e não menos explícita por ser tateante; não é um conceito que ele tenha ido buscar pronto na biologia. O próprio texto metapsicológico sobre as pulsões e seus destinos seria desprovido de sentido se esse não fosse o caso” (SILVEIRA, 2014, p. 202). Mas esse é um ponto delicado, pois, apesar de o conceito não estar “pronto” na biologia, o fato é que, como aponta Simanke (2014, pp. 80-81), o termo *Trieb* era amplamente utilizado pelos biólogos germânicos do tempo de Freud. *Trieb*, aliás, é termo relativamente corrente na língua alemã (como vários dos termos “técnicos” empregados por Freud); a palavra “pulsão”, por sua vez, é totalmente isenta de coloquialidade e de conexão com a ciência biológica. Nesses dois quesitos, o uso da palavra *instinto* (defendido por Simanke) parece ser mais condizente com a letra freudiana. Simanke esclarece:

Isso não significa, evidentemente, que o termo “*Trieb*” tenha necessariamente uma significação biológica ou, sequer, que seja a principal significação ou a significação mais frequente e comum do vocábulo. De fato, no seu sentido mais geral de “impulso”, o termo aparece no vocabulário de diversas outras correntes filosóficas ou científicas que também tiveram influência sobre Freud (Nietzsche, o pensamento romântico etc.). Basta [...] evidenciar que o termo pode ter uma significação biológica, que essa significação, quando presente, tem afinidades com o que a biologia chama de “instinto” e que o termo foi, de fato, concretamente utilizado dessa maneira (SIMANKE, 2014, p. 83).

Conforme ele mostra em outro artigo, Freud sempre foi “intransigentemente naturalista”. Nós vimos como ele, já no seu trabalho póstumo publicado em 1940, define a psicanálise como *mais uma* das ciências da natureza. Além disso, a edificação teórica da psicanálise não passaria de uma construção passageira, cuja existência seria possível (ou mesmo exigível) por conta da *limitação* (também passageira) dos métodos e instrumentos biológicos:

Podemos encontrar, dispersas ao longo de todo o percurso de sua obra [de Freud], afirmações bastante taxativas e inequívocas de que a psicologia e,



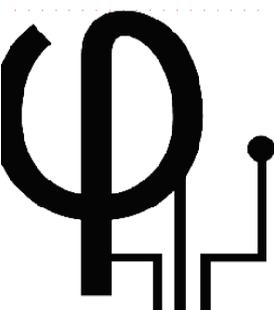
dentro dela, a psicanálise deveriam, em última instância, encontrar seu fundamento na neurologia e na biologia. Os modelos exclusivamente psicológicos para a explicação do mental – a cujo conjunto Freud denominou metapsicologia – deveriam ser, assim, considerados como construções provisórias, à espera que o avanço do conhecimento sobre o cérebro e o sistema nervoso tornasse possível sua substituição por uma teoria mais definitiva e mais próxima da realidade que se trata de conhecer (SIMANKE, 2009, p. 226).

Em 1920, Freud confessa que seus conceitos podem por vezes parecer demasiado abstratos: é estranha ou mesmo inimaginável a concepção de uma libido que sai para o mundo, que vai do eu ao objeto ou que se fixa em representações quaisquer. Essa estranheza do conceito se deve a que “nós somos obrigados [*genötigt*] a trabalhar com os termos científicos, isto é, com a linguagem imagética da psicologia (ou melhor, da psicologia das profundezas)” (FREUD, 1920/1999, p. 65). Sem essa linguagem, diz Freud, nós não poderíamos descrever e nem mesmo perceber os fenômenos. A linguagem metapsicológica, nesse caso, é caracterizada como uma espécie de *obrigação* que o confronto com os fenômenos suscita. Mas Freud completa, logo em seguida: “as falhas [*Mängel*] da nossa descrição talvez possam desaparecer, caso nós, em vez dos termos psicológicos, pudéssemos inserir [*einsetzen*] então os fisiológicos ou químicos” (FREUD, 1920/1999, p. 65).

Aqui há uma espécie de ricochete da metamorfose metapsicológica: é agora a própria metapsicologia que é descrita como possuindo carências. *Mangel*, em alemão, significa não só “falha”, mas também “defeito”, “imperfeição”, “carência” ou mesmo “falta”. Eis-nos, pois, novamente perante *lacunas* num tecido. Nesse caso, o tecido em questão é o próprio texto psicanalítico, cujas fissuras só seriam preenchidas, quem sabe, quando se inserisse, no lugar do vocabulário psicológico, o léxico fisiológico ou químico necessário. Assim como, previamente, era a metafísica quem sofria uma metamorfose epistêmica e, destronada, tinha sobrevivido somente no mundo subterrâneo entre a alma e o corpo, agora é a própria metapsicologia a teoria cujos conceitos abstratos haveriam de ser substituídos por outros mais convenientes ou adequados. Freud aponta aqui, é evidente, para uma possível morte da psicanálise. Morte cuja possibilidade ele não lamenta em momento algum.

V

O curioso é que essa seria uma morte dupla: o ocaso da metapsicologia resultaria num fenecimento, de segundo grau, da própria metafísica, que havia sobrevivido, metamorfoseada, no limbo orgânico-representacional. É evidente: não falamos da morte



da *metafísica em si*, mas sim da metafísica conforme ela é caracterizada por Freud. Aqui está em questão, como mostramos, a importância do prefixo *μετα-* para a teorização freudiana. Retomemos o raciocínio que seguimos até aqui. Segundo ele, temos que:

- 1) Os conceitos psicanalíticos têm um limite com a biologia, e a psicanálise estuda precisamente a *metamorfose* psíquica da força natural (o *Trieb*);
- 2) Ao fazê-lo, diagnostica lacunas nos fenômenos, e sua teorização parte em busca dos fundamentos desse psiquismo, isto é, erige-se numa *metapsicologia* que, partindo para-além da consciência, cura de chegar às origens inconscientes dos fenômenos;
- 3) Metapsicologia, porém, é também de certa forma uma *metamorfose* da *metafísica* (tal qual concebida por Freud).

O resultado é que tanto o inconsciente quanto o *Trieb* estão no centro dessas operações. Ao operar a inversão da metafísica, a psicanálise não chega a uma pura “psicologia”, mas sim a uma metapsicologia do inconsciente cuja fronteira é a biologia. A riqueza do discurso psicanalítico residiria muito precisamente em seu *caráter fronteiro*. Nisso Silveira tem razão: se não a *ciência*, ao menos o *discurso* freudiano tem uma especificidade incontornável. Em 1925, Freud se queixa de que, ao falar de um inconsciente e ao tratar de patologias antes consideradas fisiológicas, a psicanálise só colheu desvantagens “da sua posição média [*Mittelstellung*] entre medicina e filosofia” (FREUD, 1925/1999, p. 104). Ao se inserir o léxico químico-fisiológico ali onde o tecido psicanalítico mais falha, cai também por terra toda a tarefa de traduzir a metafísica numa metapsicologia; em suma, o prefixo *μετα-* se torna desnecessário, na medida em que fisiologia ou química prescindem dele. À psicanálise, por sua vez, ele é imprescindível.

Μετά é, antes de prefixo, preposição. Seguido do genitivo, significa “com, em meio a, entre” ou “conforme, segundo, de acordo com”; seguido do acusativo, significa “após” ou “rumo a, contra”. Ao ser usada como prefixo, agrega sentidos diversos aos vocábulos. Em vários dos casos, adquire sentido muito similar ao do *trans* latino. Βαίνειν significa “ir, andar”; μεταβαίνειν, “atravessar”, “passar de um lugar a outro”. Μορφή é “forma, figura”; μεταμόρφωσις, “transformação”, isto é, a passagem de uma forma a outra. Μέθοδος, substantivo composto de *μετα* + *ὁδός* (caminho, via, viagem), é o caminho através do qual se chega a algum lugar, é o caminhar segundo regras, ou seja, é o “método” propriamente dito. Oriunda do verbo φέρειν (levar, portar, carregar), a palavra μεταφορά significa, em

primeiro lugar, um “transporte”, uma “transferência” de qualquer coisa, de um lugar para outro⁹. Trata-se, portanto, do prefixo dos trânsitos e transições, das travessas e travessias, das traduções e transgressões¹⁰. “Estar entre amigos” pode significar “estar com amigos” ou “estar numa posição intermediária entre amigos”, a meio caminho entre uns e outros. A metapsicologia, ao se postar manifestamente *entre* a biologia e a psicologia, parece fazer num estado ambíguo: não sabemos se ela existe *com* essas outras disciplinas, isto é, em sua *companhia*, ou se ela se encontra inelutavelmente *separada* delas, sempre na sua *fronteira*. Entre corpo e alma, lá está o inconsciente, lá está o *Trieb*, e lá está a psicanálise. Lá onde há produção de sentido, Freud o faz remontar à sua origem energética e corpórea; lá onde há a força da natureza atuando nos homens, Freud demonstra de que modo dessa força nascem os processos de significação. A metapsicologia, longe de resolver as aporias freudianas, é a marca mesma de suas escâncaras.

Aqui, porém, tocamos naquele problema, naquela fronteira, naquele limite entre energética e hermenêutica freudianas – tão bem descrito e analisado por Monzani (1989) –, que não sabemos se algum dia receberá solução satisfatória. Mas o fato é que, por estar e se fundar no *limite*, a psicanálise se oferece *ilimitadamente* como fonte de reflexão filosófica. Se porventura o vocabulário químico-fisiológico no futuro reparar todas as faltas do tecido metapsicológico, seria o fim da psicanálise enquanto ciência especial da natureza? Talvez. Mas certamente não será o fim da filosofia da psicanálise.

⁹ Que tipo de metapsicologia nós teríamos se, em vez de transferência, disséssemos que o paciente realiza uma *metáfora* com o analista?

¹⁰ Pode ser proveitoso notar de passagem a importância da *transgressão* para a concepção freudiana de cultura. Em nota de rodapé de 1915 aos *Três ensaios*, Freud (1905/1999, p. 127) diz que “a barreira do incesto pertence provavelmente às aquisições históricas da humanidade e pode, como outros tabus morais, já estar fixada em vários indivíduos por meio de herança orgânica” (*Die Inzestschranke gehört wahrscheinlich zu den historischen Erwerbungen der Menschheit und dürfte wie andere Moraltabu bereits bei vielen Individuen durch organische Vererbung fixiert sein*), ou seja, aquilo que é fundante do *propriamente social* se torna *herança orgânica*. Mas Freud completa: “a pesquisa psicanalítica mostra, no entanto, quão intensivamente o indivíduo ainda luta, em seus períodos de desenvolvimento, contra a tentação do incesto, e quão amiúde ele a transgride em fantasias ou mesmo na realidade” (*Doch zeigt die psychoanalytische Untersuchung, wie intensiv noch der einzelne in seinen Entwicklungszeiten mit der Inzestversuchung ringt, und wie häufig er sie in Phantasien und selbst in der Realität übertritt*). Interessante aqui deveras o fato de o indivíduo humano fazer, em Freud, sempre num estado de transição entre a natureza e a cultura; ou melhor, a cultura, antes de ser um fato dado e pré-estabelecido, é essa própria *fronteira* com a natureza, é esse estar-no-limite (e o mal-estar que a compõe teria aí um de seus fundamentos). Alguns indivíduos já possuem dentro de si, *organicamente*, a fixação do tabu; mas muitos deles também *transgridem* essa tentação, e passam da fantasia para a realidade. Ou seja, o cultural propriamente dito (a barreira contra o incesto), para solidificar-se, teria de *tornar-se natureza*; enquanto isso não ocorre, é a própria natureza quem faz retorno por meio da *transgressão*. Aqui, temos um conceito de cultura que não é contraposto de forma absoluta ao de natureza; em melhor dizendo: temos um “conceito qualificado” de natureza, para usar a expressão de Simanke (2009, p. 233), que é componente desse caráter fronteiro da disciplina freudiana, como tentamos descrever e analisar neste estudo.

REFERÊNCIAS

- BERTHOLD-BOND, Daniel. Freud's Critique of Philosophy. *Metaphilosophy*, Nova Iorque, 20 (3-4), 1989, p. 274-294
- CAMBON, Fernand. Le « méta- » et l'« au-delà » chez Freud. *Archives de Philosophie*, Paris, 75 (4), 2012, p. 597-621
- CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. Uma reconstituição da estratégia freudiana para a justificação do inconsciente. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, 2008, p. 31-51
- FREUD, Sigmund. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. *Gesammelte Werke*, Band 4. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1901/1999
- FREUD, Sigmund. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. *Gesammelte Werke*, Band 5. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 27-145, 1905/1999
- FREUD, Sigmund. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychisches Geschehens. *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 229-38, 1911/1999
- FREUD, Sigmund. Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 429-439, 1912/1999
- FREUD, Sigmund. Das Interesse na der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Band 8. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 389-420, 1913/1999
- FREUD, Sigmund. Das Unbewusste. *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 263-303, 1915a/1999
- FREUD, Sigmund. Triebe und Tribschicksale. *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 209-232, 1915b/1999
- FREUD, Sigmund. Die Verdrängung. *Gesammelte Werke*, Band 10. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 247-261, 1915c/1999
- FREUD, Sigmund. Jenseits des Lustprinzips. *Gesammelte Werke*, Band 13. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 1-69, 1920/1999
- FREUD, Sigmund. Die Widerstände genge dye Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 99-110, 1925/1999
- FREUD, Sigmund. Die Frage der Laienanalyse. *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 207-296, 1926/1999
- FREUD, Sigmund. Das Unbehagen in der Kultur. *Gesammelte Werke*, Band 14. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 419-506, 1930/1999
- FREUD, Sigmund. XXXV. Vorlesung. Über eine Weltanschauung. *Gesammelte Werke*, Band 15. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 170-197, 1933/1999
- FREUD, Sigmund. Abriss der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Band 17. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 63-138, 1940/1999
- FREUD, Sigmund. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. London: Imago, 1950.
- HERMANN, Paul. Pour une épistémologie psychanalytique: Sur trois mots de Sigmund Freud. *Dialectica*, Paris, 45 (4), 1991, p. 301-315
- MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.
- SILVEIRA, Léa. Fantasia, analogia e narcisismo: Um argumento contra a tradução de “Trieb” por “instinto”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, 19 (1), 2014, p. 189-204
- SILVEIRA, Léa. Má-fé e inconsciente: sobre a crítica de Sartre a Freud em *O ser e o nada*. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, 13 (3), 2016, p. 39-55

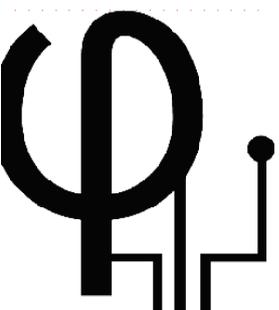


SIMANKE, Richard Theisen. A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas. *Scientiae Studia*, São Paulo, 7 (2), 2009, p. 221-235

SIMANKE, Richard Theisen. O *Trieb* de Freud como instinto 1: sexualidade e reprodução. *Scientiae Studia*, São Paulo, 12 (1), 2014, p. 73-95, 2014

TAVARES, Pedro Heliodoro. As “derivas” de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano. *Trabalhos de Linguística Aplicada*, Campinas, 50 (2), 2011, p. 379-392

TÜRK, Johannes. Freuds Immunologien des Psychischen. *Poetica*, Munique, 38 (1/2), 2006, p. 167-188



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 29/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A FILOSOFIA NO DIVÃ

as contribuições da psicanálise para a superação do solipsismo filosófico pela filosofia da linguagem

PHILOSOPHY IN ANALYSIS

the contributions of psychoanalysis to overcoming philosophical solipsism by the Philosophy of language

Anna Carolina Velozo Nader Temporão¹
(annatemporao@aluno.puc-rio.br)

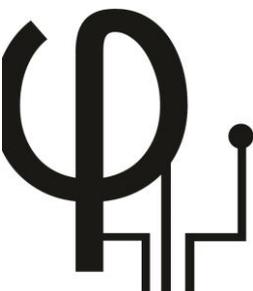
Resumo: O presente trabalho busca mostrar como o destaque dado ao inconsciente pela psicanálise auxiliou os filósofos da linguagem contemporânea a conceberem uma nova matriz da linguagem antes não considerada, referente à sua função ontológica, e como esse reconhecimento possibilitou uma resposta mais eficiente da filosofia da linguagem ao velho problema do solipsismo. Para fins propedêuticos da tese central, propõe-se uma nova caracterização do conceito e da experiência da linguagem a partir de quatro diferentes dimensões ou funções da linguagem, referentes às funções representativa, comunicativa, existencial e ontológica. Defendemos que a quarta função reflete um deslocamento, dentro da filosofia da linguagem, do enfoque que antes era dado à subjetividade para uma intersubjetividade, dotada de um status ontológico capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social.

Palavras-chave: História da filosofia. Filosofia da linguagem. Psicanálise. Solipsismo filosófico.

Abstract: This paper aims to show how the highlights given to the unconscious by psychoanalysis studies at the beginning of the 20th century helped contemporary language philosophers to conceive a new matrix of language not considered before. We argue that this new matrix, the ontological function, has enabled a more efficient answer by contemporary language philosophers to the old problem of solipsism. For propaedeutic purposes of the central thesis, a new characterization of the concept and experience of language is proposed, based on its four functions: representative, communicative, existential, and ontological. We argue that the fourth function reflects a shift, within the philosophy of language, from the focus that was previously given to subjectivity to an intersubjectivity, endowed with an ontological status capable of defining the subjectivities and roles of subjects inserted in the social order.

Keywords: History of philosophy. Philosophy of language. Psychoanalysis. Philosophical Solipsism.

¹ Mestranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RIO) com bolsa de fomento CAPES. Bacharel em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4437604591802647>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6106-5076>.



INTRODUÇÃO

Embora a filosofia da linguagem seja uma subárea relativamente recente, ela reflete em sua história um antigo desafio que acompanhou o pensamento filosófico desde muito tempo chegando até os dias de hoje. Trata-se do solipsismo filosófico², que consiste na dificuldade em se estabelecer os limites, as fronteiras e a relação entre a interioridade do sujeito – suas sensações, pensamentos e ideias – com os dados objetivos pertencentes ao mundo externo. Os desafios do solipsismo percorreram toda a tradição histórica, encontrando seu grande ponto de inflexão no início do século XX com o advento da psicanálise e com os estudos empíricos sobre o inconsciente.

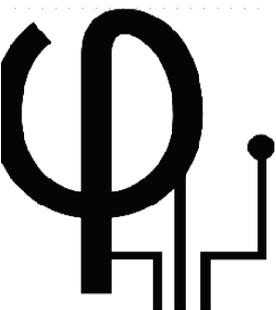
Uma antiga anedota ilustra um grande desafio enfrentado pela filosofia da linguagem no decorrer do século XX: Ela narra que certa vez, após o término de uma de suas aulas, Freud teria sido indagado se o seu costume de fumar charutos seria decorrente de uma frustração de sua fase oral do desenvolvimento, ocasião na qual Freud teria respondido que “[...] muitas vezes um charuto é apenas um charuto” (GAY, 1961, p. 676)³.

Esse famoso exemplo do charuto nos remete a uma porção da psique humana que ainda hoje nos causa espanto e fascinação. Se um charuto muitas vezes é apenas um charuto e outras vezes ele é mais do que um simples charuto, então como podemos saber o real significado de um charuto? Poderia esse significado oculto ser instrumentalizado pela linguagem?

Com o surgimento da psicanálise no início do século XX de Sigmund Freud e Jacques Lacan, a dimensão inconsciente da mente ganhou amplo destaque e popularidade, sobretudo pelo seu ineditismo ao introduzir o método empírico como prova da importância dessa parcela da psique e pela sua pretensão bem-sucedida em fundar uma nova ciência do inconsciente. O conceito da intersubjetividade, resgatado da filosofia e aliado à prática psicanalítica possibilitou uma ruptura com a visão objetivista e cientificista da tradição do período moderno. A linguagem passa a ser concebida como capaz de permitir tanto a nomeação de objetos e dos seres, como a criação de conceitos abstratos, influenciando diretamente a forma como o mundo é compreendido. Entretanto, a linguagem não se limita a associar sons aos seus significados. Ela

² Cabe ressaltar que o termo solipsismo comporta duas compreensões distintas, que devem ser esclarecidas aqui de antemão: a primeira refere-se a um conjunto de hábitos de um indivíduo analisado isoladamente, sem contato com uma dimensão social externa à sua própria subjetividade; ao passo que a segunda, objeto do presente trabalho, trata de um problema ou desafio que a tradição filosófica vem tentando superar no decorrer de toda a história do pensamento.

³ Embora exista controvérsias se Freud teria ou não dito essa frase, a fonte mais antiga dessa anedota consta em um artigo de 1961 do historiador Peter Gay (cf. KEYES, 2007, p. 29) onde conta: “*After all, as Sigmund Freud once said, there are times when a man craves a cigar simply because he wants a good smoke*” (GAY, 1961, p. 676).



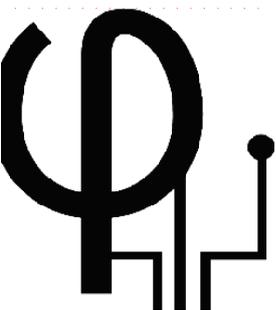
é um ato prático de vivenciar relações cuja complexidade ultrapassa seus símbolos imediatos (LACAN, [1975] 1979, p. 61). Há em toda comunicação uma universalidade de sinais, símbolos e mensagens que são comunicadas de modo inconsciente, tanto por parte do emissor quanto por parte do receptor, sendo apreendidas na práxis em diferentes jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, [1953] 1996, p. 43).

Pretende-se abordar no presente trabalho como o destaque dado ao inconsciente com o surgimento da psicanálise no começo do século XX auxiliou os filósofos da linguagem contemporânea a conceberem uma nova função da linguagem antes não considerada, uma função que chamaremos aqui de função ontológica. Defendemos que a concepção ontológica da linguagem só pode ser observada na literatura filosófica após os estudos do inconsciente realizados pela psicanálise. Sustentamos, ainda, que somente com o reconhecimento dessa dimensão é que se pode falar no começo de uma superação eficaz do problema do solipsismo na filosofia da linguagem. Para tanto, pretendemos apresentar uma nova caracterização do conceito e da experiência da linguagem a partir de quatro diferentes dimensões ou funções, extraídas através da observação da história do pensamento filosófico no subcampo da linguagem, sendo elas a função representativa, a função comunicativa, a função existencial e a função ontológica. Essas quatro funções ou matrizes possuem o caráter de organizar e elucidar diferentes aspectos da linguagem, as quais, no entanto, não se manifestam de forma pura ou isolada uma das outras, sendo concebidas em certos casos de modo simultâneo e cumulativo.

Na segunda parte deste trabalho iremos apresentar a primeira função da linguagem e fazer um breve panorama histórico do problema do solipsismo na filosofia da linguagem e do surgimento dos estudos do inconsciente e da alteridade na filosofia. Iremos abordar como a primeira função historicamente atribuída à linguagem é tida como a concepção mais longa da história da filosofia, denominada aqui de função representativa, a qual em sua primeira aparição incluía a subjetividade e a interioridade em sua estrutura.

Na terceira parte do presente trabalho iremos tratar da mudança histórica na concepção da função representativa da linguagem que ocorreu no final do século XIX e começo do século XX na chamada virada linguística (*linguistic turn*)⁴, que surge sobretudo com os trabalhos dos filósofos analíticos, adeptos da tradição do positivismo lógico, como Frege, Russell e Wittgenstein do *Tractatus logico-philosophicus*. Trata-se de um período filosófico marcado

⁴ Termo cunhado por Gustav Bergmann para se referir ao fenômeno relativo à atribuição de centralidade no estudo da linguagem dentro do contexto da filosofia analítica no começo do século XX e utilizado por Martin Jay em um sentido histórico mais ampliado, referindo-se a um movimento que ocorre em diversas áreas distintas (SURKIS, 2012, p. 706).

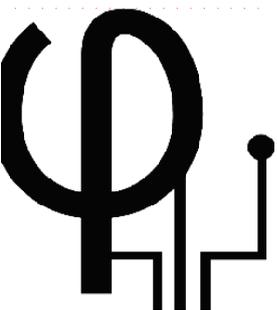


pela retirada de cena da subjetividade e da interioridade, tidas por muitos pensadores como a origem de diversos problemas filosóficos, sobretudo do solipsismo. Essa releitura da função representativa compreendia a linguagem como dotada de uma estrutura básica, uma forma lógica, muitas vezes tida como uma estrutura meramente proposicional que poderia ser dividida em partes menores e subdivisões.

Na quarta parte iremos abordar a segunda matriz ou função da linguagem, a teoria comunicativa da filosofia da linguagem e como essa vertente já representou um passo para além do isolamento do sujeito. Ainda dentro do contexto histórico de guerra declarada ao sujeito e à subjetividade no pensamento filosófico do século XX, essa nova concepção foi introduzida na filosofia da linguagem de tradição analítica com a publicação da obra de maturidade de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*. Nessa obra, o filósofo vienense rompeu com a sua concepção anterior, passando a conceber a linguagem como algo que não se restringe a descrever objetos, coisas ou fenômenos lógicos, mas afetos, sentimentos, desejos, sendo uma presença ativa e recíproca, vivenciada na práxis através dos jogos de linguagem.

Na quinta parte apresentaremos a terceira matriz, a função existencial, que consiste em uma visão fortemente influenciada pela filosofia existencialista de Heidegger, que compreendia a linguagem com sendo a epifania do ser – isto é, a maneira como o ser se manifesta – sendo na estrutura da linguagem a maneira pela qual o ser se revela. O ser aqui é tido como uma entidade necessariamente intersubjetiva, ainda refletindo o contexto do começo do século XX e as buscas por uma filosofia que superasse os desafios do solipsismo pela via de combate à interioridade do sujeito. Heidegger não vai considerar o pensamento como intermediário entre o mundo e o sujeito, pois essa tripartição reflete um equívoco herdado pela teoria do conhecimento iniciada em Platão. O filósofo alemão vai tratar do ser como um fenômeno direto e não como uma experiência cognitiva mediada pela interioridade.

E finalmente, na sexta parte, iremos tratar da quarta e última função da linguagem, a função ontológica, relacionando-a com a contextualização histórica do retorno do sujeito à filosofia e com as contribuições da psicanálise de Freud e Lacan. Esta quarta função da linguagem foi responsável por relativizar essa subjetividade resgatada, reconhecendo que essa dimensão sozinha diz muito pouco a respeito do indivíduo. A intersubjetividade, enquanto dimensão simbólica e linguística na qual o sujeito já nasce inserido, passa a ganhar centralidade nos estudos da linguagem, representando uma rede de simbolismos dotada de um status ontológico, capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social. Argumentamos que somente quando a filosofia pôde conceber esta função é que



os filósofos da linguagem puderam oferecer respostas mais eficientes ao problema do solipsismo, sendo esta quarta função, portanto, central para a tese aqui apresentada.

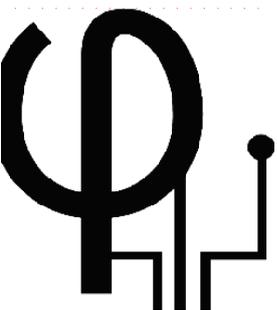
1 RAÍZES HISTÓRICAS DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO NA FILOSOFIA DA LINGUAGEM

1.1 A teoria representativa da linguagem na incipiente filosofia da linguagem do Período Clássico ao Moderno

O estudo da linguagem na Filosofia possui suas raízes em questionamentos iniciados na Grécia Antiga, conforme se observa no diálogo *Crátilo* de Platão, onde se discute a questão da convencionalidade do signo, e no *Tratado da Interpretação* de Aristóteles, onde ele introduziu a famosa relação triangular entre palavra, coisa e alma. Para o estagirita, a relação entre a palavra e a coisa não seria direta, sendo a afecção da alma um necessário elo entre os dois.

No período moderno, René Descartes sofreu uma forte influência da tradição filosófica pela ênfase dada à subjetividade e pela sua busca por um novo método científico capaz de fundamentar as ciências como um todo, embora não tenha dedicado nenhum texto específico ao tema da linguagem (MARCONDES, 2010, p. 41). Segundo o filósofo de La Haye, continuando a tradição iniciada em Aristóteles, o espírito se torna capaz de adquirir conhecimento do real somente por meio das ideias, sendo estas as intermediárias entre a *Res cogitans* (espírito) e a *Res extensa* (matéria). Observa-se que o problema do solipsismo continua presente, dado que sua teoria filosófica não foi capaz de responder qual seria a fronteira entre o mundo interno e o externo, nem de desvincular o fundamento do conhecimento do uso de elementos subjetivos, como a ideia. A proposta de Descartes da cisão entre espírito e matéria, conhecida como o dualismo cartesiano, apenas conferiu mais ânimo ao debate filosófico, considerando que grande parte da filosofia se propôs a oferecer uma resposta aos argumentos céticos de Descartes e ao problema do dualismo espírito-matéria ou mente-corpo.

Descartes, no entanto, foi um dos filósofos mais ambíguos da história da filosofia e um dos mais incompreendidos, a ponto de ser possível se falar na existência de uma espécie de “cartesianismo de caricatura” na literatura filosófica (JACQUES *apud* JODELET, 2009). A filosofia de Descartes reflete os grandes desafios de seu tempo, inseridos em um contexto de transição do pensamento medieval ao período moderno, dos quais Descartes foi um porta-voz extremamente bem-sucedido. Entretanto, esse fato lhe custou a atribuição de

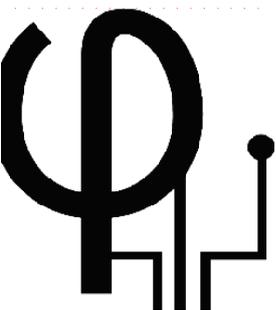


um papel caricatural e representativo, que limitou sua filosofia aos quadrantes restritos destes mesmos problemas. Nesse sentido, a dualidade alma-corpo ou o dualismo pensamento-entendimento, chamado com frequência de dualidade cartesiana, reflete um grande problema filosófico existente até os dias atuais, que consiste na dificuldade em definir as fronteiras entre o mundo interno e o mundo externo, entre consciência e realidade, algo que contemporaneamente David Chalmers chamará de *Hard Problem of Consciousness*. Descartes também é creditado por ter tentado solucionar os grandes desafios céticos de sua dúvida hiperbólica com proposta da certeza do cogito, o que teria aprisionado o sujeito do conhecimento nas fortalezas de sua própria mente, sem ter sido feliz em apresentar contra-argumentos bons o suficiente para libertá-lo do solipsismo. Em sentido semelhante, Danilo Marcondes (2021) levanta a questão sobre o porquê de alguns filósofos da virada linguística do começo do século XX ainda considerarem Descartes como um paradigma a ser superado, mesmo tendo decorrido 200 anos da publicação de sua epistemologia. Em seguida, Marcondes sustenta “[...] foi o fantasma do solipsismo que levou à busca por uma alternativa.”⁵ (2021, p. 2).

A filosofia da linguagem surge efetivamente com o pensamento de John Locke exposto principalmente no *Ensaio sobre o entendimento humano* ([1690] 2014a, b). Segundo o filósofo inglês, “as ideias representam as coisas e as palavras representam as ideias”, o que ele intitulou como sendo uma relação de dupla conformidade (2014a, p.514). Para ele, essa dupla conformidade não é capaz de garantir uma comunicação sem erros, mas oferece mecanismos e instrumentos capazes de amenizar essas falhas. A linguagem para Locke, portanto, não seria perfeita, mas boa o suficiente para estabelecer a relação entre dois humanos (2014b, p. 696).

Locke foi o primeiro na tradição moderna a abordar com esmero o problema da imperfeibilidade da linguagem, já iniciada na tradição clássica. Sabemos que o termo “dor de cabeça” se refere a uma sensação nada agradável compartilhada por nós humanos. Entretanto, como podemos saber se aquilo que uma pessoa sente e denomina como “dor de cabeça” possui correspondência exata com a mesma sensação de seu interlocutor? Embora Locke não tenha delimitado as fronteiras entre as vivências privadas e a realidade objetiva, não superando ainda o solipsismo filosófico, seu mérito reside no reconhecimento da dificuldade em se estabelecer uma correspondência exata entre uma mesma coisa para duas pessoas diferentes (2014b, p. 696).

⁵ Indicamos que todas as traduções das citações que foram reproduzidas ao longo do presente artigo são de inteira responsabilidade da autora do mesmo.



Os dilemas solipsistas encontram seu ápice na filosofia do escocês David Hume. Embora ele não atribua qualquer menção direta à linguagem, sua obra tratou de modo exaustivo o papel das ideias e de seus significados, problematizando os pressupostos da subjetividade cartesiana. Segundo o filósofo, em seu livro *Tratado da natureza humana* ([1739-1740] 2009), nós não percebemos diretamente e nem temos acesso ao mundo externo, mas tão somente às nossas próprias experiências deste mundo. Trata-se da teoria causal da percepção, segundo a qual não há nada que possa nos garantir a existência objetiva de ideias abstratas ou conceitos vagos, pois tudo o que temos são nossas percepções associadas a uma ideia pelo costume. Hume se baseou na teoria representativa da abstração formulada por George Berkeley (2009, p. 41), segundo a qual as ideias simples (não redutíveis e de origem direta na experiência), ao se associarem entre si dão origem às ideias complexas. Essas ideias complexas, formadas na imaginação estariam relacionadas à forma como as palavras surgem.

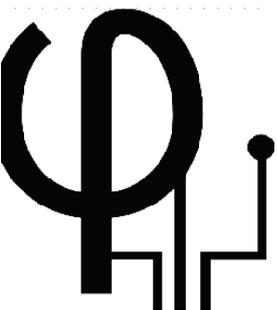
1.2 As raízes do inconsciente e da alteridade na Filosofia

Os estudos do inconsciente estão intimamente relacionados com a questão da interioridade do sujeito do período moderno. A ruptura da filosofia com a concepção mítico-religiosa da mente possibilitou que os filósofos modernos pudessem avançar na compreensão e nos estudos do inconsciente.

Muito antes de Freud, ainda no século XVII, alguns filósofos – como o racionalista Gottfried Leibniz, em sua obra *Novos ensaios sobre o entendimento humano* – se aventuravam a descrever o inconsciente, mesmo sem adotar especificamente esse termo. Posteriormente, Immanuel Kant introduziu na literatura filosófica o conceito de inconsciente (*unbewusst*), embora em um sentido adjetivado e não substantivo como o *Unbewusst* freudiano (BRITO, 2017, p. 163).

Mas foi somente com o pensamento do filósofo alemão Friedrich Schelling que houve a introdução do conceito de inconsciente nos moldes mais próximos de como o concebemos hoje, tendo seu pensamento exercido direta influência nas teorias psicanalíticas de Freud, sobretudo em sua obra *Interpretação dos Sonhos* ([1900] 2018) (cf. BOWIE, 2003, p. 112).

Em suas obras de juventude, Schelling introduziu o conceito de inconsciente como uma forma de responder aos problemas deixados pelo dualismo cartesiano mente-corpo: Para Descartes, a natureza era concebida como uma ordem exterior de causalidade e a subjetividade como uma ordem interior de liberdade, análoga a uma consciência, capaz



de romper com a essa natureza através do *cogito* enquanto fundamento de todo conhecimento. (MCGRATH, 2010, p. 86).

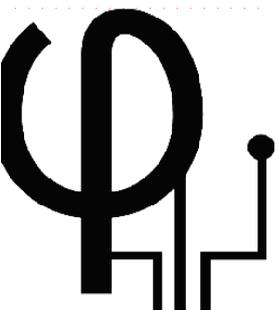
Para Schelling, em seus primeiros trabalhos, o humano não pode experimentar seu nascimento ou revisitá-lo na memória pois não há, neste ato, nenhum eu para experimentá-lo. Para o filósofo, o ser humano não pode ser reduzido à consciência, "pois a base inconsciente permanece ativa na alma como fundamento de sua vida e pensamento" (MCGRATH, 2010, p. 75). Já em suas obras de maturidade, Schelling atribuiu contornos distintos ao inconsciente, a fim de incluir em sua definição a decisão de ser quem somos. Para ele, o ato de decisão primordial, por meio do qual eu me escolho, não pode ser um ato autorreflexivo do sujeito da autoconsciência. A pessoa se torna quem é sempre por uma decisão inconsciente, para o bem ou para o mal, cujo começo reside em uma inconsciência inacessível a nós (MCGRATH, 2010, p. 88).

A única maneira de se exercer a liberdade vivendo a realidade é através de nossas escolhas, as quais pressupõem a contração de inúmeras possibilidades em uma única. É o exercício da liberdade e das escolhas que possibilitam aos indivíduos terem uma história, um caráter e um destino. O humano, portanto, nega sua infinidade, estabelecendo para si limites a fim de se tornar um eu, capaz de viver a realidade e de escrever uma história. (MCGRATH, 2010, p. 77).

Observa-se que até este ponto, o inconsciente na filosofia era tido como uma parcela da mente onde residia o desconhecido enquanto algo nebuloso e inacessível. A psicanálise contribuiu para que esse universo desconhecido passasse a ser devidamente explorado, abrindo-se com isso as portas de um velho novo mundo.

Embora sejam de significativa importância ao desenvolvimento posterior da psicanálise, os estudos iniciais do inconsciente na filosofia alemã durante o período moderno não se mostraram suficientemente aptos a responder aos desafios do solipsismo. Na verdade, o reconhecimento inicial da existência de uma “caixa preta” da mente pelo idealismo alemão acabou acentuando o problema do solipsismo, na medida em que a mais famosa saída a essa *aporia* continuou sendo a certeza do *cogito* preso ao teatro cartesiano.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel encontrou no início de 1800 uma filosofia incapaz de responder aos desafios céticos: não só sobre a existência de Deus como também de um mundo externo, de outras mentes, ou da “existência de qualquer coisa fora do conteúdo imediato de sua própria mente” (BEISER, 2005, p. 174). Na medida em que o idealismo alemão da tradição anterior tentou tornar o mundo compreensível ao pensamento, ele aniquilou tudo além do próprio pensamento, sendo este uma questão fundamentalmente epistemológica.

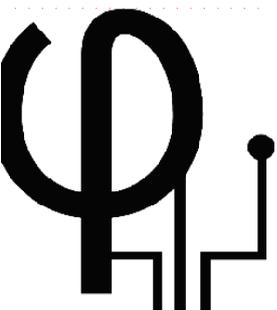


O filósofo alemão teria percebido que as teorias de Schelling, assim como as de seus antecessores, não ofereciam respostas satisfatórias a estes desafios (BEISER, 2005, p. 176). De um lado, o idealismo transcendental de Kant e Gottlieb Fichte não era satisfatório para expressar as complexidades dinâmicas da mente ou sequer sair do espectro niilista (BEISER, 2005, p. 175). De outro, a caixa preta do inconsciente estudado por Schelling e outros deixavam os desafios solipsistas ainda mais difíceis de serem superados: Diante da incerteza do conteúdo dessa parcela obscura da subjetividade humana, a certeza do cogito se tornava cada vez mais atraente, e com isso o risco de se recair no solipsismo se mostrava ainda mais forte.

Na *Fenomenologia do espírito* ([1807] 2019), Hegel argumenta que o autoconhecimento ou a autoconsciência só é possível através do reconhecimento mútuo do outro, ou seja, o eu só poderia se conceber como um ser racional se compreender o outro com o mesmo status atribuído a si mesmo. O espírito (*Geist*) seria justamente essa estrutura através da qual o eu se conhece por meio do outro e vice-versa. Nesse sentido, não existe uma forma de se chegar ao autoconhecimento independente dos outros ou do mundo fora de si mesmo (BEISER, 2005, p. 177).

Em semelhança a Kant, Hegel também concebeu a reflexividade de uma autoconsciência como condição para alguém estar consciente de algum objeto externo, distinto de si mesmo. No entanto, Hegel vai além de Kant, expandindo uma ideia encontrada em Fichte, tornando este requisito da autoconsciência como dependente do reconhecimento (*Anerkennung*) de outros sujeitos autoconscientes (REDDING, 2020). A autoconsciência de alguém, na verdade, dependerá do reconhecimento de que os outros se reconhecem de forma semelhante como um sujeito autoconsciente. Esses padrões complexos de reconhecimento mútuo que constituem o espírito objetivo (*Objektiver Geist*) fornecem a matriz social dentro da qual as autoconsciências individuais podem existir como tais.

Segundo o entendimento de Frederick Beiser, a filosofia de Hegel representa uma busca pela superação do solipsismo e do problema de outras mentes, sobretudo na dialética do senhor e do escravo, ocasião em que condiciona o eu a tomar conhecimento de sua própria racionalidade quando reconhece outro ser racional como um fim em si mesmo, reconhecendo que nem toda a realidade está sob seu controle consciente e que há um outro com status igual a si mesmo (BEISER, 2005, p. 191). Para ele, Hegel teria refutado o solipsismo ao sustentar que o indivíduo só pode se conhecer como um ser racional se (1) ele reconhecer a natureza igual e independente dos outros e (2) se os outros reconhecerem a sua realidade como igual e independente, em reciprocidade. Sem algum desses requisitos, o eu não se torna capaz de

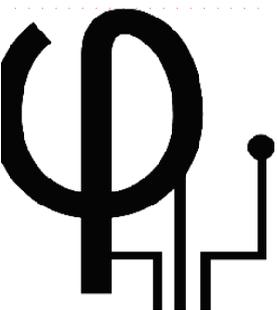


provar sua racionalidade nem a si nem aos outros, não podendo, com isso, conhecer-se como racional (BEISER, 2005, pp. 190-191).

No entanto, a leitura de que a teoria de Hegel teria refutado o problema do solipsismo filosófico não é uníssona na doutrina. Em sentido contrário, Robert Stern (2012) não concebe Hegel como tendo superado o solipsismo, entendendo a seção de Autoconsciência na *Fenomenologia do Espírito* como uma defesa do que ele chamou de socialidade da liberdade (*the sociality of freedom*) (STERN, 2012, p. 359), que não tem nada a ver com o problema epistemológico de outras mentes. Na visão de Stern, portanto, o velho problema do solipsismo continua na espera de novas tentativas de refutação.

Abrindo um caminho distinto de Hegel, embora fortemente influenciado por suas contribuições, a fenomenologia inaugurada pelo filósofo alemão Edmund Gustav Albrecht Husserl trouxe contribuições substantivas para a questão da intersubjetividade, intrinsecamente relacionada a uma tentativa de superação do desafio do solipsismo filosófico. Em seu livro, *A filosofia como ciência de rigor* ([1911] 1965), Husserl expressa sua vontade de combater um problema que teria sido originado pelo desenvolvimento das ciências do século XVI e XVII, referente à separação entre filosofia e técnica. O filósofo alemão chama a atenção para o fato de que a ciência perde completamente o lastro na experiência vivencial quando procura se afastar do conteúdo de nossas vivências para se aproximar das descobertas científicas, buscando encontrar uma verdade objetiva, independente do sujeito. Husserl, nesse sentido, chama a atenção para o fato de que os nossos conteúdos vivenciais são sempre verdadeiros, embora nem sempre corretos. Deve a ciência partir desses conteúdos vivenciados; pois, em não se fazendo isso, corremos o risco de perder a essência do fenômeno vivenciado pelo sujeito e transferir o norte para o conteúdo de uma perigosa certeza científica.

A solução que Husserl encontrou para esse problema foi atribuir centralidade em sua teoria à noção de intencionalidade, inicialmente cunhada pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano no livro *A psicologia de um ponto de vista empírico*. A consciência intencional de Husserl é relacional e, como condição necessária, interdependente do objeto, algo que se distancia da concepção monadológica e estática da tradição moderna, inserida em uma lógica dicotômica de homem-mundo. O sujeito possui uma consciência através da qual se relaciona com o mundo, mas essa consciência só existe se inserida no fenômeno, no ato de relacionar-se com um objeto. O desafio para ele consistiu em buscar a superação de uma dicotomia entre a realidade externa do mundo idealizado e a certeza do *cogito* interno e subjetivo. A proposta de Husserl buscou elaborar a união entre o sujeito e o objeto dentro da



consciência intencional, reconhecendo que a verdade só pode ser vivida enquanto um conteúdo vivencial em perspectiva de primeira-pessoa.

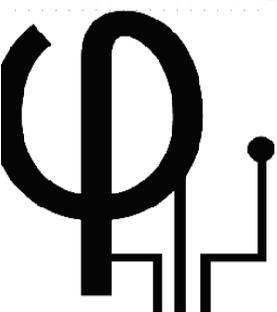
A principal crítica à fenomenologia de Husserl é que sua visão de realidade e do outro era composta por um elemento transcendental puro, não encarnado e fora do mundo. Embora a fenomenologia husserliana proponha uma consciência aberta ao mundo, capaz de conhecer outras consciências, Husserl teria continuado com os problemas do dualismo cartesiano e do solipsismo filosófico ao estabelecer que esse acesso ocorre mediante uma própria consciência individual, mantendo a prevalência do eu na possibilidade de conhecimento do mundo.

2 A FUNÇÃO REPRESENTATIVA DA LINGUAGEM NA FILOSOFIA DO PERÍODO CONTEMPORÂNEO

Observa-se diante do exposto, no decorrer de toda tradição filosófica, desde Platão e Aristóteles passando por Descartes, John Locke e David Hume, uma centralidade da função representativa da linguagem, associada à interioridade do sujeito – seja mente, espírito, alma ou ideias – como o médium entre mundo externo e o mundo interno. Essa concepção triangular e epistêmica que, segundo o filósofo Martin Heidegger, em *A doutrina de Platão sobre a verdade*, é herdeira da filosofia de Platão, teria conduzido os filósofos a fazerem as perguntas erradas sobre o papel da linguagem, esquecendo-se da grande questão sobre o ser (MAMAN, 2005, p. 356, GAMA e LIMA, 2020, p. 03). Para o filósofo, “falar é existir, sendo a atividade pelo qual o ser-*aí* (*Dasein*) se exprime” (HEIDEGGER, 1967, p. 161).

Na virada do período moderno para o período contemporâneo, observa-se que os problemas herdados da Filosofia moderna continuam servindo de combustível para a produção de teorias que buscam superar esses desafios. No final do século XIX e início do século XX, as noções de consciência, de humanismo e de individualismo do período moderno sofreram diversos ataques. Partiu-se do princípio de que, ao romper com a ideia de sujeito e subjetividade, estar-se-ia superando diversos problemas filosóficos, dentre os quais o velho problema do solipsismo (JODELET, 2009, p. 681).

A desconfiança gerada pela tradição filosófica anterior sobre a capacidade de chegarmos a uma compreensão de uma consciência transparente, tanto a ela mesma como para um terceiro, conduziu o pensamento de um modo geral a uma grande batalha contra o sujeito e sua subjetividade, algo que pode ser observado em diversos campos distintos simultaneamente como no Estruturalismo de Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-



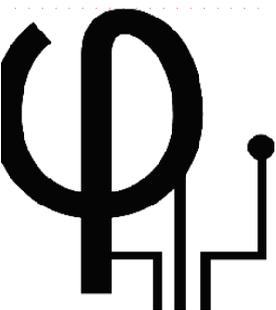
Strauss; na Semiótica de Charles Sanders Peirce e Charles Morris; na Linguística de Roman Jakobson e Noam Chomsky; na Antropologia Linguística de Bronislaw Malinowski, Benjamin Sapir e Benjamin Lee Whorf; na Hermenêutica iniciada por Friedrich Schleiermacher e seguida por Wilhelm Dilthey e Hans-Georg Gadamer; na Fenomenologia iniciada por Edmund Husserl e retomada por Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty; no Neokantismo de Ernst Cassirer; na Filosofia Analítica de Bertrand Russell, George Edward Moore e Ludwig Wittgenstein; no Positivismo Lógico ou no Círculo de Viena de Moritz Schlick, Otto Neurath e Rudolf Carnap, dentre outros.⁶

Deste modo, observa-se na filosofia da linguagem – objeto de nosso presente estudo – sobretudo no final do século XIX e início do século XX, o fenômeno chamado de virada linguística da filosofia (*linguistic turn*), responsável pelo rompimento com a clássica concepção aristotélica que vinculava a alma ao papel de intermediadora entre significante e significado⁷. A linguagem passa a ser vista como uma relação direta, sem intermediários, relegando a mente e a subjetividade ao segundo plano. Deste modo, a antiga função representativa da linguagem foi recepcionada no período contemporâneo com nuances distintas da clássica concepção da tradição anterior. Há, portanto, dois tipos de teorias da representação na história da filosofia da linguagem: (1) a teoria subjetiva da representação e (2) a teoria não-subjetiva da representação.

Segundo o enfoque inicial dado pelos filósofos analíticos da linguagem pertencentes à corrente do positivismo lógico, como Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus*, a linguagem é tida como uma estrutura abstrata que possibilita relações entre os signos, sendo a proposição sua unidade básica de significado. A teoria do significado da filosofia da linguagem – corrente desses pensadores – advogava pela busca do significado da linguagem através da decomposição de sua unidade originária em

⁶ Tratar detalhadamente de todas essas manifestações iria nos retirar do escopo central do presente trabalho, o qual se limita a abordar as repercussões que ocorreram dentro da filosofia em sua subárea da linguagem.

⁷ Para fins de uniformização dos termos, iremos adotar os termos utilizados pela linguística de Ferdinand de Saussure, que influenciou fortemente Lacan no desenvolvimento de sua teoria psicanalítica. Saussure entendia o signo linguístico como a unidade linguística “constituída da união de dois termos”: o significado e o significante. Enquanto o primeiro se refere ao conceito, ao ente abstrato do signo, o significante refere-se à imagem acústica ou ótica formada na mente do sujeito, sendo uma impressão psíquica e não a mera percepção de dado sensorial. A união de ambos, para ele, ocorre pelo vínculo de associação arbitrário, obtido através da convenção ou hábito coletivo (SAUSSURE, 2006, pp. 79-80). A linguagem para Saussure consiste em um fenômeno tanto social quanto individual, sendo a língua correspondente à parcela social e a fala à parte individual ou psicofísica. A fala, para ele, consiste na “soma do que as pessoas dizem” em manifestações individuais e momentâneas (SAUSSURE, 2006, p. 27), ao passo que a língua seria um sistema de signos ou o “produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. (SAUSSURE, 2006, p. 17).



elementos mais básicos, de modo a possibilitar a análise de suas contribuições à formação do seu significado (MARCONDES, 2010, p. 81).

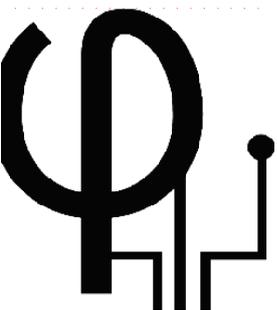
Arley Moreno (2001, p. 237) menciona que o *Tractatus* de Wittgenstein é marcado por uma concepção peculiar de sujeito transcendental que possui duas faces: uma interna e outra externa. A face interna do sujeito do *Tractatus* é a face que só conhece uma linguagem capaz de exprimir “a necessidade lógica e a contingência dos fatos do mundo” (MORENO, 2001, p. 238). É o sujeito lógico, formal, que se confunde com o próprio mundo que é expresso nessa linguagem. A face externa refere-se ao sujeito ético e axiológico, que não possui linguagem ou contato com as propriedades lógico-formais do sujeito lógico, suas dúvidas ou questões não correspondem ao mundo e, portanto, não são relevantes, devendo, assim, ser silenciadas. O sujeito axiológico é aquele que sobre nada pode falar, e, desse modo, deve calar-se (MORENO, 2001, p. 239). Moreno também menciona que o *Tractatus* é marcado por uma espécie de solipsismo lógico do sujeito transcendental muito distinta da tradição filosófica pretérita, pois:

[...] não se trata mais de um sujeito cuja impossibilidade de sair de si-próprio marca a posição solipsista que ocupa, mas de um sujeito sem limitações próprias nem uma linguagem própria – situações, em verdade, contingentes do sujeito empírico – e, contudo, inteiramente identificado ao limite da própria linguagem logicamente articulada, o que o torna, por consequência, idêntico ao mundo que pode ser expresso por essa mesma linguagem. (MORENO, 2001, p. 237)

Essa dicotomia do sujeito elaborada por Wittgenstein no *Tractatus* reflete a mentalidade dos filósofos da escola positivista lógica, a qual tanto influenciou com seus escritos de juventude. A ideia geral é de guerra ao sujeito e à subjetividade, tidas como heranças malignas de uma tradição iniciada em Descartes e que acompanhou o pensamento em todo o período moderno. O sujeito nesta visão é o culpado de seu próprio solipsismo, e a solução é condená-lo à pena de morte.

No entanto, a questão inicial sobre o charuto de Freud permanece em aberto: Poderia a linguagem definir com precisão o significado de charuto? O que estaria faltando nessa equação para que possa ser possível a compreensão dos múltiplos significados de um charuto?

3 A TEORIA COMUNICATIVA DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM: UM PASSO PARA ALÉM DO ISOLAMENTO DO SUJEITO

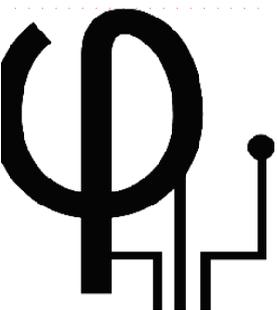


Vimos que a teoria do significado da filosofia da linguagem não respondeu satisfatoriamente aos problemas básicos da linguagem. A busca pelo significado da linguagem através da fração em elementos mais básicos não responde ao nosso questionamento inicial; afinal, quando um charuto deixa de ser um mero charuto?

Em resposta aos problemas do positivismo lógico, surge a corrente pragmática da linguagem com uma abordagem que abandona o atomismo lógico e prioriza a relação dos signos com seus usuários em um contexto determinado. Thomas Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions* (KUHN, [1962] 2018, p. 158) advoga pela necessidade da ciência em se orientar por direções pragmáticas enquanto uma ferramenta capaz de fazer previsões e não de descrever ou retratar o mundo natural. A análise da linguagem das teorias pragmáticas deve possuir apenas a pretensão de analisar “o funcionamento da linguagem e não de descrever a natureza ou a essência da linguagem” (MARCONDES, 2017, p. 99).

Com a segunda obra de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*, surge um novo ponto de inflexão na filosofia da linguagem de tradição analítica. Nela, Wittgenstein abandona a teoria pictórica do significado, de seu primeiro trabalho, atribuindo à linguagem a centralidade de sua função comunicativa, entendida como um jogo que se dá na prática, em um determinado contexto (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29). Há, portanto, uma maior valorização da relação e interação do falante e do ouvinte, um passo inicial que retira o sujeito do conhecimento do isolamento e o coloca em contato com um outro sujeito, dentro de uma relação comunicacional. Nessa nova obra de Wittgenstein, a linguagem, antes entendida como tendo uma estrutura básica, uma forma lógica, desaparece, dissolve-se, fragmenta-se, dando lugar aos jogos de linguagem, múltiplos, multifacetados e irredutíveis uns aos outros (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29, 35).

O enfoque da linguagem de Wittgenstein parte da análise pragmática dos jogos de linguagem, com objetivo de se afastar dos problemas causados pela subjetividade na tradição do pensamento filosófico. Nesse sentido, o filósofo vienense chega a mencionar que nenhum pressuposto interno à linguagem poderia ter qualquer papel significativo nos jogos de linguagem, e faz isso utilizando a metáfora da caixa: “A coisa na caixa não pertence, de nenhum modo, ao jogo de linguagem nem mesmo como um algo: pois a caixa poderia também estar vazia” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 107). Para ele, o mundo, enquanto objeto de nosso conhecimento, só existe por meio do uso da linguagem, não podendo o sujeito isolado servir como o “ponto arquimediano da filosofia” (*Archimedean point of philosophy*) (GEBAUER, 2017, p. 20).



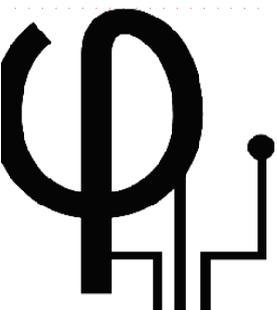
A concepção de linguagem privada de Wittgenstein também apresenta argumentos contrários à noção de interioridade do período moderno, segundo a qual “as palavras dessa linguagem devem referir-se àquilo que apenas o falante pode saber; às suas sensações imediatas, privadas. Um outro, pois, não pode compreender esta linguagem” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 98). Assim, aquilo de que se fala, a princípio, só é acessível ao sujeito falante e a mais ninguém.

Seguindo a ideia iniciada em Locke e Hume, de que nada garante que duas pessoas possam atribuir a um mesmo signo duas vivências privadas completamente distintas (embora suficientemente semelhantes a ponto de ser possível o estabelecimento de uma comunicação), Wittgenstein diz, nessa obra, que as palavras não podem possuir como referentes diretos as sensações que elas representam na linguagem, justamente por essa impossibilidade de se compartilhar a certeza e a exatidão daquilo que é vivenciado por cada um. Essa é a base de seu argumento contra a linguagem privada, pois se nada pode nos garantir que uma palavra corresponde à mesma coisa para duas pessoas, mas ainda assim são capazes de estabelecerem uma comunicação, não são os signos que conferem seu significado, mas algo que se dá de modo dinâmico na relação entre duas pessoas, que ele chamou de jogos de linguagem. Referente a isso, diz Wittgenstein: “Todos os jogos-de-linguagem estão baseados em ‘palavras e objeto’ que são sempre de novo reconhecidos. Aprendemos com a mesma inexorabilidade que isto é uma cadeira quanto que $2 \times 2 = 4$ ” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 132).

Ainda segundo a teoria de Wittgenstein, seguir as regras de uso nos diferentes jogos de linguagem é uma práxis (WITTGENSTEIN, 1996, p. 29), “E acreditar seguir a regra não é seguir a regra. E daí não podemos seguir a regra ‘privadamente’; porque senão acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra” (WITTGENSTEIN, 1996, p. 93).

Observa-se que a abordagem de Wittgenstein é inovadora ao considerar a linguagem enquanto algo que se dá na prática dentro de uma relação entre as pessoas, inserindo na concepção de linguagem a ideia de que não há uma linguagem de um homem só, em outras palavras, que não é possível existir uma linguagem privada. Para ele, a linguagem pressupõe necessariamente a presença de um outro para que ela ocorra, pois somente dentro de uma relação entre ao menos duas pessoas é que ocorre o jogo de linguagem.

Embora a abordagem de Wittgenstein das *Investigações filosóficas* tenha representado para a filosofia de tradição analítica uma mudança de paradigma que desloca a linguagem de uma função meramente representativa para uma função comunicativa, somente com a concepção do inconsciente originada na filosofia alemã e desenvolvida pela psicanálise é que a função ontológica da linguagem foi reconhecida.



Assim, observa-se que a teoria de Wittgenstein ainda não responde a todas as perguntas da filosofia da linguagem. Resta em aberto o problema de como delimitar com precisão as fronteiras do ato de fala total. Como é possível que aquilo que não se encontra explicitamente formulado ou que não é diretamente proferido seja constituído da força dos atos de fala realizados? Como pode nossa análise dos atos de fala dar conta desses elementos implícitos que reconhecemos não apenas como presentes, mas também como determinantes da ação realizada, de seus efeitos e de suas consequências?

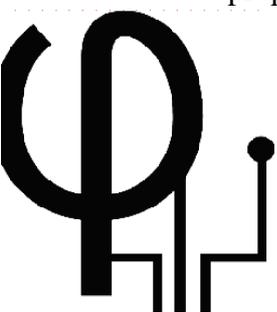
4 A FUNÇÃO EXISTENCIAL DA LINGUAGEM

Um grande passo rumo à solução do problema do solipsismo foi o resgate da noção de intersubjetividade, inicialmente introduzido no pensamento ocidental pela filosofia, sobretudo de raízes alemãs, com sua posterior aplicação pela psicanálise no começo do século XX. O problema do solipsismo começa a ser superado quando os estudos filosóficos e psicanalíticos voltam a sua atenção para a centralidade dos encontros para a compreensão de uma construção subjetiva (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 75).

Não coincidentemente, um dos principais nomes da corrente filosófica chamada de existencialismo também foi um dos primeiros a chamar a atenção para uma dimensão existencial da linguagem, até então não concebida pela filosofia. A função existencial refere-se a uma terceira abordagem da linguagem ainda inserida no contexto histórico, motivado pela desconstrução do sujeito, à subjetividade e a tudo que remete aos desafios solipsistas do período moderno. Essa concepção possui como expoente principal a teoria elaborada pelo filósofo alemão Martin Heidegger sobre a linguagem, sobretudo exposta em sua obra *Ser e o Tempo* ([1927] 2009).

Conforme já mencionado, Heidegger sustenta em *A doutrina de Platão sobre a verdade* (MAMAN, 2005, p. 356) que o filósofo grego iniciou uma tradição nova na filosofia ao introduzir uma mudança no conceito de “verdade”, algo que teria feito com que os filósofos se esquecessem da grande questão sobre o ser (GAMA & LIMA, 2020, p. 3). Essa tradição nova, iniciada por Platão, refere-se a uma mudança de perspectiva, onde a ontologia, antes propriamente posicionada por Parmênides, cedeu espaço a uma filosofia epistemológica, responsável pelo esquecimento do ser (MAMAN, 2005, p. 356).

Segundo a leitura de Heidegger, a Alegoria da Caverna, de Platão, descreve uma série de movimentos referentes ao percurso do prisioneiro que se liberta e se transforma



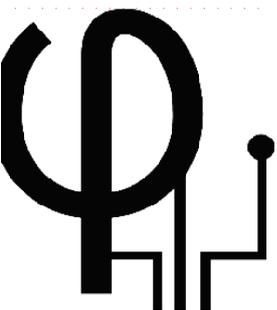
em um sábio. O sol da alegoria seria a ideia suprema, sendo vista como “o bem”. Nesse sentido, Heidegger diz: “Na ‘parábola’ [...] o sol é a representação daquilo que torna visível todas as ideias. É a ‘imagem’ para uma ideia de todas as ideias. De acordo com Platão, isso é chamado de *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, que é traduzido ‘literalmente’ e ainda assim enganosamente com ‘a ideia de bem’” (HEIDEGGER, 1976, p. 215).

Em cada uma dessas etapas que o prisioneiro passa, cada mudança requer uma adaptação, uma adequação dos olhos a uma nova realidade. É um processo de transformação do indivíduo, de ajuste do olhar que se relaciona com uma mudança no conceito de verdade na filosofia que, segundo Heidegger, gerou o esquecimento daquilo que deveria ser o mais importante – o ser. A verdade, que antes era um desvelamento (*ἀλήθεια*) passou com Platão a ser adaptação do olhar para a realidade (HEIDEGGER, 1976, p. 224).

Esse ajuste do olhar ou adaptação tornou-se um intermediário entre o sujeito do conhecimento e o ser, como um véu que cobre o sujeito e o impede de ver o ser em sua plenitude. Entretanto, esse véu não deveria existir, pois, segundo Heidegger, a existência desse intermediário entre o ser e o sujeito, mesmo que seja representado pelo processo de adaptação, teria mudado a concepção de verdade de tal modo a não permitir mais que se veja aquilo que de fato se apresenta para nós, possível de ser experimentado e vivido. O ser, para Heidegger, é a realidade mais alta a ser atingida, e para se chegar ao ser não é necessário qualquer intermediário.

Ergue-se, assim, uma primazia da ideia em relação à verdade, pois para Platão *ἀλήθεια* não seria um desvelamento, mas uma adequação que se opera através do intelecto, enquanto para Heidegger torna-se um comportamento humano frente ao ente de desvelamento. Ao interpretar o ser como a ideia, o pensar a respeito do ser do ente se transforma em metafísica (MAMAN, 2020, p. 357).

Em *Ser e o Tempo (Sein und Zeit)*, Heidegger diferenciou a comunicação em seu aspecto ôntico da comunicação tida como fenômeno ontológico, sendo a primeira um mero ato de comunicação, de falar com o outro (*Mitteilung*), enquanto a segunda equivale ao sentido compreendido no fenômeno de ser-com-os-outros (*Mitsein*) (GELVEN, 1989, p. 98). A concepção da linguagem pela perspectiva meramente comunicativa, que a considera como um jogo de interações entre indivíduos na prática, não pressupõe um estar-no-mundo-com-os-outros. O falar, nesse sentido, é algo que vem antes da linguagem e que manifesta esse ser em comum com os outros. (GELVEN, 1989, p. 88). Já a linguagem e a comunicação são expressões do falar, sendo a primeira uma extensão do falar e a segunda dotada de um



sentido acumulado pela experiência de ser-com-os-outros-no-mundo. O sentido de algo é a coisa mesma, não estando na palavra e sim no ser-aí (*Dasein*) (GELVEN, 1989, p. 98).

De acordo com Heidegger (1967, p. 161), a linguagem, definida como “o pronunciamento do falar” não pode ser vista como se fosse algo externo ao sujeito, pois é “o ser que está na linguagem, que habita um mundo já ocupado pela linguagem” (DE CASTRO, 2014, p. 86). Em outras palavras, esse sujeito deve ceder espaço para um sujeito relacional, um inter-sujeito, um ser-com-os-outros-no-mundo (cf. DETTONI et al, 2016, p. 103). Para o filósofo, o falar é a atividade pela qual o ser-aí (*Dasein*) se exprime, sendo o ponto de articulação entre a compreensão do ser-no-mundo (*Verstehen*) com sua facticidade (*Befindlichkeit*), sendo co-originário com este último. Em outras palavras, “o falar não surge independentemente de um sentimento de estar-no-mundo e de um processo de compreensão: é simultâneo a eles.” (DE CASTRO, 2014, p. 88; HEIDEGGER, 1967, p. 161).

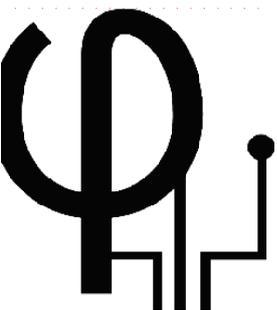
Observa-se que o ser para Heidegger não é equivalente ao sujeito típico do período moderno, dotado da interioridade e da certeza epistêmica do cogito. Ser e existir, para Heidegger é um ser-com-os-outros-no-mundo.⁸ A consciência para ele é sempre a consciência de alguma coisa, não sendo possível ser em condição de isolamento (MARTINS *apud* DETTONI *et al*, 2016, p. 107).

O ser é tido como uma entidade necessariamente intersubjetiva, ainda refletindo o contexto do começo do século XX e as buscas por uma filosofia que superasse os desafios do solipsismo pela via de combate à interioridade. Heidegger não vai considerar o pensamento como intermediário entre o mundo e o sujeito, pois essa tripartição reflete um equívoco herdado pela teoria do conhecimento iniciada em Platão. Heidegger vai tratar do ser como um fenômeno direto e não como uma experiência cognitiva mediada pela interioridade.

Percebe-se que Heidegger se distancia da teoria do significado por não aceitar que as palavras possam comportar em si seu significado, tampouco está de acordo com uma teoria comunicativa que percebe a linguagem como um jogo de linguagem ou um transporte de vivências, opiniões e desejos. Heidegger chama a atenção para o aspecto existencial da linguagem onde habita o ser.

Contudo, não obstante o próprio Heidegger ter utilizado o termo ontológico em sua teoria da linguagem conforme expomos acima, entendemos ser mais prudente considerar sua visão como uma leitura existencial da linguagem, sobretudo em comparação com os

⁸ Nesse sentido, Heidegger diz “[...] Die Rede ist existenzial Sprache, weil das Seiende, dessen Erschlossenheit sie bedeutungsmaßig artikuliert, die Seins-art des geworfenen, auf die 'Welt' angewiesenen In-der-Welt-seins hat.” (HEIDEGGER, 1967, p. 161).



desenvolvimentos posteriores que passam a conceber a linguagem com uma nova função, denominada aqui de ontológica, conforme veremos a seguir.

5 A FUNÇÃO ONTOLÓGICA DA LINGUAGEM E AS CONTRIBUIÇÕES DA PSICANÁLISE DE FREUD E LACAN

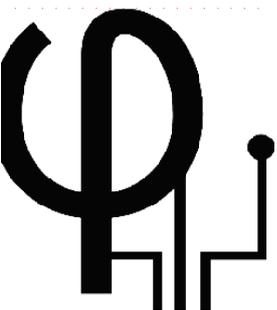
5.1 O retorno do sujeito na Filosofia

Observa-se que, tanto na perspectiva filosófica existencialista quanto na perspectiva psicanalítica, a linguagem vai muito além da comunicação pura e simples entre os indivíduos e da mera troca de mensagens e significados, em plena consciência e atenção, pelo qual tanto a abordagem existencial como a ontológica sublimam a função comunicativa da linguagem. A função existencial compartilha com a função ontológica a visão de que a linguagem não se resume a tão somente expressar pensamentos, comunicar ideias ou sentimentos, indo além disso e reconhecendo seu caráter transformativo e fenomenológico. No entanto, ambas se separam no que tange à ausência ou à presença da subjetividade: a função existencial se distancia da ontológica por esta primeira estar inserida em um contexto de desconstrução da subjetividade, ao passo que a segunda está inserida nos movimentos filosóficos que buscam fazer um resgate dessa subjetividade.

Nas últimas décadas, observa-se uma mudança de paradigma com relação ao sujeito e com isso o reconhecimento de uma nova função da linguagem. A subjetividade, o inconsciente, a individualidade que foram objetos de ataques na virada do período moderno ao contemporâneo, agora voltam a ser resgatados e inseridos nos debates filosóficos.

Denise Jodelet (2009, p. 693) menciona com precisão que “reconhecer a existência de um sujeito não implica supor nele um estado de solipsismo” e é essa a lição central que permeia os escritos a partir da segunda metade do século XX. Afinal, a guerra ao sujeito em nada ajudou na resolução dos problemas principais herdados da filosofia moderna e recepcionados no período contemporâneo: não respondeu ao *hard problem* da consciência de David Chalmers (1995, p. 200) ao problema do *explanatory gap* de Levine (1983, p. 354), não refuta a hipótese cética sobre a existência de cérebros em cubas (*brain in a vat*) de Putman (1981, p. 21), tampouco resolve o velho problema do solipsismo.

As questões envolvendo a temática da intersubjetividade que se iniciaram com a tradição filosófica alemã, sobretudo com as contribuições do papel do Outro em Hegel,



da intencionalidade em Husserl, assim como os estudos do inconsciente de Schelling influenciaram os escritos psicanalíticos do século XX, passando com isso de uma concepção exclusivamente teórica para a prática clínica exercida pelos psicólogos no tratamento de seus pacientes, representando deste modo uma virada pragmática e empírica das concepções sobre a natureza humana que vinham circulando os meios acadêmicos desse período. A filosofia, portanto, saiu de um campo teórico abstrato e passou a ser uma forma de vida, uma linguagem, uma práxis. A proposta de superação do solipsismo filosófico proporcionada pela psicanálise se traduz não apenas na construção de uma teoria capaz de resolver os problemas em abstrato como também em uma proposta de aplicação das questões filosóficas ao caso concreto, na prática clínica com cada indivíduo.

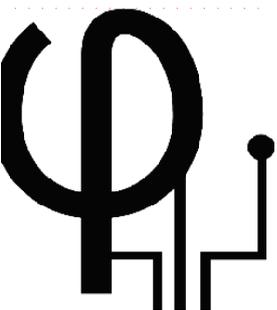
5.2 As contribuições da psicanálise de Freud e Lacan para a função ontológica da linguagem

Sigmund Freud foi um médico neurologista e psiquiatra considerado o pai da psicanálise pelo seu grande mérito em ter chamado a atenção da comunidade científica para os riscos de uma lacuna existente na medicina referente ao inconsciente, este outro senhor que coabita a morada de nossas mentes.

Uma importante passagem que ilustra com precisão a importância atribuída por Freud ao inconsciente no começo do século XX se encontra nas *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Einführung in die Psychoanalyse)* ([1916-1917] 1980, p. 336). Será nessa ocasião que o inconsciente será entendido como a terceira ferida narcísica do ser humano.

Nessa alegoria das três feridas narcísicas, a primeira correspondente à revolução Copernicana, responsável por retirar a Terra do centro do universo. A segunda refere-se à teoria evolucionista de Charles Darwin, que chamou a atenção para o fato de que os humanos faziam parte de uma espécie originária dos primatas. A terceira e última ferida narcísica discutida por Freud refere-se ao papel do inconsciente enquanto definidor da natureza da mente e do psiquismo, o que fez o homem perder o status de ser racional dono de si nos termos da tradição filosófica dominante até aquele momento. Nas palavras do próprio Freud:

Mas a megalomania humana terá sofrido seu terceiro golpe, o mais violento, a partir da pesquisa psicológica da época atual, que procura provar ao ego que ele não é senhor nem mesmo em sua própria casa, devendo, porém, contentar-se com escassas informações acerca do que acontece inconscientemente em sua mente. (FREUD, 1980, p. 336)



Segundo a teoria de Freud, em seus escritos iniciais, a consciência era dividida em três níveis: o consciente, que se refere à capacidade de perceber sentimentos, pensamentos, lembranças e fantasias de experiências passadas e presentes; o pré-consciente, que se relaciona com os conteúdos que podem facilmente chegar à consciência; e o inconsciente, que consiste na porção da mente cujos conteúdos não são disponíveis à consciência do indivíduo.

A ideia central da teoria psicanalítica de Freud estava baseada em uma concepção de inconsciente enquanto porção da mente capaz de motivar o comportamento humano, dotada de lembranças traumáticas reprimidas e de impulsos geradores de ansiedade por serem inaceitáveis para o indivíduo.

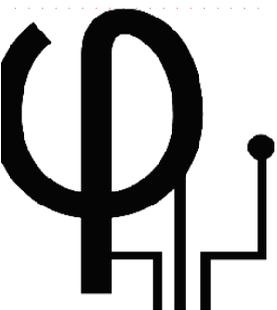
Segundo Freud, desde os primeiros anos de vida, as crianças lidam com conflitos entre os impulsos biológicos inatos e as exigências da sociedade, um período no qual a personalidade encontra-se ainda em formação. As origens das perturbações mentais humanas se encontram, em grande medida, em experiências vividas durante os primeiros anos da infância, experiências que serão eventualmente lembradas e por vezes reprimidas ao longo da idade adulta.

Na visão psicanalítica, o inconsciente só pode ser reconhecido a partir de seus efeitos, que poderão se manifestar e se expressar de diferentes modos, inclusive na forma de sintomas psicopatológicos. Em certo sentido, essa visão coloca o eu consciente como um adversário de seu inconsciente, sempre lutando para manter o inconsciente oculto.

Há uma incipiente teoria da linguagem na psicanálise de Freud, que será melhor desenvolvida posteriormente com as contribuições de Lacan. Segundo Leila Longo (2006, p. 18), a teoria da linguagem de Freud, inicialmente encontrada em sua monografia de 1891 *Sobre a Afasia (Zur Auffassung der Aphasien)*, considera que: “[U]ma palavra corresponde a um processo associado no qual se reúnem elementos de origem visual, acústica e cenestésica [...] adquir[indo] seu significado [ao ligar-se] à representação do objeto” (LONGO, 2006, p. 18). Freud, segundo Longo, considera a representação do objeto na linguagem como sendo “um complexo de associações formado por grande variedade de representações visuais, acústicas, táteis, cenestésicas e outras” (LONGO, 2006, p. 18).

Nesse sentido, a psicanálise surge com a missão de proporcionar o desrecalcamento através da fala, colocando em exercício todos os mecanismos inerentes ao funcionamento da linguagem (LONGO, 2006, p. 20). Em outras palavras, a linguagem passa a ser vista como uma instância de cura.

A psicanálise freudiana é considerada um dos primeiros movimentos de instauração de uma nova ciência do inconsciente. Por este motivo, a preocupação em fincar as bases desse novo campo fez com que Freud atribuísse primazia ao rigor formal



e ao método, ressaltando os aspectos objetivos e mensuráveis de seu corpo teórico, o que o aproximou da escola positivista de sua época (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 74).

Desse modo, mesmo com o destaque atribuído ao papel do inconsciente pela psicanálise freudiana, que relativiza a centralidade consciente do sujeito e sua racionalidade, suas raízes ainda expressam fortes valores positivistas e modernos, e, portanto, refletem ainda o velho problema ainda não superado do solipsismo (MATOS & LAMPREIA, 2018, p. 74).

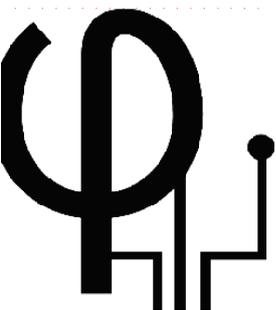
O psiquiatra francês Jacques Marie Émile Lacan, nesse tocante, representa um grande ponto de inflexão, revisitando os estudos de Freud do inconsciente com uma releitura fortemente influenciada pelas lições de Kojève sobre Hegel (TORRES, 2004, p. 309), com posteriores contribuições de seus estudos da linguística estruturalista de Saussure e Lévi-Strauss. Lacan apresentou um novo olhar para a psicanálise, mais formalizado e mais estruturado, sobretudo com a introdução do conceito de linguagem neste campo. O psiquiatra francês, mesmo recém-formado, já se aventurava a desvendar as ambiguidades do sujeito dentro de um quadro de psicose paranoica, buscando entender o “sujeito falante, não o sujeito fictício da presença de si caro aos filósofos da consciência, mas o sujeito ativo da reivindicação, aquele que diz Je, Moi⁹” (OGILVIE apud TORRES, 2004, p. 309).

Segundo Lacan, o sujeito é intrinsecamente dependente da linguagem, sendo esta concebida como uma criação humana, uma ficção (LONGO, 2006, p. 40). Não é o sujeito quem testemunha a linguagem, mas esta quem testemunha a identidade do sujeito. Há, nesse sentido, uma “dependência do sujeito ante a ordem significante” (GOMES, 2009, p. 01).

Lacan concebeu o inconsciente com nuances um tanto distintas em relação à psicanálise de Freud. Segundo Lacan, o inconsciente não inclui apenas aquilo que está fora da consciência – o não-consciente – mas também abarca os materiais reprimidos, coisas que antes já foram conhecidas, mas que posteriormente não puderam ser lembradas (LACAN, [1966] 1998, p. 335). De acordo com Lacan, Freud não teria concebido a relação do eu com o inconsciente na linguagem por carecer da ferramenta oferecida pelas obras de Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson (LACAN, [1978] 1995, p. 57)¹⁰.

⁹ Nesse ínterim, é importante ressaltar que dentro do discurso, segundo a teoria da linguagem de Lacan, são encontrados dois sujeitos distintos: o sujeito do enunciado e o da enunciação (CAETANO, 2002, p. 242), sendo o primeiro o sujeito consciente, aquele que “aparece” no discurso, ao passo que o segundo, o sujeito inconsciente, permanece oculto, implícito, aberto a equívocos. Os *shifters*, termo que Lacan pega emprestado da linguística, representam os elementos linguísticos que indicam a posição do sujeito tomando por referencial a própria mensagem (LACAN, 1998, p. 541).

¹⁰ Embora a linguística estrutural, a fonologia estrutural e a antropologia estrutural estejam nas bases da teoria da linguagem em Lacan, um desenvolvimento mais detalhado dessas teorias iria fugir ao escopo deste presente trabalho pela sua complexidade e extensão demandada no seu tratamento.



Os três registros que formam alguns dos conceitos básicos da teoria lacaniana foram introduzidos na conferência intitulada *O simbólico, o imaginário, o real*, em 1953, na Sociedade Francesa de Psicanálise. O primeiro desses registros se refere ao real, que consiste naquilo que é encoberto pelas aparências fenomenais acessíveis às experiências diretas da consciência em primeira pessoa. Refere-se ao que não é nem do imaginário e nem do simbólico, sendo intrinsecamente indescritível, existente tanto no pensamento consciente como no inconsciente, sendo inacessível à psicanálise.

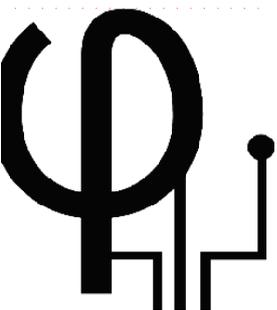
O segundo tipo, o simbólico, se refere aos registros feitos no campo da linguagem e pela função da fala, inseridos em um sistema de trocas e regido por leis que influenciam as escolhas dos indivíduos (HENDRIX, 2019, p. 1). São as ordens humanas pré-existentes que o sujeito já encontra ao nascer, referente às instituições, os costumes, as leis, normas, práticas, rituais, tradições, ou aquilo que Hegel chamou de espírito objetivo. Uma das condições da subjetividade singular é a ordem simbólica coletiva também chamada de “o grande Outro”.

E, por último, o registro do imaginário refere-se ao que é projetado, identificado e idealizado. São as ilusões necessárias (nos termos kantianos) ou abstrações reais (na linguagem marxista) (JOHNSTON, 2018). O imaginário confunde os registros do real com o simbólico, sendo os objetos da imaginação muitas vezes vivenciados como a realidade em si.

Cabe ressaltar neste ponto as diferenças entre o “pequeno outro” e o “grande Outro” nos escritos de Lacan: Enquanto o primeiro se refere ao “semelhante, igual e rival, oriundo do Estádio do Espelho, portanto, do registro imaginário; o ‘grande Outro’, cujo discurso é o inconsciente, sendo os sintomas, os lapsos, os chistes, os sonhos, correspondendo também ao tecido da linguagem, como registro simbólico” (RAVASIO, 2016, p. 155). Nesse sentido, o grande Outro corresponde à rede de identificações definidoras do sujeito dentro das relações interpessoais que constituem o inconsciente, ou, em outras palavras, as culturas, as crenças, as linguagens etc.

O acesso ao real é sempre mediado pela linguagem, inserida em uma relação a dois, somada a um terceiro, que é a convenção significante. A fundação do sujeito depende do significante originado do campo do Outro. O inconsciente não está nem dentro nem fora de nada, sendo pura alteridade, razão pela qual nunca podemos conhecê-lo em sua inteireza (LONGO, 2006, p. 55).

A relação entre o simbólico e o imaginário tanto no consciente quanto no inconsciente ocupam o papel de destaque em toda a sua teoria. O inconsciente, para Lacan, se estrutura como uma linguagem (LACAN, [1981] 1988, p. 135, 1998, p. 260) na medida em que pertence ao domínio do simbólico. A ordem imaginária significa o real com o auxílio do



simbólico. Sem o simbólico, o humano estaria à deriva em um universo psicótico, onde “[...] tudo que é vivido são os efeitos de um imaginário solto [...] sem uma intermediação simbólica que estabeleça laço social” (CAETANO, 2002, p. 242).

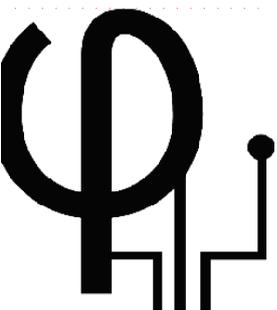
Para Lacan, durante a primeira fase da vida de um humano, os objetos da experiência sensorial são apenas singulares e não possuem relação com outros objetos, não sendo dotados de alteridade ou diferenciação. Pelo mesmo motivo, as imagens formadas no imaginário, experimentadas pela criança nessa fase, são tidas como percepção pura não conceituada, não organizada em hierarquias, pois em ambos os casos tais processos dependem da formação do simbólico na etapa seguinte.

Um momento crucial no desenvolvimento do indivíduo ocorre aos 18 meses, quando a criança desenvolve sua autoconsciência, distinguindo-se do seu entorno no chamado estágio do espelho (LACAN, 1998, p. 182). A partir desse momento, a percepção da criança leva aquilo que está presente no espelho para sua mente, formando uma imagem de si no imaginário e projetando seu eu naquilo que é percebido. Essa percepção de si mesmo, dotada de autocerzeza, passa a ter um correspondente na linguagem (no signo formado no imaginário), possibilitando assim o resgate dessa imagem de si através do consciente.

O eu se projeta no “pequeno outro” buscando um reforço de si mesmo. A imagem de si formada pelo espelho no imaginário deve ser reconciliada com a imagem de si formada em relação à linguagem e às outras pessoas. No entanto, essa tarefa é impossível, pois o eu não tem como saber o que é o outro, dado este também ser constituído pelo simbólico (LACAN, 1998, p. 269).

Os relacionamentos, para Lacan, são reforços mútuos de eus distintos, reforços da representação do sujeito de si mesmo na linguagem, representações falsas e enganosas em relação à constituição plena dos indivíduos. Nessa perspectiva, as relações entre os indivíduos baseiam-se na dissimulação, no encobrimento, no engano, e os indivíduos são separados uns dos outros pelo grande muro da linguagem. A parede da linguagem torna-se uma barreira para a autoidentificação do sujeito. Assim, dois indivíduos não podem se conhecer de modo distinto os modos pelos quais eles se constituem no Outro.

O sujeito enquanto um universo de infinitas possibilidades (não-ser) se limita a um significante – o seu eu – para que possa ser inserido na linguagem, e, portanto, possa ser reconhecido pelo outro. No entanto, este sujeito é excluído da cadeia quando é representado nela pelo significante dentro da linguagem. Trata-se da autoalienação da razão no processo de formação do eu, sendo a origem da cisão entre a parte consciente e a parte inconsciente. Ao fazer isso, ele também se insere na sociedade, no sistema compartilhado de leis,



crenças, costumes, ou seja, no Outro (LACAN, 1998, p. 273). A realidade do sujeito, portanto, não estaria no eu, mas no inconsciente, e seria “no inconsciente, excluído do sistema do eu, [que] o sujeito fala” (LACAN, 1992, p. 80).

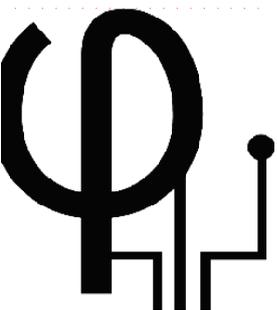
O sujeito não pode ser adequadamente representado por significantes na linguagem; o não-ser não pode ser adequadamente representado pelo ser. É apenas na lacuna entre os significantes que o sujeito se revela (LACAN, 1998, p. 27). Assim, à medida que o sujeito é inserido na linguagem, ele se insere no Outro, o que aliena ainda mais o sujeito de si mesmo (LACAN, 1979, p. 77). Essa dialética dá origem ao inconsciente estruturado pela linguagem e definido por Lacan como o discurso do Outro (LACAN, 1998, p. 260, 273, 432).

Nesse tocante, Lacan se apresenta fortemente influenciado pela teoria de Hegel exposta na fenomenologia do espírito. A ideia de uma consciência que se forma com a apreensão de seu não-eu e pela sua transformação reflete que não existe sujeito fora dessa relação. Nesse sentido, “o ser humano é um ser social na medida em que não é outra coisa” (TORRES, 2004, p. 316). É nessa relação de caráter negativo no que diz respeito ao outro como o não-ser, presente já na teoria hegeliana, que Lacan vai fincar suas bases teóricas sobre os outros. Observa-se que, de acordo com a psicanálise lacaniana, não há sujeito sem o outro ou sem o Outro, tendo em vista suas interdependências necessárias e recíprocas (LACAN, 1998, p. 14). Seu axioma máximo de que o “inconsciente é estruturado pela linguagem” reflete a concepção de uma linguagem em Lacan que não se limita a meramente representar significados. O significante, segundo Lacan, atua sobre o significado podendo inclusive criar outros. Há uma dimensão nova que se abre para a linguagem, que passa a ser dotada de uma ação transformadora com a teoria de Lacan.

5.3 A quarta função da linguagem: a função ontológica

O campo da Filosofia da mente é muito rico em exemplos das influências históricas da psicanálise para a filosofia analítica contemporânea, a ponto de o filósofo John Searle – que iniciou sua carreira como filósofo da linguagem – mencionar na introdução de *The rediscovery of the mind* (1992, p. xi) a dependência desse ramo em relação à filosofia da mente:

A meu ver, a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente; portanto, nenhuma teoria da linguagem está completa sem uma explicação das relações entre mente e linguagem e de como o significado – a intencionalidade derivada de elementos linguísticos – é baseado em uma intencionalidade intrínseca de mente/cérebro mais biologicamente básica. (SEARLE, 1992, p. xi)



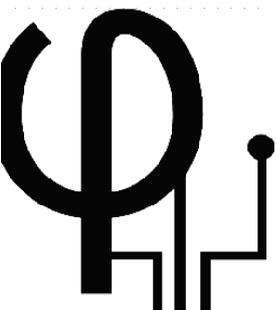
Ainda dentro da filosofia contemporânea, hoje se questiona como a subjetividade e a individualidade se relacionam dentro da temática da intencionalidade coletiva. Questões como: a quem são atribuídas as intenções, crenças, emoções e ações em uma ação coletiva? A identidade-nós (*we-identity*) pressuporia uma pluralidade de eus preexistentes ou a subjetividade individual ou seria algo que necessariamente requer uma base comum? Nesse contexto, o filósofo dinamarquês Dan Zahavi (2015) sustenta que a individualidade pode ser tanto inata como transformada por meio da interação social. Para ele, as duas respostas não são excludentes, existindo uma identidade socialmente construída, um *self* normativamente orientado pela dimensão social e pela linguagem e ao mesmo tempo um *self* mínimo, dotado de conteúdo inato e culturalmente invariável. Zahavi rejeita a proposta de um caminho que não aborde as noções de individualidade e intersubjetividade, embora reconheça os riscos do solipsismo de uma abordagem exclusivamente pautada nessa dimensão individual e mínima.

Na Filosofia de tradição continental, a teoria da interpelação de Louis Althusser consiste em um grande exemplo dessa nova dimensão da linguagem, referente à sua função ontológica possibilitada pelas contribuições da psicanálise. Em estudos com enfoque nas influências da linguagem na identidade do sujeito, Louis Althusser defende em um artigo publicado em 1970, intitulado *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, que a formação dessa identidade se dá através de um fenômeno chamado interpelação (*interpellation*), termo que ele resgata de Lacan (*cf.* LACAN, 1998, p. 88), tido como uma espécie de saudação, cujo poder é capaz “de configurar a identidade de alguém de modo particular e fazer com que alguém aceite essa configuração concreta como o que este alguém é” (ALTHUSSER, [1970] 2011, p. 297).

Nesse sentido, Althusser cita como exemplo um ato de saudação de um policial na rua que diz: “Ei, você aí!”, e cujo destinatário concordaria em se tornar sujeito dessa interpelação pela mera disposição corporal e direcionamento da atenção para o emissor. Ao atender a esse chamado, o destinatário “assume uma identidade que é projetada sobre ele” (ALTHUSSER, 2011, pp. 297-298). Desse modo, aquele que interpela se torna o agente que estabelece os termos da interação, subordinando o interpelado.

Althusser também ressalta o caráter velado desse processo de subjugação através da interpelação, posto que este implica uma imposição ideológica de caráter obscurecido, escondido. Trata-se, portanto, de uma forma de dominação ideológica que opera em um nível inconsciente ou quase consciente do sujeito, atuando sobre ele de forma que ele nem sequer saiba ser vítima de uma violência (ALTHUSSER, 2011, p. 297).

Pierre Bourdieu ([1982] 1991) amplia a noção de interpelação de Althusser para outras formas de comunicação, como “as formas subliminares e não linguísticas de se



dirigir a alguém” (BOURDIEU, 1991, p. 55). Bourdieu destaca que a imposição social da identidade se realiza através de insinuações, por meio de mensagens veladas que nem sequer são registradas conscientemente pelo receptor (1991, p. 55).

Enquanto Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*, enfatiza o lado cooperativo dos jogos de linguagem, Althusser e Bourdieu vão além e ressaltam o aspecto obscuro e inconsciente da linguagem, abordando como esses jogos podem ter aparência de cooperação, mas ser na verdade jogos de poder e submissão, dotados de uma eficácia ontológica, isto é, capazes de definir identidades, comportamentos e subjetividades.

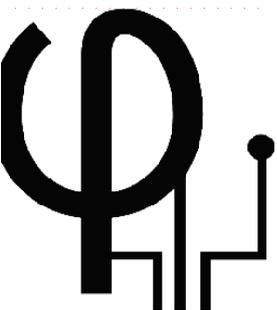
Para Bourdieu, esse processo de imposição cultural de uma identidade se opera de formas tácitas que expressam um poder simbólico através do poder de sugestão de atos de fala implícitos, tais como nas “formas de olhar, de se portar, não falar, ou até mesmo falar (‘olhares desaprovadores’, ‘tons’, ou ‘ares de censura’, etc.)” (BOURDIEU, 2001, p. 79).

Dentro dessas formas comunicativas implícitas e veladas se opera um processo de imposição de categorias de identidade transmitidas no tempo através de gerações. O papel que se espera de um indivíduo acaba se tornando uma imposição que não é concebida de modo forçado, mas de forma natural. O que torna essa submissão simbólica tão complexa é que ela não seria, nem uma forma de submissão passiva, nem de uma adesão livre. Ela opera em uma dimensão intermediária que envolve cumplicidade.

Bourdieu aplica o conceito lacaniano de *méconnaissance* (reconhecimento errôneo) ao modo de operação do poder simbólico, que opera através da sedimentação das conceituações e crenças de fundo (2001, p. 209). Logo no começo do livro *Langage et pouvoir symbolique* ([1991] 2001) ele cita o exemplo das línguas oficiais de um país: Não se trata, nesse caso de uma crença livre na língua do país e sim de um ato que possui um caráter prático, pois caso os sujeitos não falem a língua de seu país, logo estarão excluídos dos seus círculos sociais, seja por impossibilidade de comunicação ou por ausência de afinidades (BOURDIEU, 2001, p. 72).

O filósofo francês também acrescenta que esses valores, crenças e conceitos são formações simbólicas incorporadas pelo indivíduo de modo inconsciente, ou seja, escapando de seu controle, e que se manifesta através de nossa atuação simbólica ao reproduzir os jogos de linguagem vivenciados anteriormente no *habitus* linguístico mediante sugestões subliminares e insinuações (BOURDIEU, 2001, p. 79).

Nesse mesmo sentido, Judith Butler trabalha com a noção de que todas as interpelações são eminentemente performativas, isto é, capazes de estabelecer um “fazer”, de introduzir uma nova realidade, e não meramente de descrever, as quais, uma vez internalizadas pelo sujeito, operam nele como autocensura.

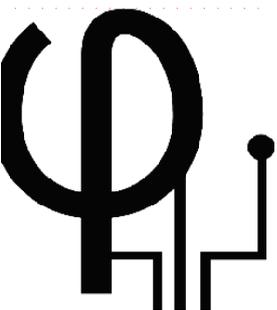


Butler considera o nome ser capaz de animar um sujeito para a existência em uma dimensão social e individual como ocorre nos casos de gênero, sexualidade, etnia e raça. No entanto, essa identidade seria imposta para o indivíduo sem a sua anuência ou consciência. Nesse ponto, divergindo de Althusser, ela diz que “a interpelação pode funcionar sem o ‘voltar-se’, sem que alguém jamais diga ‘eu estou aqui’” (BUTLER, 1997, p. 33). Ela seria um mecanismo cuja eficácia não está reduzida ao momento da enunciação. A violência simbólica opera mesmo sem a relação direta com o sujeito, bastando sua mera existência enquanto costume.

Essa censura, segundo Butler, opera de acordo com a noção lacaniana de *foraclusão*, presente em Jean Laplanche e Jean-Bertrand Lefebvre Pontalis, enquanto uma forma primária de repressão, cuja operação torna possível a formação do sujeito (BUTLER, 1998, p. 255). Esse processo não ocorre de uma só vez e requer sua reiteração para sua eficácia.

Butler também ressalta a aporia presente no processo de censura existente na linguagem. Segundo a filósofa, toda linguagem pressupõe uma censura prévia, que se manifestou no momento da escolha do autor pelas palavras e formas a serem adotadas naquele texto. Assim, todo texto seria estruturado por um processo de seleção (BUTLER, 1998, p. 253), sendo esse processo uma condição própria da inteligibilidade. Ela deixa claro que uma libertação total dessa censura não existe, não sendo possível escapar de forma absoluta de todas as dominações simbólicas existentes. As ações que possuímos para resistir a essa censura demandam a atuação de um sujeito pós-soberano, que mesmo não possuindo controle total sobre a língua que fala deve ser capaz de assumir a responsabilidade por aquilo que comunica e de ressignificar seus atos de fala. Ela ressalta os riscos de uma ruptura radical com as práticas discursivas de censura implícita e *foraclusão*, que podem levar o indivíduo a arriscar seu status enquanto sujeito (BUTLER, 1998, p. 253), pois as regras da inteligibilidade, que estabelecem fronteiras entre o inteligível e o sem sentido, são regras que governam a inserção do sujeito falante por meio de sua diferenciação de um Outro do qual não se pode falar (BUTLER, 1998, p. 253).

Observa-se que a linguagem nesses autores já considera uma dimensão antes pouco destacada pela tradição filosófica, referente ao aspecto não-evidente ou subliminar do discurso e o poder que esses aspectos exercem em um indivíduo. O sujeito passa a ser determinado ontologicamente por uma linguagem que pertence, ao mesmo tempo, a um mundo externo a si, compartilhado e de prévia existência, e que passa a fazer parte de sua constituição psíquica interna em uma intersubjetividade intrapsíquica, conforme o sentido cunhado por Nelson Coelho Junior e Luís Cláudio Figueiredo (2004, p. 23).



6 CONCLUSÃO

As quatro funções da linguagem propostas no presente trabalho (as funções representativa, comunicativa, existencial e ontológica) refletem distintos contextos filosóficos relacionados aos estudos da filosofia da linguagem no eixo europeu e norte-americano.

A função representativa refere-se à visão mais longa da linguagem pela tradição filosófica, concebendo a linguagem como um instrumento analítico de representação ou de descrição capaz de habilitar o ser humano a estar vinculado a uma realidade objetiva. Essa visão possui duas subdivisões: a primeira constante do período clássico ao período moderno, referente à função subjetiva da representação, que considera em sua estrutura a presença da subjetividade e de um sujeito; a segunda forma é referente à função não subjetiva da linguagem, típica dos filósofos analíticos na virada linguística, na qual não há nem a presença de um sujeito, nem de uma interioridade.

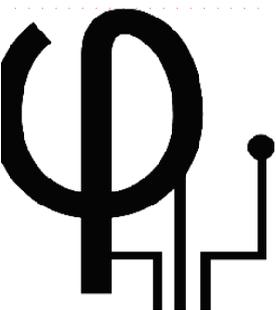
Em desenvolvimentos posteriores, surge a função comunicativa da linguagem dentro da tradição analítica da filosofia, observada a partir dos escritos de maturidade de Wittgenstein, sobretudo das *Investigações Filosóficas*, tendo inspirado filósofos da linguagem como John Langshaw Austin, Herbert Paul Grice e John Searle, dentre outros. Essa abordagem vai superar a visão anterior da linguagem restrita ao papel de descrição objetiva dos objetos, passando a comportar a expressão em um nível mais profundo e interativo, invocando sentimentos, sensações e emoções, ou seja, aspectos que antes não eram comportados na teoria não-subjetiva da representação.

A terceira função da linguagem refere-se à função existencial, influenciada pelo existencialismo filosófico de Heidegger. A linguagem passa a ser testemunha de uma existência que se manifesta através de fenômenos mais profundos, que envolvem necessariamente o relacionar-se com os outros e o ser-aí (*Dasein*).

A função existencial suprimiu a subjetividade atribuindo, em seu lugar, um elemento inter-relacional. Em outras palavras, não há um ser autônomo, uma subjetividade que existe isolada e independente dos outros. Desse modo, a subjetividade, o eu, sai de cena e cede lugar a uma intersubjetividade.¹¹

Uma quarta função, central à nossa tese, que surge sobretudo após as contribuições da psicanálise, refere-se à função ontológica. Nessa função, assim como na existencial, os

¹¹ Ainda que “intersubjetividade” não seja um termo empregado por Heidegger em *Ser e o Tempo*.



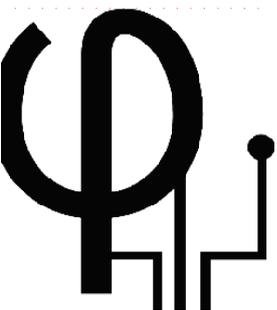
estudos da linguagem consideram a dimensão universal do ser humano enquanto um ser inserido em um mundo pré-fabricado, pré-determinado, pré-constituído ao seu nascimento. Entretanto, nesta quarta função, diferente da existencial, há uma retomada da importância do papel da subjetividade dentro do processo linguístico, que passa ser tida com dimensões relacionais e transrelacionais no interior da própria psique do sujeito, como uma intersubjetividade intrapsíquica (cf. COELHO & FIGUEIREDO, 2004, p. 23).

A visão ontológica se distancia da existencial por abraçar a dimensão da interioridade e da subjetividade, antes reconhecida apenas pela longa tradição da antiga visão representativa da linguagem, do período clássico ao moderno. A nova visão do sujeito, exposta pela concepção ontológica da linguagem, relativiza essa subjetividade, reconhecendo que, sozinha, essa dimensão diz muito pouco a respeito do indivíduo. A trans-subjetividade, dimensão simbólica e linguística na qual o sujeito já nasce inserido, o Outro de Lacan, passa a ganhar centralidade nos estudos da linguagem, representando uma rede de simbolismos dotada de um status ontológico, capaz de definir as subjetividades e os papéis dos sujeitos inseridos na ordem social. Esses processos de definição das subjetividades que a linguagem possui passam a ser considerados não só pelo seu aspecto consciente, mas sobretudo pelo aspecto subliminar e inconsciente.

Sustentamos no presente trabalho que essa quarta função só foi possível com as contribuições da psicanálise ao introduzir o método empírico aos questionamentos sobre a mente, buscando a compreensão e superação dos problemas psíquicos tanto de modo geral, em abstrato, como no caso concreto, nos encontros entre paciente e terapeuta. Ao chamar a atenção para essa dimensão do inconsciente e para o sucesso dos resultados clínicos apresentados no tratamento de pacientes, essa corrente apresentou ao grande público que a linguagem, sobretudo na relação entre paciente e psicanalista, não se resume a representar a realidade ou a comunicar subjetividades, consistindo em um instrumento capaz de definir, transformar e recriar a realidade dos sujeitos envolvidos, que deixam de ser meras consciências relacionais e passam a ser tidos como um complexo dotado de dimensões intersubjetivas intrapsíquicas (cf. COELHO & FIGUEIREDO, 2004, p. 23).

Desenvolvimentos na filosofia da linguagem, posteriores ao advento da psicanálise, demonstram como a dimensão inconsciente contribuiu para que esse ramo filosófico pudesse se abrir à dimensão de um outro e de um Outro, sem com isso anular a subjetividade, apenas reconhecendo sua pequenez diante do universo simbólico que está inserido.

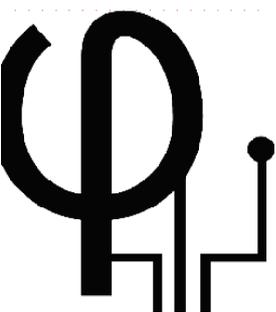
Hoje sabemos que a linguagem não se limita a associar sons aos seus significados. Ela é um ato prático de vivenciar relações, cuja complexidade ultrapassa seus símbolos



imediatos. Há em toda comunicação uma universalidade de sinais, símbolos e mensagens que são passados de modo inconsciente, tanto por parte do emissor quanto por parte do receptor. As contribuições de Lacan já diziam que o simbólico está presente ao mesmo tempo na ordem social e no inconsciente: De fato, o significante, com seu jogo e suas insistências próprias, intervém em todos os interesses do ser humano – por mais profundos, primitivos, elementares que os suponhamos (LACAN, 1981, p. 223). Quando o sujeito se insere no simbólico, ele ingressa em um conflito ingrato contra algo que já existia quando ele nasceu e que continuará existindo quando ele morrer, que consiste no mundo das leis, das crenças e sobretudo da linguagem (LACAN, 1966, p. 279).

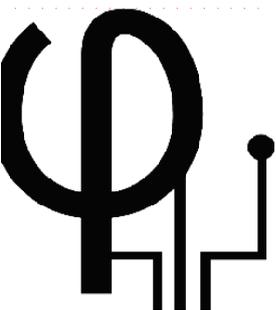
Desse modo, com as contribuições da psicanálise, a filosofia da linguagem pôde contar com uma ferramenta bastante eficaz para tirar o sujeito de seu isolamento solipsista, na medida em que a sua própria mente passa a ser tida como a morada das redes linguísticas, dos costumes, das leis, dos hábitos e, sobretudo, do Outro.

A psicanálise transformou a forma de pensar e de fazer filosofia, influenciando a história do pensamento em diferentes áreas. Desde o seu advento, novas áreas de estudo surgiram, como a filosofia da mente, as neurociências, as ciências cognitivas, sem falar de novos subcampos dentro da medicina, da biologia, da psicologia, etc.. E a maior evidência desse fato é que hoje já se fala em uma quarta ferida narcísica, referente aos avanços nas pesquisas em inteligência artificial e da possibilidade de as máquinas serem dotadas de vida em semelhança aos humanos (SCHNEIDER, 2005, p. 139). Não há mais como sustentar a visão isolada do sujeito na linguagem sem a sua ausência diante da prevalência de uma ordem coletiva, pois essas concepções já não mais se sustentam diante de tantos avanços, tanto em pesquisas empíricas como na literatura filosófica contemporânea.



REFERÊNCIAS

- ALPARONE, Dario; LA ROSA, Valentina Lucia. *Heidegger and Lacan*. Language and Psychoanalysis, vol. 9, nº 2, 2020. p. 4-12. Disponível em: <<http://www.language-and-psychoanalysis.com/article/view/4442>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- ALTHUSSER, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. In: ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*. Paris (França): Presses Universitaires de France, 2011.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. São Paulo: Vega, 1998.
- BEISER, Frederick. *Hegel* (Routledge philosophers). Nova Iorque (Estados Unidos): Routledge Taylor & Francis Group, 2005.
- BOWIE, Andrew. *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*. 2ª ed. Manchester (Reino Unido): Manchester University Press, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*. Paris (França): Edition du Seuil, 2001.
- BRITO, Aline. *O conceito de representação inconsciente em Kant e Wolff*. Ideias, Campinas/SP, vol. 8, nº 2, 2017. p. 153–176. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8650129>>. Acesso em: 12 mai 2021.
- BUTLER, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova Iorque (Estados Unidos): Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. *Ruled out: vocabularies of the censor*. In: *Censorship and silencing: practices of cultural regulation*. POST, R. (org.), p. 247-59, 1998.
- CAETANO, Rosemary. *Algumas Observações sobre a dêixis de pessoa no discurso nas psicoses*. Teoria e Análise Linguística (online), 2002, p. 242-244. Disponível em: <http://www.gelne.com.br/arquivos/anais/gelne2002/artigos/01_teor%C3%ADa_e_an%C3%A1lise_lingu%C3%ADstica/artigo84.pdf>. Acesso em: 04 ago 2021.
- CHALMERS, David. *Facing up to the problem of consciousness*. Journal of Consciousness Studies. vol. 2, nº 03, 1995. p. 200–219. Disponível em: <<http://consc.net/papers/facing.pdf>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- COELHO, Nelson; FIGUEIREDO, Luís Cláudio. *Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade*. Interações (online), vol. IX, nº 17, 2004. p. 9-28. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401702>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DETTONI, Lenir; DETTONI, Josenir; DETTONI, Jovanir. Lopes et al. *O Homem: Ser-No-Mundo-Com-Os-Outros*. Revista de Filosofia da Região Amazônica, vol. 3, nº 02, 2016. p. 103-113. Disponível em: <<https://www.periodicos.unir.br/index.php/clareira/article/view/3630/2510>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DE CASTRO, Fábio. *Linguagem e comunicação em Heidegger*. Galaxia (online), São Paulo, nº 27, 2014. p. 85-94. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/1982-25542014116332>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- DIEDRICH, Marlete Sandra. *O homem na linguagem: o entrelaçamento língua e cultura na aquisição da linguagem numa perspectiva enunciativa aquisicional*. Acta Scientiarum. Language and Culture, vol. 39, nº 04, 2017. p. 381-386. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/31868/pdf>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. In: FREUD, Sigmund. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1972. vol. 4 e 5.



Tradução Eudoro Augusto Macieira de Souza. Título original: *The standard Edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Livro em formato eletrônico (epub). Tradução de Walderedo Ismael de Oliveira. 20ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018. Título original: *Die Traumdeutung*.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GAMA, Adma; LIMA, Matias. *Heidegger e o não dito em Platão: Uma breve discussão acerca da virada na determinação da essência da verdade*. Revista Poiesis, vol. 16, nº 01, 2009. p. 02-16. Disponível em: <<https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis/article/view/9>>. Acesso em: 04 ago 2021.

GAY, Peter. *Rhetoric and Politics in the French Revolution*. The American Historical Review, vol. 66, nº 03, 1961. p. 664–676. Disponível em: <www.jstor.org/stable/1846969>. Acesso em: 10 ago 2021.

GEBAUER, Gunter. *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*. History of Analytic Philosophy. Traduzido por Deborah Anne Bowen. Cham (Suíça): Palgrave Macmillan, 2017. Título original: *Wittgensteins anthropologisches Denken*.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 9ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2019. Título original: *Phänomenologie des Geistes*.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Maria Sá Cavalcante Schuback. 4ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009. Título original: *Sein und Zeit*.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Koch (Alemanha): Max Niemeyer, 1967.

HENDRIX, John. *The Imaginary and Symbolic of Jacques Lacan*. Architecture, Art, and Historic Preservation Faculty Publications, vol. 45, 2019. p. 01-22. Disponível em: <https://docs.rwu.edu/saahp_fp/45>. Acesso em: 14 mar 2021.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: UNESP, 2009. Tradução Deborah Danowski. Título original: *A Treatise of Human Nature*.

HUSSERL, Edmund. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Tradução de Albin Beau. Coimbra (Portugal): Atlântida, 1965.

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Título original: *Logische Untersuchungen*.

JODELET, Denise. *O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais*. Sociedade e Estado, Brasília, vol. 24, nº 3, 2009. p. 679-712. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/se/a/bqm4vwYnbPvPy9dDGMWHqZt/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 04 ago 2021.

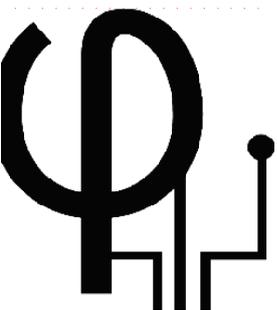
JOHNSTON, Adrian. Jacques Lacan. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018. ZALTA, E. (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/lacan/>. Acesso em 04 de agosto de 2021.

KEYES, Ralph. *The quote verifier: Who said what, where, and when*. Nova Iorque (Estados Unidos): St. Martin's Griffin, 2007.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 13ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2018. Título original: *The structure of scientific revolutions*.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 1: Os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Tradução Betty Milan. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre I: Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*.

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.



Título original: Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955).

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 2. O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Tradução Marie Christine Laznik Penot. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1995. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (1954-1955).

LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 3. As psicoses, 1955-1956*. Tradução Aluisio Menezes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1988. Título original: *Le Séminaire de Jacques Lacan, livre III: les psychoses*.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. Título original: *Écrits*.

LEVINE, Joseph. *Materialism and qualia: the explanatory gap*. Pacific Philosophical Quarterly, vol. 64, nº 04, 1983. p. 354-361. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0114.1983.tb00207.x>>. Acesso em: 06 ago 2021.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. vol. 1, 5ª ed. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gubekian, 2014a. Título Original: *An essay concerning human understanding*.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. vol. 2, 5ª ed. Tradução Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa (Portugal): Fundação Calouste Gubekian, 2014b. Título Original: *An essay concerning human understanding*.

LONGO, Leila. *Linguagem e psicanálise*. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2006.

MAMAN, Jeannette. A. *Martin Heidegger a doutrina de Platão sobre a verdade*. Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, vol. 100, 2005. p. 335-359. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/view/67677>>. Acesso em: 04 de agosto de 2021.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2012.

MARCONDES, Danilo. *As armadilhas da linguagem: Significado e ação para além do discurso*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MARCONDES, Danilo. *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy: The Early Linguistic Turn*. Estados Unidos: Rowman & Littlefield publishers, 2021.

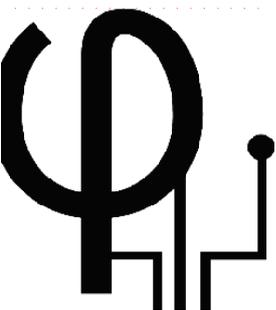
MATOS, Mariana; LAMPREIA, Carolina. *Intersubjetividade na psicanálise: contornando a problemática solipsista ou rompendo com o pensamento moderno?* Psicologia em revista, Belo Horizonte, v. 24, nº 1, 2018. p. 60-78. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167711682018000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 ago 2021.

MCGRATH, Sean J. *Schelling on the Unconscious*. Research in Phenomenology, v. 40, nº 1, 2010. p. 72-91. Disponível em: <https://brill.com/view/journals/rip/40/1/article-p72_5.xml>. Acesso em: 12 mai 2021.

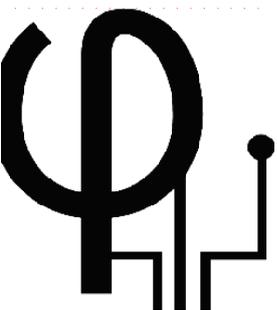
MORENO, Arley R. *Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade*. Natureza Humana, São Paulo, vol. 3, nº 2, 2001. p. 233-288. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151724302001000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 04 ago 2021.

PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

RAVASIO, Marcele Homrich. *Alteridade e Psicanálise: As modalidades de Outro em Psicanálise*. Barbarói, Santa Cruz do Sul, nº 46, 2016. p. 153-165. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/8670/5987>>. Acesso em: 04 ago 2021.

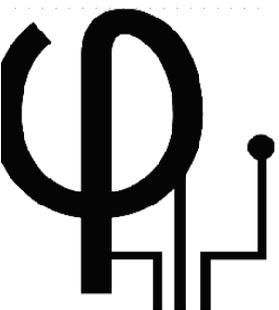


- REDDING, Paul. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, E. (ed.), 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SANTUÁRIO, Luiz Carlos. *Filosofia e Psicanálise: A linguagem em Lacan, Apel e Gadamer*. Revista de Filosofia, Curitiba, vol. 17 nº 20, 2005. p. 147-163. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/8555>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelani, Jos Paulo Paes e Izidoro Bilkstein. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHNEIDER, Joseph. *Conversations with Donna Haraway*. In: *Donna Haraway: Live Theory*. Londres (Reino Unido): Continuum, 2005. p. 114–156.
- SCHWARTZ, Stephen P. *Uma breve história da filosofia analítica: De Russell a Rawls*. Tradução Milton C. Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2017. Título original: *A brief history of analytic philosophy*.
- SEARLE, John R. *The rediscovery of the mind*. Massachusetts (Estados Unidos): MIT Press, 1992.
- STERN, Robert. *Is Hegel's Master–Slave Dialectic a Refutation of Solipsism?* British Journal for the History of Philosophy, vol. 20, nº 2, 2012. p. 333-361. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09608788.2012.664026>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- SURKIS, Judith. *When Was the Linguistic Turn? A Genealogy*, The American Historical Review, vol. 117, nº 03, 2012. p. 700–722. Disponível em: <<https://doi.org/10.1086/ahr.117.3.700>> Acesso em: 14 mai 2021.
- TORRES, Ronaldo. Lacan e Hegel. *Psicologia USP (online)*, vol. 15, nº 1-2, 2004. p. 309-320. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-65642004000100027>>. Acesso em: 04 ago 2021.
- WESTEN, Drew. *The Scientific Status of Unconscious Processes: Is Freud Really Dead?* Journal of the American Psychoanalytic Association. vol. 47, nº 4, 1999. p. 1061–1106. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/000306519904700404>>. Acesso em: 14 mai 2021.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Coleção Os pensadores. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- ZAHAVI, Dan. *Self and other: from pure ego to co-constituted we*. Continental Philosophy Review, vol. 48, 2015. p. 143–160. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11007-015-9328-2>>. Acesso em: 04 ago 2021.



AGRADECIMENTOS

Agradecemos aos profs. Weiny Pinto, Camila Lima e aos dois revisores anônimos pelos valiosíssimos comentários incorporados ao presente trabalho, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) pelo apoio financeiro. Este artigo é uma contribuição do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

LACAN COMO LEITOR DE *O BANQUETE*, DE PLATÃO

LACAN AS A READER OF PLATO'S SYMPOSIUM

Antonio Júlio Garcia Freire¹
(juliogarcia.psi@gmail.com)

Resumo: Lacan, psicanalista francês do século XX, empreende uma leitura radical da psicanálise freudiana. Suas inovações e práticas teóricas incluem uma nova forma de pensar a relação entre a psicanálise e a filosofia. Esse novo modo de pensar a junção desses campos aparece particularmente explícita quando uma extensa parte de seu seminário, em 1960, é reservada a um comentário sobre o diálogo *O Banquete*, de Platão. O presente trabalho visa, então, explorar qual seria a relação entre psicanálise e filosofia a partir desse comentário, notando que os problemas que se colocam diante de uma interpretação do diálogo platônico parecem não ser impedimentos para uma interpretação psicanalítica, assim como também parece ser possível argumentar, por uma leitura lacaniana, a respeito desse diálogo platônico, o que não implica uma filosofia lacaniana.

Palavras-chave: Psicanálise. Filosofia. Platão. Banquete.

Abstract: Lacan, French psychoanalyst of the 20th century, undertakes a radical reading of Freudian psychoanalysis, among the theoretical and practical innovations it is a new way of thinking about the relationship between psychoanalysis and philosophy. This new way of thinking about the relationship between these fields seems particularly explicit when a large part of his seminar in 1960 will be reserved for a commentary on the Plato's dialogue *The Symposium*. The present work then aims to explore what would be the relationship between psychoanalysis and philosophy based on his commentary, noting that the problems that arise on any interpretation of a Platonic dialogue do not seem to be impediments to a psychoanalytic interpretation, as well as it seems to be possible to argue by a Lacanian reading of this Platonic dialogue, which does not imply a Lacanian philosophy.

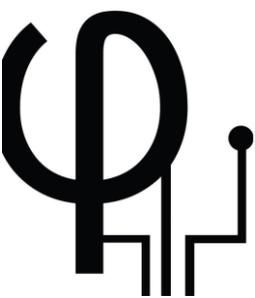
Keywords: Psychoanalysis. Philosophy. Plato. Symposium.

Como conta a biógrafa Roudinesco, o ainda jovem filósofo Verret havia sido contratado para dar aulas particulares a um psiquiatra iniciante. Essas aulas, que aconteciam duas vezes por semana, eram comparadas, pelo próprio Verret, a um diálogo platônico. As perguntas e respostas suscitavam novas questões e, assim, as discussões duravam horas. Verret se equiparava a um pobre Sócrates, condenado a praticar a maiêutica – arte de dar parto às novas

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN, lotado no Departamento de Ciências da Religião, Campus de Natal. Doutorado em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia UFRN-UEPB-UFPE.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0013544940760128>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2415-6344>.



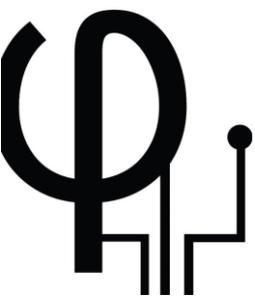
ideias – e quem realmente conduzia a “aula” era o – ainda jovem – Jacques Lacan (ROUDINESCO, 2008, p. 101).

Desde cedo, Lacan se sentiu atraído pela filosofia, em parte pelo ambiente estimulante que frequentava, mantendo diálogos com comunistas, surrealistas e intelectuais. Esse interesse que atravessa a sua juventude é chave em seu itinerário para revitalizar a psicanálise freudiana, libertando-a do saber psiquiátrico ao incorporar elementos da linguística de Saussure e do estruturalismo de Lévi-Strauss. Esse movimento implica uma forma original de pensar a relação entre psicanálise e filosofia (BADIOU, 2003, p. 13-14), pois Lacan nunca cessou de comentar e dialogar com Platão, Hegel, Descartes, Kant, Heidegger e tantos outros. Contudo, seu pensamento provém de sua experiência clínica, o que também o caracteriza como um antifilósofo.

Para compreender essa tensão entre psicanálise e filosofia, incluindo suas aproximações e diferenças, pode ser oportuno explorar um dos comentários mais extensos de Lacan acerca de uma obra filosófica: a leitura realizada em seu oitavo seminário do diálogo *O Banquete*, de Platão. Ao explorar a leitura lacaniana, salta-nos aos olhos que os desafios de uma interpretação sobre um diálogo platônico não são impedimentos para uma leitura psicanalítica, pois, de fato, a psicanálise parece poder ir um pouco mais além que outras interpretações.

Esse aspecto também parece autorizar Lacan, em seu comentário, a não apenas se dirigir ao conteúdo da obra, mas a se situar em oposição a certas tradições de leituras. Conseguir isolar qual é o problema que Lacan aponta nelas é também compreender melhor a relação entre a psicanálise e o mundo helênico, pois, se Freud já havia se servido da tragédia do Édipo como exemplo da relação do sujeito com o seu desejo, por que Lacan escolhe um diálogo que trata do amor como elemento de sua reflexão sobre o conceito da transferência? Mais que explorar o conceito, pensamos que uma análise de certas interpretações que Lacan anuncia em seu seminário, assim como um estudo de seu estilo, podem nos ajudar a entender a relação entre a prática que nasce no fim do século XIX, fundada por Freud, e outra prática, muito mais antiga, que nasce em Atenas, na Grécia Antiga.

Sabe-se que são muitas as heranças que a civilização da Grécia Antiga nos deixou: a democracia, a filosofia, o teatro, entre tantas outras. São tesouros que até hoje participam das nossas vidas. Contudo, é interessante pensar, além disso, sobre as partes desse mundo antigo que não chegaram aos dias de hoje, como costumes e cerimônias, que apenas conseguimos reconstruir e recontar através da arqueologia, mas que não encontraram um lugar em nosso mundo. Se quisermos entender o mundo antigo, é imprescindível entendermos também esses hábitos. A relação do grego antigo com a comida e a bebida é um desses hábitos



especiais que revelam muito sobre o mundo antigo. Ela fica explícita, particularmente, na cerimônia do *sympósion*², ou simpósio, que acontecia nas casas gregas em um cômodo construído especificamente para isso, o quarto dos homens ou *andron*. Os simposistas eram todos homens e se deitavam sobre grandes sofás, nos quais geralmente cabiam duas pessoas, sendo o lugar à direita reservado ao simposista mais velho. Em uma disposição circular, com uma mesa no centro, eles conversavam e bebiam. Mais que uma simples festa regada a vinho, o simpósio constituía parte importantíssima do mundo grego, já que ali eram tratados temas importantes da vida pública, assim como questões filosóficas e religiosas. Nessas cerimônias, era proibida a presença de mulheres e estrangeiros, apesar de haver relatos de artistas contratadas para entreter e divertir os participantes³. É curioso que esse seja o *setting* que Platão escolhe para o seu diálogo, que tem *Eros* como um dos temas centrais, ou melhor, o amor. Ele não é apenas o *setting*, como também é o título dessa obra, que em português foi agraciado com a tradução d’*O Banquete*⁴. As escolhas de Platão por esse tema e esse *setting* já são reveladoras de certas tradições e hábitos da época, uma vez que o simpósio participa diretamente da vida pública e política da cidade de Atenas.

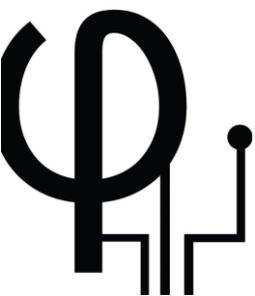
Depois das reformas de Clístenes, Atenas era uma plena democracia direta, intercalada com momentos de tirania. Os assuntos de governo eram discutidos abertamente em um conselho e para todos os homens livres com *status* de cidadão ateniense. Era permitido, ainda, participar do sorteio que formaria a Ecclesia, um conselho de 500 membros que votavam sobre as questões da cidade. Nesse cenário, qualquer um podia fazer suas acusações acerca de outros cidadãos e trazer problemas públicos ou privados para serem julgados pelo conselho.

A falta de uma força policial para vigiar e punir os cidadãos acentua a importância da Ecclesia como instância de arbitragem. Mesmo que a participação de um cidadão fosse por meio de um sorteio, isso não impedia o surgimento de sujeitos que conseguiam fazer da política uma carreira. Desse modo, nesse espaço de disputa, a principal arma dos cidadãos é a capacidade oral de argumentar e defender seus pontos – *rhetorica* – frente ao conselho. Não demora, começam a surgir professores de retórica, pois o domínio dessa arte podia ser um dos

² Que poderia ser traduzido como “beber junto”.

³ Para uma apreciação mais profunda desse hábito e de seus elementos, ver Davidson (1998) e Slater (1991). A escolha por “banquete” para a tradução em português perde algumas das características dessa cerimônia, como a preferência por bebidas alcoólicas, principalmente o vinho. Optamos, neste trabalho, por usar “simpósio” quando formos nos referir à cerimônia de forma mais geral e “*O Banquete*” quando quisermos nos referir ao diálogo platônico.

⁴ Neste trabalho, a tradução do diálogo que usamos é a de Carlos Alberto Nunes, seguindo as abreviaturas do Greek-English Lexicon e a numeração de *Stephanus*. Além disso, as traduções das citações em línguas estrangeiras são de nossa responsabilidade, mas oferecemos o texto original nas notas de rodapé. Para os filósofos pré-socráticos será fornecida a abreviatura no *Greek-English Lexicon* e a numeração seguindo a coleção de *Diels-Kranz*.



pontos de sucesso ou fracasso na vida de um político. Diante disso, o público e o privado se confundem, como aponta Davidson sobre figuras importantes na sociedade ateniense: “Tão logo eles pisavam fora das portas eles mesmos se expunham a uma floresta de olhos, frequentemente revelando muito mais do que suspeitavam sobre seus hábitos pessoais ou suas filiações políticas externas.” (DAVIDSON, 1998, p. 219)⁵. Nessa “floresta de olhos”, uma cerimônia que envolvesse comer e beber com aliados e adversários era uma parte importante dessa forma de se fazer política, bem como uma maneira da aristocracia manter seu controle sobre a *polis*⁶.

No simpósio, os simposistas também exerciam sua *areté*⁷, afinal, apesar de o vinho ser uma bebida importante por seu efeito de sociabilidade, desde aquela época já se conheciam os problemas de seu excesso. Encontramos registros de conselhos da Antiguidade que recomendavam em quantas partes de água se deviam diluir as partes de vinho para que os participantes não cometessem excessos. Há, em um relato notável⁸, a fala de um simposista que exagerou na bebida e, acreditando estar em um barco que afundava por excesso de peso, começou a jogar na rua as almofadas do quarto em que acontecia o simpósio, motivo pelo qual, no dia seguinte, foi multado por desordem pública. Não somente a etiqueta do simposista era uma expressão de sua *areté*, mas também outros elementos eram essenciais a um simpósio, visto que, por ser uma parte da vida política, a reputação dos simposistas se relacionava ao *status* do anfitrião. O fato de os participantes comerem e beberem reclinados também era uma expressão de poder, porque isso somente era possível pelo trabalho dos escravos que cuidavam da limpeza e de repor a comida e a bebida. Todos esses aspectos ocorriam em conjunto com *Eros*, pois, sendo um espaço majoritariamente masculino⁹, era também um lugar de encontros de amantes: não é possível se remeter ao simpósio e à política ateniense sem abordar a homossexualidade dessa época, uma homossexualidade essencialmente masculina.

Dover, em seu trabalho clássico sobre esse aspecto da sexualidade grega, *Greek Homosexuality* (1978), recupera, na análise de vasos ornados com imagens, alguns dos costumes sexuais dos atenienses dessa época. Entre esses costumes, vale mencionar o de se escrever nos vasos algumas mensagens com o termo *kalo*, ou belo, que pode ser usado tanto para designar a beleza de um objeto fabricado quanto a beleza de um deus ou de um indivíduo.

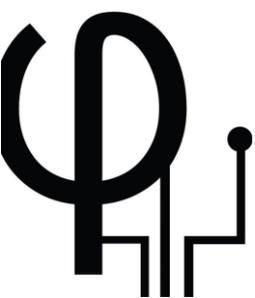
⁵ Todas as traduções do inglês e do francês são de responsabilidade do autor.

⁶ Cf. Burket (1991) e Murray (1991).

⁷ Que pode ser traduzido como virtude. Diz respeito a uma ação voluntária, a uma disposição para agir moralmente, visando o bem.

⁸ Cf. Davidson (1998, pp. 44-45).

⁹ Miller (1991) assinala que era possível encontrar mulheres nesses espaços tocando instrumentos como a flauta ou a lira, para entreter os convidados. Alguns relatos indicam estrangeiros ilustres sendo convidados.

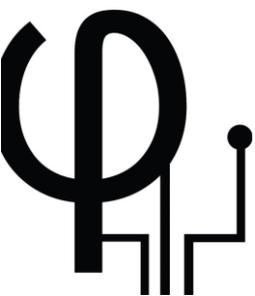


Os alvos dessas mensagens são, em sua maioria, sem espaço para muitas dúvidas, nomes masculinos. Esse detalhe que se repete em uma multidão de vasos e figuras é o reflexo de uma cultura que tem como um de seus valores o amor entre homens. Os pintores de vasos parecem reproduzir nas suas obras opiniões e boatos da vida pública e íntima de Atenas, fazendo referências à beleza de certos homens famosos do seu tempo. Não seria estranho que o anfitrião de um simpósio mantivesse em seus aposentos um desses vasos, mostrando não apenas suas opiniões sobre a beleza dos garotos da cidade, mas também que ele não era desfavorável a esse hábito dos homens antigos: a caça de jovens rapazes (DOVER, 1978).

Essa relação amorosa entre homens atenienses era marcada, assim como as relações heterossexuais, não por um sentimento recíproco, mas, em um polo, por um sujeito mais velho, denominado *erastes*, que tinha mais experiência e assumia o papel de ativo na perseguição – encontramos até o uso de metáforas comparando essa perseguição a uma caça –, e, em outro polo, uma pessoa mais jovem e menos experiente, chamada de *eromenos*, que era cortejada e elogiada pelo *erastes*. Desde aquela época, já se conheciam os excessos causados pelo amor. Em uma cidade onde possuir uma boa opinião pública era algo muito importante, não raramente os chefes de família emitiam regras para que seus filhos e filhas jovens não falassem com homens estranhos quando estivessem na rua ou até mesmo contratavam pessoas para acompanhá-los fora de casa. Entretanto, como o autor coloca, certas condições podiam tornar essas relações aceitáveis pelo chefe da família:

Alguém pode ver em todos esses casos como, se o menino está inclinado a ceder, a oposição de seu pai também pode se enfraquecer, especialmente se o *erastes* pertence a uma família poderosa e influente ou se é na verdade um excelente modelo para o garoto imitar (DOVER, 1978, p. 89).

Se do *erastes* se esperava que conseguisse cultivar virtudes no *eromenos* ou que sua influência e *status* de alguma forma ajudassem o alvo de seu cortejo, do *eromenos* se esperava que satisfizesse sexualmente o *erastes*. Nesse sentido, essa relação entre ativo e passivo também era refletida nas formas de satisfação, pois o *erastes* poderia penetrar o ânus do alvo do seu cortejo ou ejacular em suas coxas. Entretanto, se isso explicita certa norma, não faltam relatos de casos que mostram a complexidade dessas relações, como situações em que os *eromenos* não agiam de forma correta e se deixavam seduzir facilmente pelos *erastes* que não possuíam uma boa reputação junto à cidade ou, então, como nas situações em que os *eromenos* não permaneciam na posição passiva ou cortejavam publicamente homens mais velhos, não sendo, portanto, mais alvos de cortejo. Os que agiam desse modo e não seguiam uma forma



legítima de amor não demoravam a cair em desgraça, rebaixando-se ao nível dos estrangeiros e das mulheres.

A raiz dessas duas palavras é a mesma: *eros*, sendo *eromenos* a forma passiva do particípio do verbo *eran*, que poderia ser traduzido como “estar apaixonado por...”, ou seja, é quem sofre a ação de amar, enquanto a forma ativa desse verbo é o *erastes*, quem exercita essa ação. Não estaríamos apressados por traduzir *eros* como amor, mas é importante ressaltarmos algumas significações especiais que essa palavra carrega para o grego: pode ser usada para pessoas (de ambos os sexos) ou para comidas. Também encontramos essa raiz em adjetivos, para expressar que algo é “amável”, contudo, sua principal ocorrência se dá em contextos nos quais designa um forte desejo sexual. *Eros* não é somente o nome da afecção, do amor, mas de um Deus, que é representado como um homem alado. A representação de uma força, algo externo ao sujeito que causa sua situação de apaixonado.

1 O ESTILO DE PLATÃO

O levantamento de certas características do mundo grego antigo nos permite entender melhor alguns aspectos do diálogo de Platão *O Banquete*, que tem como título¹⁰ o nome dessa comemoração. A estrutura do diálogo, contudo, transmite algo que parece ir além da simples reconstrução arqueológica. Os primeiros parágrafos já são indicativos dessa questão: “E ele: – Apolodoro – me falou –, andava à tua procura, porque desejo obter informações precisas a respeito da conversa de Agatão com Sócrates, Alcebiades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor” (PLATÃO, Smp. 172a5-b3).

Esse preâmbulo à parte principal do diálogo já demonstra as marcas de Platão. Glauco pede a Apolodoro que lhe relate o que sabe do encontro de Agatão e Sócrates, ocorrido no simpósio, e Apolodoro justifica sua capacidade por recentemente ter tido que fazer o mesmo diante de um outro personagem anônimo. Apesar de Apolodoro não estar presente nem ter escutado esse relato de Sócrates (173a), ouviu-o de Aristodemo, que era um companheiro de

¹⁰ Robin, ao discutir sua escolha por manter a tradução em francês *Le Banquet*, remete-se à tradição, afirmando que optou por ser fiel às primeiras traduções latinas, as quais escolheram *Convivium* – comer junto –, mesmo que isso significasse perder parte do sentido original da palavra. De fato, era um grupo que compartilhava junto uma refeição, porém, tratava-se de uma refeição especial, que tinha como elementos importantes a declaração de discursos e elogios sobre um tema, além da participação do vinho (ROBIN, 1951, *Notice*, p. xii-xiii).



Sócrates e participou do simpósio ofertado por Agatão em vista da vitória de sua primeira tragédia.

Kahn (1996), em um estudo sobre o uso do gênero literário no *corpus* platônico, esclarece algumas das escolhas de Platão ao escrever seus diálogos. Eles são chamados assim por se tratar exatamente do diálogo entre duas ou mais personagens e têm como elemento central o fato de que em quase todos o personagem principal é Sócrates. Platão não é o único participante desse campo, o qual é dividido com outros autores e denominado *sokratikoi logoi* ou diálogos socráticos.

Esse gênero textual não é uma criação original de Platão. Encontramos fragmentos e referências de outros diálogos socráticos que provavelmente existiram antes da obra de Platão, como os trabalhos de Antístenes, Ésquilo, Fédon e Euclides, além dos escritos de Xenofonte – que também escreveu um banquete, em que Sócrates é o personagem principal e debate a natureza do amor. Contudo, a genialidade de Platão está no seu uso desse gênero: “Mas, o uso de Platão dessa forma, na qual ele mesmo nunca aparece, cria formidáveis dificuldades para a interpretação de seu pensamento” (KAHN, 1996, p. 36). Tal dificuldade se expõe na medida em que Platão elabora um grande *corpus* e nunca se expressa em primeira pessoa. Nessa perspectiva, se Sócrates participa de uma certa tradição literária, em que diferentes autores expressam seus questionamentos e reflexões através desses diálogos, como separar o que Sócrates diz do que Platão pensa? Kahn discorda de uma tradição que toma os textos platônicos como relatos históricos precisos, ao desconsiderar esses outros *sokratikoi logoi*, que existiram, às vezes, até contemporaneamente a Platão, e mostra, de forma muito mais nítida, essa ambiguidade entre biografia e ficção.

Um estudo acerca da escolha literária feita por Platão, elaborado por Nussbaum (2001), aborda o mesmo problema da inconsistência histórica de *O Banquete*. A autora analisa o argumento defendido por Bury de que o ano provável para o acontecimento do simpósio é o de 416, enquanto o relato de Apolodoro aconteceu em 400, 16 anos após a data do real simpósio (BURY, 1909, *Introduction*, p. lxvi). O argumento de Bury gira em torno da forma como Apolodoro se refere a Sócrates e a Agatão, como se eles estivessem vivos na época de seu relato, e sabemos que eles somente encontram seu fim no ano seguinte, 399. No entanto, o argumento de Nussbaum para contestar a tese de Bury é o seguinte: “Mas, isso ignora a política e Alcebiades. Alcebiades foi assassinado em 404.” (NUSSBAUM, 2001, p. 169). Então, se

Glauco não se engana pela vida de Sócrates e Agatão, não é possível que ele não soubesse da morte de Alcebiades, personagem importantíssimo tanto no diálogo quanto na própria história da Grécia Antiga.

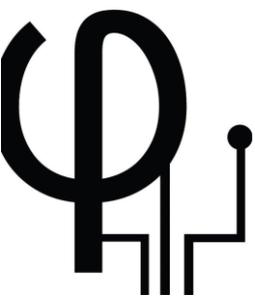


Sublinhar essas questões é tentar tratar de outra fundamental: como interpretar um diálogo platônico? Como Kahn coloca: “Essa distância entre texto e mensagem, ou entre o que Platão escreve e o que ele quer esconder, é o primeiro problema que qualquer interpretação precisa confrontar.” (KAHN, 1996, p. 59). Levantar essa questão da interpretação é se dirigir às diferentes leituras que o *corpus* platônico já sofreu ao longo do tempo. De particular importância foi a leitura da escola de Tubbingen-Milão, que de forma unitária enxergou os diferentes diálogos como compostos por certos princípios, os quais não estariam dados de maneira clara ou expressa, mas seriam, por isso, esotéricos, isto é, restritos a uma certa seleção de iniciados. Esses princípios teriam sido discutidos por Platão abertamente de modo oral, ficando conhecidos como doutrinas não escritas por esses iniciados. Isso posto, a natureza indireta dos diálogos – o fato de Platão nunca se expressar em primeira pessoa e o estilo de escrita que se assemelha a uma peça literária – seriam formas de iniciação aos interessados nos seus ensinamentos.

A outra tendência de leitura é o que Kahn chama de “developmental”, que, nas contradições das ideias expostas nos diferentes diálogos, enxerga marcas de um desenvolvimento dos pensamentos de Platão ao longo da obra, sendo o reflexo das torções e reviravoltas de seu pensamento. Os primeiros diálogos, então, seriam ainda bastante influenciados por Sócrates e, com o passar do tempo, Platão desenvolveria um sistema de pensamento original. Desse modo, essa leitura precisa ser vista com a cronologia das obras, dado que torna o trabalho um pouco impreciso, pois depende de indicações externas e que os diálogos sejam tomados, por vezes, como relatos históricos precisos. A principal ferramenta que auxiliou essa tendência de leitura foi o trabalho de estilometria, que, ao analisar as mudanças no estilo da escrita de Platão, possibilitou a organização do *corpus* platônico em três grandes grupos, sendo *As Leis* o mais antigo. Bury (BURY, 1909, *Introduction*, lxvii) coloca *O Banquete* no grupo do meio, logo após o *Fedro*.

Não é o escopo deste trabalho discutir a pertinência da escola de Tubbingen-Milão ou a validade das doutrinas não escritas. Também não possuímos interesse em situar *O Banquete* em relação à totalidade do *corpus* platônico. Nesse sentido, discordamos de Kahn, quando afirma: “Ao mesmo tempo, qualquer um que está interessado na filosofia de Platão precisa encontrar um modo de relacionar os conteúdos intelectuais desses trabalhos de um para o outro. Nós não podemos atribuir a Platão dezoito filosofias diferentes.” (KAHN, 1996, p. 37).

Entendemos que cada diálogo já contém em si mesmo reflexões importantes que não esgotam a filosofia de Platão, mas são produtos do ato do *philosophein*, bem como que um trabalho não obtém seu valor apenas ao dar conta de todo um sistema de pensamento



contido na integridade da extensa obra de Platão. Se essa fosse uma condição *sina qua non* para um trabalho filosófico, ela excluiria o próprio Platão, pois seus diálogos circulavam separadamente, às vezes, inclusive de forma incompleta.

O trabalho de Brisson levanta algumas das premissas da hipótese esotérica e suas consequências. A escola de Tubbigen-Milão se apoia principalmente em citações do maior aluno de Platão: Aristóteles, quando este atribui a Platão doutrinas que não encontramos em nenhum escrito, uma vez que “Aristóteles divulga pontos de doutrina reservados ao pequeno círculo de iniciados ao qual ele mesmo pertencia” (BRISSON, 2003, p. 80). Além da crítica emitida em vários diálogos à escrita como veículo capaz de transmitir uma mensagem filosófica, essas contradições são pistas que Aristóteles deixou sobre doutrinas não escritas, reservadas a um círculo pequeno de iniciados. Contudo, Brisson lembra que a abordagem de Aristóteles não é a de um historiador imparcial, pois seu interesse é de impor seus pontos de vista em detrimento de todos os outros, incluindo seu mestre, de modo que essa visão unitária precisaria sustentar um argumento controverso de que Platão, por cerca de 50 anos, ensinou a mesma doutrina de princípios, mas nunca se empenhou em apresentá-la de forma clara. Mesmo que se tomasse esse argumento, outro problema se apresenta em seguida: a falta de indicações, já que apenas duas passagens no *corpus* aristotélico fazem referência a uma doutrina que não encontramos nos escritos de Platão. Inclusive, o testemunho de Aristóxenes de Tarento sobre uma lição ministrada por Platão sugere que ela foi endereçada a um público mais de amadores que de iniciados.

Conforme expõe o autor, se é verdade que Platão transmitia um corpo sistemático de uma doutrina desde o começo de sua carreira como filósofo e escritor, por que não encontramos essa doutrina desenvolvida por nenhum de seus discípulos? Brisson responde: “Em vez de assimilar um corpo de doutrinas, tratava-se de ensinar a viver de maneira filosófica e, mais precisamente, atingir esse conhecimento do mundo sensível [...]” (BRISSON, 2003, p. 70). A hipótese esotérica também esvazia o *corpus* platônico de toda a inserção social da prática socrática, pois Sócrates sempre discute com personagens reais sobre problemas éticos e políticos. Os diálogos são documentos de um aspecto da vida concreta em Atenas e os próprios trabalhos políticos de Platão (a *República*, o *Político* e as *Leis*) contam por metade de seus escritos. Esse interesse de Platão pela vida política da cidade também explica sua crítica à escrita, que

[...] não deve, pois, ser interpretada como a expressão de uma vontade de voltar para trás (significando o abandono da escrita para retornar à oralidade),



mas como uma contestação lúcida que reconhece os limites de um meio de comunicação doravante considerado inelutável, tanto pelo orador, como pelo filósofo (BRISSEON, 2003, p. 68).

De forma sumária, ambas visões parecem concordar que, apesar de possuímos em quase integralidade a obra escrita de Platão, seus ensinamentos não coincidem inteiramente com o que encontramos nos diálogos. Diante desses aparentes paradoxos, uma ciência que lida precisamente com a distância entre o texto e sua mensagem poderia ser de muito valor para os estudos desse campo. Nos últimos 200 anos, uma das ciências que mais se ocupara dessa questão foi a psicanálise. Um dos tratamentos mais pertinentes, sem dúvidas, foi o de Jaques Lacan, que teceu um comentário sobre o diálogo d’*O Banquete* na oitava edição de seu seminário, intitulado *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*.

2 A HISTORIOGRAFIA COMO MONTAGEM

As dificuldades de reconstrução do que seria a doutrina platônica expõem um problema implícito quando se lida com a historiografia e a arqueologia: os limites da cópia perfeita e da citação. Cassin (2017) explica como essa prática, que permitiu chegar até nós textos de mais de dois mil anos de idade, se organizava, demonstrando seu caráter de montagem, por essencialmente se compor de escolhas do copista, uma vez que o doxógrafo ideal se assemelha ao copista ideal. Porém, segundo a autora, não devemos ler nenhuma linha da doxografia sem a ótica de que,

Assim, as versões diferentes de uma mesma vida ou uma mesma doutrina, no seio de um mesmo texto assim como de texto a texto, não são avatares inerentes à perda de informação ou lapsos de desatenção a não ser que tomem avatar e lapso pelo sintoma que são (CASSIN, 2017, p. 36).

De Certeau (2016) aborda esses limites da historiografia quando decompõe suas operações de corte, não apenas entre passado e presente, mas também entre interpretações e objetos estudados, ou seja, ela se utiliza de certa estratégia de tempo, de modo que o corte garante sua objetividade. Contudo, se a historiografia pensa essa relação na forma de sucessão, um ao lado do outro, a psicanálise pensa em um dentro do outro, sob a forma da repetição (DE CERTEAU, 2016, p. 72).

De acordo com o autor, são duas estratégias diferentes de tempo, mas que lidam com questões análogas: “[...] procurar princípios e critérios em nome dos quais seja possível



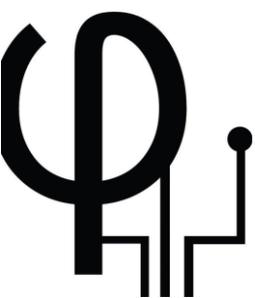
compreender as diferenças ou garantir continuidades entre a organização atual e as antigas configurações” (DE CERTEAU, 2016, p. 73). A conexão de Freud com a historiografia está nas intervenções que ele faz sobre essa ciência, ao apreender a relação entre crise e historicidade, bem como os acontecimentos conflituosos que desvendam certa constituição psíquica, o que lhe dá a garantia de encontrar, em qualquer linguagem, seus “fragmentos de verdade”. Entretanto, a posição do analista só está garantida quando ele marca seu lugar, abandonando o discurso objetivo que iria explicar o real, e seu discurso assume a forma de uma ficção.

Nesse sentido, os aspectos literários dos diálogos platônicos, se são a causa de rusga e disputa entre as diferentes leituras, não levantam contradição pela leitura da psicanálise. Por exemplo, ao se introduzir essa estratégia de tempo, as contradições sobre a data dramática do diálogo não são mais um jogo de verdadeiro e falso, mas as pistas que nos indicam os fragmentos de verdade. É o que Fink (2016) enxerga no interior do comentário de Lacan, ao apontar: “O modo de Lacan de ler muitos grandes textos, especialmente textos literários, não é tanto encontrar a chamada mensagem pretendida do autor, mas descobrir uma lógica oculta dentro do texto [...]” (FINK, 2016, p. 49). Seu interesse não está apenas nas falas que são proferidas no diálogo platônico, mas também nas – e na falta de – transições entre elas.

Apostar na pertinência dessa leitura não é revelar a verdade última e secreta do texto, mas demonstrar o sintoma por detrás do lapso e da inconsistência, restituindo, no interior d’*O Banquete*, a persistência de uma estrutura que foge a uma ética do progresso e da pura racionalidade.

3 O ESTILO DE LACAN

A mesma dificuldade que encontramos no interior do texto de Platão, de restituir o seu ensinamento, também ressurgiu ao tentarmos extrair o que seria o ensinamento de Lacan: a tensão entre mensagem e texto e entre significado latente e material manifesto. Essa tensão em Lacan está profundamente ligada ao estilo e à forma como seu trabalho foi formalizado. Não por coincidência, desde o começo da carreira, seu modo de transmissão causava estranhamento, conforme reconta a biógrafa de Lacan. Quando Lucien Febvre e Henry Wallon solicitaram dele um texto sobre o Édipo para ser adicionado ao volume da *Encyclopédie*, foi necessário requisitar, várias vezes, reescrita e esclarecimento do manuscrito em prol de uma clareza; contudo, as últimas três páginas continuavam ilegíveis. Febvre observou que o estilo de



Lacan não era ruim, mas consistia em um sistema extremamente pessoal, em que tudo necessitava ser reescrito pelo autor após ter sido compreendido (ROUDINESCO, 2008, p. 153).

Se a maneira como Lacan utiliza os conceitos e as palavras já é motivo de estranhamento por serem regulados por uma lógica nem sempre explícita ou que aparenta contradição, o modo como os registros de seus seminários foram formalizados também evidencia essa dificuldade. Eles são baseados em transcrições das aulas orais de Lacan, que começaram em 1950, na casa de sua segunda esposa, mas, em virtude do aumento de seu público, foram transferidas para o auditório do Hospital Saint-Anné. Sendo assim, cada volume diz respeito a uma edição do seminário e os seminários nunca foram repetidos, pois, a cada ano, Lacan se prestava a trabalhar um tema específico.

Tratar da história dos seminários, como faz Roudinesco, é se deparar com a circulação de versões alternativas das suas aulas, feitas tanto por estenógrafos quanto por alunos. Essas versões “piratas”¹¹, por vezes, discordavam do que exatamente foi dito por Lacan e eram formalizadas sem a aprovação explícita dele, apesar de que ele nunca se manifestou contrário a essa circulação. Essa realidade mudou em 1973, com a primeira publicação oficial de um seminário, ficando o estabelecimento do texto a cargo do jovem genro de Lacan, Jacques-Alain Miller. Segundo a autora, “Ao estabelecer o Seminário, Miller oferecia uma transcrição razoável das diferentes estenografias. Eliminava os equívocos, suprimia as redundâncias e inventava uma pontuação” (ROUDINESCO, 2008, p. 413). Contudo, se o trabalho de Miller possui o mérito de tornar mais amplo um discurso inacessível, desde o começo de sua publicação surgiam disputas envolvendo a fidelidade do texto em relação ao pensamento de Lacan. Essas críticas giravam em torno da falta de revisões, revelando imprecisões nas citações de Lacan ou uso incorreto de conceitos gregos. Além da falta de um aparato que ajudasse na compreensão do texto, há a ausência quase total de notas, index ou bibliografia.

Essas disputas se aprofundaram com a circulação das versões alternativas paralelamente com a versão oficial. Os erros da formalização de Miller eram vistos, então, como formas de introduzir no interior do texto um sistema de doutrinas próprio, não sendo, por isso, produtos genuinamente lacanianos. O problema se agravou com uma série de decisões que visavam coibir a circulação desse material alternativo, uma vez que apenas a editora Seuil tinha os direitos de publicação do trabalho de Lacan.

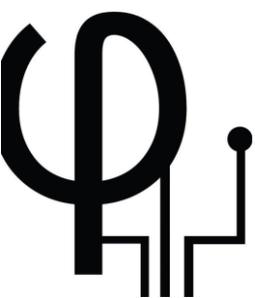
¹¹ Roudinesco rastreia pelo menos três versões estabelecidas do seminário 8: a de 1991, da editora Seuil, estabelecida por Miller; *Le transfert dans tous ces états*, uma versão corrigida da edição da Seuil, com notas, publicada pela EPEL; e *Transference*, formalizada em inglês por Bruce Funk. A edição da Seuil foi relançada em 2001, incorporando algumas das correções da edição da EPEL (ROUDINESCO, 2008, p. 506-507).

A crítica sobre manter os erros de Lacan e a ausência de um aparato científico que resolvesse as aparentes inconsistências nas obras parecem ignorar que essas escolhas, feitas por Miller, foram autorizadas pelo próprio fundador da obra, Lacan. Seu desejo era que seu ensino circulasse dessa forma. As razões para isso são retomadas por Miller, ao demonstrar que a obra de Lacan é propriamente um *work in progress*: certas ideias expostas em um seminário não são nunca mais recuperadas ou novos desenvolvimentos e torções levam Lacan a reconsiderar pontos já ultrapassados. “Quando Lacan define, aqui ou ali, um termo de modo que permanecerá único, será que devemos enfatizá-lo em nossa reflexão?” (MILLER, 2014, p. 1). Sobre as versões piratas, Miller comenta que Lacan apenas deu poder ao seu editor para impedir uma exploração comercial de seu trabalho. As acusações de que Miller distorce o pensamento de Lacan não levam em conta a passagem do oral para o escrito. Miller argumenta, afinal: “Considero que *restituyo* el sentido cuando los meandros de la expresión oral lo obliteran. Pero en nombre de ese sentido tengo que decidir aquello que pasará al escrito.” (MILLER, 1999, p. 16, grifo do autor).

Desse modo, havendo pretensão de extrair do texto lacaniano um comentário objetivo e com menor ruído possível, a falta, por vezes, de um aparato referencial autorizado pelo próprio autor constitui o principal obstáculo que uma pesquisa sobre o tema pode enfrentar. Essas dificuldades parecem ser reconhecidas pelo próprio Lacan, quando, no início do seu seminário, em 23 de novembro de 1960, após anunciar que pretendia trabalhar *O Banquete*, por estar interessado em investigar o tema do amor, adiciona: “Vai-nos ser necessário, pois, proceder de acordo com uma forma que não é evidentemente a de um comentário, digamos, universitário” (LACAN, 2010, p. 32). Contudo, se o seu comentário não é um comentário universitário pela ausência de referências externas, de um aparato que justifique sua pertinência diante da universidade, uma das referências que nunca estão ausentes em seu texto é a de Freud, que no seu trabalho também sempre manteve uma relação íntima com o mundo da Grécia Antiga.

4 O RETORNO AOS GREGOS

Na obra *A interpretação dos sonhos* (1900), que inaugura a psicanálise como campo de investigação e define o inconsciente como seu objeto, Freud faz um levantamento dos estudos já realizados sobre os sonhos. Seu ponto de partida é estudar a relação do sujeito grego da antiguidade com o fenômeno do sono. Para esses sujeitos, os sonhos eram introduzidos por instâncias divinas ou demoníacas, demandavam um processo de interpretação pelos



oráculos e faziam parte de uma arte divinatória. Ao mesmo tempo, alguns pensadores parecem antever a teoria sobre os sonhos que Freud irá propor, ao pensarem o sonho como atividade mental, submetido às leis do espírito humano, como define Aristóteles na retomada de Freud.

Dessas visões, o que se retém para Freud é a seguinte compreensão: “Isso proporcionou o incentivo para que se elaborasse um método mediante o qual o conteúdo inteligível de um sonho pudesse ser substituído por outro, compreensível e significativo” (FREUD, 1900, p. 27). Esse recurso de Freud de usar a antiguidade como metáfora ou analogia para o seu discurso é algo que acontece ao longo de sua obra¹². Com uma juventude profundamente marcada pela literatura clássica e por ser um grande apreciador na vida adulta da arqueologia e da coleção de relíquias antigas¹³, não é mera coincidência seu interesse pelas tragédias gregas, como *Édipo rei*. Como forma de ilustrar o inconsciente psicanalítico e a relação do sujeito com seu desejo, ele parece enxergar na antiguidade questões sobre o sexo e a morte que ressurgiam no seu trabalho com os pacientes da Viena vitoriana. Porém, seu interesse não era apenas pelas tragédias, pois, na elaboração de sua obra, seu trabalho levou o próprio Freud a traçar semelhanças entre sua teoria e a doutrina platônica sobre o amor¹⁴: “E no entanto ela nada fez de original, ao conceber o amor desta forma “ampliada”. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o “Eros” do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido da psicanálise” (FREUD, 1921, p. 33).

Ele escreve essa nota ao analisar a pluralidade semântica da palavra amor em alemão (*Liebe*), que pode ser usada para designar desde objetos extremamente sexualizados (como um alvo romântico) até o oposto, objetos aparentemente desprovidos de qualquer investimento sexual – como um membro da família muito amado, mas não desejado sexualmente.

A semântica de *Eros* também é explorada por Lacan no início de seu seminário. Porém, em vez de focar sua atenção nas formas de uso, ele faz uma exposição da dificuldade de tradução do diálogo d’*O Banquete*, em particular da cena final: a irrupção de Alcebiades após Agatão, Sócrates e os outros simposistas emitirem seus elogios sobre *Eros*: “Esta reserva merece, antes, o nosso respeito. Ela testemunha, pelo menos, o sentimento de que há ali alguma coisa a se questionar. E preferimos isso a vê-la resolvida por hipóteses singulares, que não é raro aparecerem” (LACAN, 2010, p. 39).

¹² Cf. Tourney (1965).

¹³ Jones, psicanalista, biógrafo, editor e amigo pessoal de Freud, classificou esse hábito como sua única extravagância. Ao falecer, Freud foi cremado e suas cinzas foram depositadas em sua urna grega preferida. Seu lugar de descanso foi junto ao mundo helênico (TOURNEY, 1965).

¹⁴ Não é o objetivo deste trabalho detalhar as relações entre o que seria o amor em Freud e Platão, uma vez que nosso foco é na leitura de Jacques Lacan. Cf. Santas: *Plato and Freud: Two Theories of Love* (1988).



Henrion dá precisão ao diagnóstico de Lacan; Rancine interrompe o diálogo na metade; e o de Mme. Rochechouart não inclui o elogio de Alcebiades (HENRION, 2018, p. 65). O texto de Louis Le Roy também suprime a tradução do discurso de Alcebiades “[...] porque não é apropriada nem para as morais francesas nem para a religião cristã.” (SCHACHTER, 2006, p. 434). Todos esses nomes compõem o quadro de um neoplatonismo francês que se escandaliza com a descoberta dos textos eróticos de Platão, os quais, se foram escritos em um tempo que tinha uma relação mais positiva com a homossexualidade masculina, ressurgem em uma época em que a sodomia é considerada um crime não apenas legal, mas também espiritual¹⁵. Será preciso o trabalho do renascentista Marcilio Ficino para traduzir *O Banquete* em sua integridade para o latim. O objetivo de Ficino, como indica Hankins, é unir sabedoria e fé, visto que a fé sem a filosofia degenera-se em pura superstição, ao mesmo tempo que defende Platão e Sócrates das acusações de sodomia (HANKINS, 1990).

Entre as *hypothèses singulières* que surgem do mal-estar da tradição, ao lidar com esse diálogo, Lacan assinala uma especificamente: “A mais bela dentre estas, vocês nem podem imaginar – e o sr. León Robin adere a ela, o que é espantoso – é que Platão quis, ali, fazer justiça a seu mestre” (LACAN, 2010, p. 36). De fato, Robin (1951), em *Notice* da sua tradução d’*O Banquete*, ao tratar do elogio de Alcebiades, afirma: “[...] Alcebiades, onde a filosofia esperava fazer um político superior a Pericles, e que, por ter se libertado da filosofia, perdeu sua pátria e si mesmo.” (ROBIN, 1951, *Notice*, p. ci). Bury também é da opinião de que o discurso de Alcebiades compreende “[...] uma defesa de Sócrates mais especificamente contra a acusação de incastidade.” (BURY, 1909, *Introduction*, p. lxiv). Se Sócrates é tomado como modelo ideal de filósofo e de amante, contra que acusações Platão precisa defender seu mestre? Por que essa defesa de Sócrates aparece relacionada a Alcebiades? Afinal, ele é citado por Glauco como presente junto a Sócrates no simpósio de Agatão. Para isso, será necessário explorar um pouco a vida desse personagem famoso da antiguidade, o belo e pobre Alcebiades, e como sua vida se cruzou com a de Sócrates.

5 A ATOPIA DE ALCEBIADES E SÓCRATES

Conforme explicado anteriormente, a democracia ateniense conquistada após uma série de reformas é caracterizada por ser uma democracia direta, em que todos os homens livres

¹⁵ Cf. Dall’Orto (1989) “Socratic love” as disguise for same sex love in the italian renaissance. Para uma análise da recepção do diálogo na Renascença e as questões envolvendo o amor homossexual.

e cidadãos de Atenas podem participar do conselho e trazer problemas para serem julgados. Contudo, como explicita Gribble (1999), isso não impede a manutenção de uma elite política cujas famílias ou indivíduos concentrem poderes e influências sobre os outros cidadãos, de modo que um dilema profundo para a democracia diga respeito a como lidar com os indivíduos extraordinários. Como integrá-los no interior da comunidade? Segundo esse autor, dois conceitos do mundo antigo são fundamentais para compreender o surgimento desses indivíduos extraordinários: a *souphrosune*, a capacidade do indivíduo de controle do corpo, do espírito e dos outros sujeitos não livres – mulheres, escravos e estrangeiros – e a *philotimia*, o amor pela honra. Se a poesia homérica já falava de homens superiores aos outros cidadãos, como Ajax e Aquiles, o que se transmite é a ideia de que suas conquistas não são exclusivas a eles como indivíduos, mas também honram sua família e sua comunidade.

Há uma tensão permanente na cidade, a de uma democracia que deseja se proteger da concentração de poder nas mãos de um único indivíduo e evitar cair em tirania, como o poeta Aristófanes aconselha em sua peça *Rãs*: “Que se não deve criar um leão numa cidade. Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores” (ARISTÓFANES, *Rãs*, 1430), o que obriga a elite de Atenas a se proteger da comunidade, regulando suas manifestações de poder. “Mas, isso não significa que a diferença entre o indivíduo da elite e os outros foi abolida.” (GRIBBLE, 1999, p. 46).

Era necessário, para garantir seu poder político, que a elite ateniense marcasse suas diferenças da massa, evitando a acusação de demagogia, em um jogo complexo de diferenças e semelhanças. Uma dessas estratégias foi aderir a um estilo de vida aristocrático, com gastos luxuosos, adotando costumes e línguas estrangeiras ou provando que sua linhagem provinha de algum herói mitológico. Por essa razão, a comunidade possui uma relação de ambivalência com esses indivíduos. Se eles podem ser a fonte de honra e conquistas para a cidade, sua própria natureza de não conformidade aos outros cidadãos os torna perigosos, pois, na incapacidade da cidade de acomodar esses sujeitos, eles podem se voltar contra a comunidade e procurar a destruição da mesma cidade que os produziu.

Alcebíades é, sem dúvidas, um desses homens extraordinários, amado e temido pelos helênicos. Na sua biografia¹⁶, escrita por Plutarco, seu caráter leonino já é realçado no começo do texto, quando o acusaram: “[...] Você morde como as mulheres, Alcebíades - Não, diz ele, mas como os leões.” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 2.3). Sua linhagem remonta a Eurísaces, filho

¹⁶ Não é o objetivo do trabalho recontar a biografia inteira de Alcebíades nem discutir a veracidade de todas as fontes. Além dos trabalhos citados, recomendamos o excelente trabalho de Hatzfeld (1951) *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du v siècle*.

de Ajax, e teve como tutor Péricles, um general famoso de Atenas. Esse dado é importante, pois, além de a cidade funcionar na forma de uma democracia direta, os cargos da administração pública eram decididos por um sorteio, na tentativa de evitar a tirania. Contudo, apenas um cargo não funcionava assim: o de líderes militares. Havia uma eleição entre os cidadãos para decidir dez generais, em que um general podia se candidatar várias vezes.

Já na infância, Alcebíades demonstra uma preocupação com sua liberdade, pois se recusou a tocar flauta, considerando que não era um instrumento digno de um homem livre, escolhendo, portanto, a lira (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 2.5). Sua primeira grande conquista política foi a participação de Atenas na guerra do Peloponeso, um conflito entre Esparta e Atenas, que já durava mais de dez anos e começou no regime de Péricles. Alcebíades consegue manipular e convencer espartanos e atenienses a entrarem em combate, elegendo-se como general e partindo em uma expedição militar cujo objetivo era a expansão imperialista de Atenas. Como Plutarco escreve: essas ambições políticas de Alcebíades são também a causa de sua ruína:

No entanto, foi antes por sua ambição e seu amor à glória que seus corruptores o levaram e prematuramente o lançaram na grande campanha, persuadindo-o de que, desde o início de sua carreira política, ele eclipsaria imediatamente não apenas os outros generais e outros oradores, mas que ele superaria até mesmo o poder e a fama que Péricles desfrutou na Grécia. (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 6.4).

Nas vésperas da expedição militar, acusações graves são feitas contra ele, envolvendo dois crimes que chocam a comunidade: a mutilação das Hermas e a profanação dos mistérios.

As Hermas eram estátuas mais simples do deus Hermes, construídas em blocos retangulares de pedras e colocadas na entrada de casas e templos como uma forma de pedir proteção ao deus. Dessa forma, o ato de mutilação – provavelmente significava decepar o pênis da estátua – em uma comunidade religiosa é lido como uma ofensa contra os deuses, um presságio sobre a expedição e uma ameaça contra a democracia. Tucídides, historiador da antiguidade, ao recontar a guerra do Peloponeso e exprimir os relatos envolvendo a mutilação das Hermas, conta como a cidade começou uma procura incessante pelos culpados desse crime (THUCYDIDE, *Livre VI*, 27.2). Quando as testemunhas começaram a se pronunciar, outro crime contra as leis da cidade se revelou: a profanação dos mistérios, uma série de rituais que eram realizados de forma pública, para toda a comunidade, mas que ocorriam em aposentos privados, em que um dos nomes dos participantes dessa profanação foi o de Alcebíades.

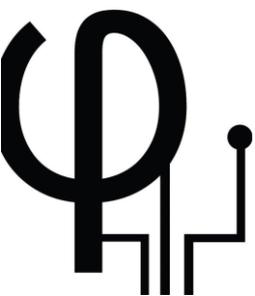


Alcebíades tenta se defender e exigir um julgamento antes da partida da expedição, mas seus inimigos conseguem postergar, partindo junto da frota em direção à Sicília. Em algumas semanas, mais testemunhas aparecem, acusando novamente Alcebíades de participar da profanação dos mistérios. Um navio é enviado para que ele retorne a Atenas e seja julgado. A princípio, ele aceita: “Mas, uma vez em Túrios, eles param de seguir, saem do navio e desaparecem: ele não se preocupa em retornar para ser julgado por imputações caluniosas.” (THUCYDIDE, *Livre VI*, 61.6). Exilado de sua pátria, Alcebíades vai buscar refúgio em Esparta, oferecendo sua ajuda na batalha contra Atenas em troca do asilo.

As discordâncias internas acerca da viabilidade da expedição, as sucessivas derrotas militares e o suporte de Esparta para as regiões conquistadas, além do suporte de Alcebíades, representam o golpe final na aventura expansionista de Atenas, que vai cair sob o poder espartano, sendo dominada por uma oligarquia e levando alguns anos até que os democratas retornem e restitua o regime. Alcebíades, em um primeiro momento, adota costumes de Esparta. De acordo com Plutarco, “[...] ele era mais propenso a se transformar que o camaleão” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 23.4). Contudo, também lá, passa a se envolver em intrigas, tendo um caso com a rainha de Esparta e gerando um filho. Por causa desse escândalo, ele foge e segue em direção à Ásia.

Como sumariza De Romilly (2019), a derrota de Atenas desperta a cobiça do império Persa, que enxerga no enfraquecimento da cidade uma chance para expandir na direção do mundo helênico, de modo que tentativas de acordo entre espartanos e persas começam a surgir. Já Atenas, por outro lado, encontra-se dividida, já que o centro político é dominado por uma oligarquia, mas uma região periférica, Samos, ainda é governada por democratas. Alcebíades faz o papel de um espião-duplo, conselheiro do rei Persa, ao mesmo tempo que conspira com os atenienses para retornar a Atenas em troca de restituir o poder à cidade. Se ele conspira com os dois lados, são, de forma irônica, os partidários da democracia que vão ganhar e restabelecer o governo de Atenas: “E sem demora, houve uma votação para chamar novamente Alcebiades!” (DE ROMILLY, 2019, p. 132). As opiniões eram divididas, contudo, como a autora traz: “E era fácil culpar Alcebíades; muitos lembraram que ele foi a principal causa de todos os problemas do passado e bem poderia trazer mais no futuro.” (DE ROMILLY, 2019, p. 146).

No entanto, também havia partidários de Alcebíades que viam em seus talentos e habilidades a chance para salvar Atenas definitivamente dos persas e espartanos. De toda maneira, prepara-se uma nova expedição militar e Alcebíades é declarado como seu general; contudo, novas derrotas militares o esperam e, assim, mais uma vez, ele é exilado de Atenas e considerado culpado pela derrota. Sem pátria, Alcebíades foge de volta para a Ásia e lá



encontra seu fim em uma conspiração, conforme um historiador descreve (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 39). Assassinos rastreiam a casa em que ele se hospedava. Eles não entram, mas ateam fogo nela à noite. Alcebíades acorda com as chamas e vai para fora. A respeito dos assassinos, “nenhum deles se atreveu a se aproximar nem em ir as mãos com ele; mas eles lançaram de longe dardos e flechas.” (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 39.6).

É de todo o interesse então compreender melhor por que um personagem controverso e importante do mundo antigo, como Alcebíades¹⁷, aparece nos diálogos de Platão. A relação entre Alcebíades e Sócrates é um tópico que já tinha sido marcado por Plutarco, quando ele assinala Sócrates como o mestre de Alcebíades, que a ele deve a amizade com seu mestre e a sua glória (PLUTARQUE, *Alcibiade*, 1.3).

Lacan é sensível a esse tema quando comenta sobre o panfleto de Polícrates e as injúrias a Sócrates (LACAN, 2010, p. 36). Na reconstrução do panfleto atribuído ao sofista Polícrates intitulado *L'acusation de Socrate et le Georgias* realizada por Humbert (1930), estão acusações de que ele incitaria os jovens contra os adultos ou de que ensinaria a juventude a não participar do sentimento cívico, sendo a sua influência sobre Alcebíades uma prova das consequências de suas ações. Esse aspecto é de todo o interesse, porque, pelo relato que Platão nos oferece em seu diálogo *Apologia de Sócrates (Ap.)*, seu mestre é processado e condenado a tomar cicuta por acusações muito parecidas, o crime de “impiedade”, ao corromper a juventude, ensinando-a a desprezar seus pais e as leis da cidade. Contudo, não há referências diretas nesse diálogo sobre a relação entre Sócrates e Alcebíades. Como foi exposto, porém, Platão não foi o único que escreveu sobre Sócrates, pois os fragmentos que chegaram até nós dos escritores socráticos também relatam uma relação próxima entre Sócrates e Alcebíades. Particularmente direto parece ser o texto *Memorabilia*, de Xenofonte, no qual o autor aborda, além dessas acusações, a de que Crítias e Alcebíades seriam seus associados.

Gribble (1999) e De Romilly (2019) são da mesma opinião de que as acusações contra Sócrates apresentadas na *Apologia* e no panfleto de Polícrates têm como pano de fundo sua relação com Alcebíades. Nessa perspectiva, o discurso de Alcebíades em *O Banquete* possui o caráter de defesa por Platão, justamente por se dirigir contra as acusações de que Sócrates teria corrompido a juventude de Atenas. Pode-se, inclusive, afirmar: “nesse retrato de Alcebíades, Platão rejeita não somente as alegações da cidade de que Sócrates seria capaz de corromper

¹⁷ Na peça de Aristófanes *Rãs*, quando Eurípides pergunta a Dionísio a opinião da cidade sobre a personagem de Alcebíades, “Ela? Ama-o, detesta-o e qué-lo de volta” (ARISTÓFANES, *Rãs*, 1425), a peça composta um ano após o retorno de Alcebíades exemplifica os sentimentos de ambivalências dos atenienses com ele.

Alcebíades, mas também as implicações do diálogo protréptico de que ele era capaz de encaminhá-lo de uma forma direta para a virtude.” (GRIBBLE, 1999, p. 245)¹⁸.

Nessa análise do diálogo, encontramos algumas dificuldades sobre como lidar com ele dentro do *corpus* platônico ou como situar alguns de seus discursos. Essas dificuldades em identificar o lugar das coisas cruzam a própria história de Alcebíades e suas repetidas fugas da cidade que o criou, como também a própria história de Sócrates, como Lacan aborda no começo do seminário, quando se dirige ao problema da recepção de Sócrates pelos atenienses, marcando: “não era seu comportamento, na verdade, insensato e escandaloso, mesmo levando-se em conta todo o mérito com que, mais tarde, a devoção de seus discípulos tentou revesti-lo, valorizando suas faces heróicas?” (LACAN, 2010, p. 19). Platão marcou essa questão, de forma célebre, ao se referir à sua “atopia na ordem da cidade” (LACAN, 2010, p. 19). Seu destino não aparece como algo extraordinário, mas quase como necessário, por colocar em causa as leis, a justiça, em suma, o que dava consistência a Atenas. Esse estranhamento com o comportamento de Sócrates, com sua excentricidade, já aparece marcado no início do relato de Apolodoro. Como Robin aponta, é uma reunião de amigos, mas entre essas pessoas há apenas um filósofo, Sócrates, existindo o interesse dos convivas por esse personagem fascinante: “[...] se a personalidade e as palavras de Sócrates os interessam, portanto, é em razão de sua originalidade estranha e seu charme desconcertante.” (ROBIN, 1951, *Notice*, p. xix).

Aristodemo conta a Apolodoro que encontrou Sócrates saído do banho e de sandálias, algo que era raro (PLATÃO, *Smp.* 174a2). Perguntou aonde ia e Sócrates lhe respondeu que ia para uma festa na casa de Agatão, em comemoração à vitória de uma tragédia sua. Sócrates insiste para que Aristodemo vá com ele. Ao chegarem lá, Agatão recebe Aristodemo com toda hospitalidade, mas percebem que Sócrates não o acompanhou. Quando procuraram por ele, descobriram que Sócrates estava na porta da casa vizinha, imóvel e de pé. Agatão tenta insistir para que tragam Sócrates, mas Aristodemo intervém: “- Nada disso – voltou a falar Aristodemo –; deixa-o em paz. É costume dele; às vezes para em qualquer ponto e não se mexe. Penso que virá logo. Deixai-o; não o perturbeis” (PLATÃO, *Smp.* 175b1-3).

Não tarda para que Sócrates chegue. Agatão o recebe convidando para reclinar-se à sua direita, desejando que o que tenha tomado seus pensamentos enquanto estava imóvel fluísse para ele, como o contato de passar quem tem muito para quem está vazio. Sócrates responde que desejaria que assim fosse com a sabedoria, invertendo a mensagem de Agatão, na verdade, é ele que possui sabedoria em abundância, enquanto ele, Sócrates, possui muito pouco.

¹⁸ Apesar disso, o autor reconhece a ressonância entre as posições de Alcebíades e Sócrates.

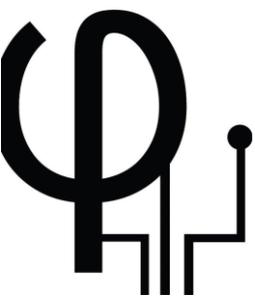
Os convivas presentes, exceto Sócrates, admitem não estarem dispostos a beber muito, por causa dos excessos do festim do dia anterior, assim se recomenda que comam e bebam de acordo com a vontade, apenas para passar o tempo. Todos concordam com essa proposta de Erixímaco, um médico presente no simpósio. Sua segunda proposta diz respeito ao tema dos discursos: *Eros*, ao observar que os poetas compuseram grandes elogios para os deuses, exceto para o amor (PLATÃO, *Smp.* 177a5-b2). Todos concordam novamente.

A operação de Lacan referente a cada um dos elogios não visa tomar cada um como estágio de um desenvolvimento em direção à verdade sobre o amor¹⁹, como fases de uma opinião sem fundamentos – *doxa* – ou como se cada um dos discursos revelasse uma faceta diferente sobre a verdade do amor²⁰. No entanto, sua escolha é a de tomar os discursos: “Para me fazer entender, direi inicialmente do *Banquete* que vamos torná-lo como, digamos, uma espécie de relato de sessões psicanalíticas” (LACAN, 2010, p. 40, grifo do autor). Os discursos devem ser tomados como sessões psicanalíticas porque estão cruzados pela mesma estrutura, o inconsciente. Ao manifestarem diferentes elogios e opiniões acerca do amor, estão exprimindo diferentes aspectos do inconsciente, em que o interesse de Lacan se volta para se servir do diálogo a fim de compreender melhor o que é o amor e o fenômeno da transferência, título do seu seminário. A mesma operação já era efetuada por Freud, quando ele trata da literatura, ao colocar: “Provavelmente bebemos da mesma fonte, trabalhamos o mesmo objeto, cada um com outro método, e a coincidência do resultado parece garantir que ambos trabalhamos corretamente” (FREUD, 1907, p. 117). Nessa perspectiva, se o romancista não precisa saber de psicanálise para expressar a lei do inconsciente, da mesma forma Platão não precisa saber do inconsciente para ser capaz de exprimi-lo. Fica evidente nesse ponto o tipo de interesse que Lacan possui por Platão, pois ele busca na Filosofia, como traz Juranville (1987), formas de estabelecer não empiricamente o discurso psicanalítico, em uma operação que difere de Freud, que tinha a clínica como campo principal de comprovação e observação de suas teses.

Fink defende que não há uma teoria sobre o amor que se desenvolva a partir do comentário de Lacan d’*O Banquete* e, de fato, analisando as pontuações de Lacan, não parece ser possível extrair propriamente uma teoria acerca do amor e Lacan não parece ser mais um conviva que irá contar mais uma verdade sobre *Eros* (FINK, 2016, p. 50). Contudo, como Henrion escreve, esse comentário e seus problemas envolvem uma “[...] solução lacaniana que

¹⁹ Tanto a análise de Robin (*Notice*, 1951) quanto de Bury (*Introduction*, 1909) enxergam um movimento de anábase ao longo dos elogios, um movimento dialógico em que os convidados disputam qual elogio é o mais próximo da verdade sobre o amor, sendo Sócrates o vencedor.

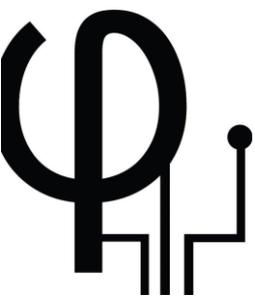
²⁰ Essa leitura parece ser a de Reale (1997, 18-20), ao propor que se trata de um jogo de máscaras, que Platão se oculta para introduzir em cada um dos personagens uma opinião sobre o amor que lhe interessa.



excede Platão.” (HENRION, 2018, p. 28). Sua pertinência está em demonstrar os pontos cegos de outras interpretações platônicas, como a de Robin. Porém, esses pontos cegos não são simples provas do erro intelectual dos autores, mas evidenciam uma estrutura subjacente ao texto, essa lógica escondida na mensagem – e que também a rege – que é o inconsciente. O tratamento que a tradição despendeu ao último simposista, Alcebíades, é a marca dessa difícil relação do humano com o desejo, pois Alcebíades não elogiou *Eros*, mas o objeto de seu amor, Sócrates.

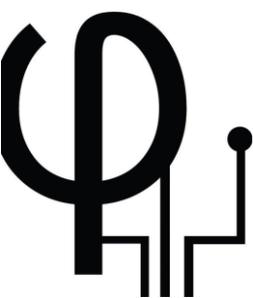
O desdém de Lacan pela interpretação de que a inclusão de Alcebíades seria uma defesa de Sócrates por Platão está precisamente no apagamento que ela faz da coincidência de posições entre o filósofo e o general, ambos processados pelas leis de Atenas. Isso posto, como compreender qual é lugar da filosofia na cidade? O que torna realmente um deles um bom exemplo de cidadão? O ato de filosofar é um ato educativo em que medida? Se filosofar é questionar os costumes e a opinião, o que a cidade deve esperar da filosofia quando ela ameaça a consistência de suas leis? São perguntas que Lacan pode fazer à filosofia partindo de uma nova concepção de sujeito, dividido em consciente e inconsciente, rejeitando um racionalismo claro e unívoco.

Nesse sentido, como Sócrates se serve de *Eros*, Lacan também se serve da filosofia. Contudo, para compreender como ele o faz, é necessário levar em consideração o caráter de *work in progress* de sua obra, bem como sua relação original com o discurso filosófico, em que os impasses e os limites não são a prova da falsidade daquele discurso, mas desvelam a verdade escondida por ele.



REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. *Rãs*. Tradução do Grego, Introdução e Comentário por Maria de Fátima Silva. São Paulo: Annablume Editoram, 2014.
- BADIOU, Alain. Lacan e Platão: o matema é uma idéia?. In: Vladimir Safatle (org.). *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: Edunesp, 2003, pp. 13-42.
- BRISSON, Luc. Pressupostos e consequências de uma interpretação esoterista de Platão. In: BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BURKET, Walter. Oriental Symposia: Contrasts and Parallels. In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 7-24.
- BURY, Robert G. Introduction. In: Plato. *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge: The university press, 1909, pp. VII-LXXI.
- CASSIN, Barbara. *Jacques, o sofista: Lacan, logos e psicanálise*. Trad. Yolanda Vilele, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- DALL'ORTO, Giovanni. "Socratic Love" as a disguise for same-sex love in the Italian renaissance. *Journal of Homosexuality*, 16:1-2. pp. 33-66. 1989. DOI: <https://doi.org/10.1300/J082v16n01_03>
- DAVIDSON, James N. *Courtesans & fishcakes – The consuming passions of classical Athens*. Hammersmith, London: FontanaPress, 1998.
- DE CERTEAU, Michel de. *História e psicanálise: entre ciência e ficção*. Trad. Guilherme João de Freitas, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- DOVER, Kenneth James. *Greek homosexuality*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- FINK, Bruce. *Lacan on love: an exploration of Lacan's Seminar VIII, Transference*. Cambridge, UK: Polity Press, 2016.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos* (1900). Trad. Walderedo Ismael de Oliveira, São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- FREUD, Sigmund. Delírio e os sonhos na Gradiva de W. Jensen (1907). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- FREUD, Sigmund. Psicologias das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 15: Psicologias das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)*. Trad. Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GRIBBLE, David. *Alcibiades and Athens – A study in literary presentation*. New York: Oxford University Press, 1999.
- HANKINS, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Vol. 1. New York, NY: E.J. BRILL, 1990.
- HATZFELD, Jean. *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du v siècle*. Paris: PUF, 1951.
- HENRION, Jean Louis. *La cause du désir de Lacan à Platon*. Paris: Campagne Première, 2018.
- HUMBERT, Jean. *L'accusation de Socrate et le Goergias*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1930.
- JURANVILLE, Alain. *Lacan e a Filosofia*. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.



KAHN, Charles H. *Plato and the socratic dialogue – The philosophical use of literary form*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 8: a transferência, 1960-1961*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. por Dulce Duque Estrada e Rev. por Romildo do Rêgo Barros. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

MILLER, Jacques-Alain. Apresentação do Seminário 6: o desejo e sua interpretação, de Jacques Lacan por, Jacques-Alain Miller. *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 5, n. 14. pp. 1-19. Julh. 2014.

MILLER, Jacques-Alain. *El establecimiento de “El Seminario” de Jacques Lacan*. Trad. Hugo Savino. Buenos Aires: Tres Haches, 1999.

MILLER, Margaret. Foreigners at the Greek Symposium? In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 59-82.

MURRAY, Oswyn. War and the Symposium. In: Slater, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991, pp. 83-104.

NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.

PLATAO. *O Banquete*. Nunes, Benedito & Pinheiro, Victor Sales (Org.). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2018.

PLATO. *The Symposium of Plato*. Edited with introduction, critical notes and commentary by R. G. Bury. Cambridge: The university press, 1909.

PLATON. *Le Banquet*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1951.

PLATON. *Apologie de Socrate*. Criton. Traductions inédites, introductions et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1997.

PLUTARQUE. *Vies – Tome III*. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris: Belles Lettres, 1964.

REALE, Giovanni. *Eros dènone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.

ROBIN, Léon. Notice. In: PLATON. *Le Banquet*. Texte étabil et traduit par Léon Robin. Paris: Belles Lettres, 1951, pp. VII-CXXI.

DE ROMILLY, Jacqueline. *The life of Alcibiades – Dangerous ambitions and the betrayal of Athens*. Trad. Elizabeth Trapnell Rawlings. New York: Cornell University Press, 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

SANTAS, Gerasimos. *Plato and Freud: Two Theories of Love*. New York, NY: Wiley-Blackwell, 1988.

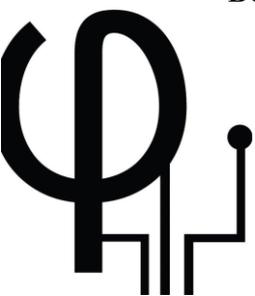
SLATER, William. *Dining in a Classical Context*. United States of America: The University of Michigan Press, 1991.

SCHACHTER, Marc. Louis. Le Roy’s Sympose de Platon and Three Other Renaissance Adaptions of Platonic Eros. *Renaissance Quarterly*. Vol. 59, n. 2, p. 406-439, 2006. DOI: <<http://doi.org/10.1353/ren.2008.0331>>.

TOURNEY, Garfield. Freud and the Greeks: A study of the influence of classical Greek mythology and philosophy upon the development of Freudian thought. *Journal of the History of the Behavioral sciences*, 1(1), jan., pp.67-85, 1965. DOI: <<https://doi.org/10.1002/1520-6696>>.

THUCYDIDE. *La guerre du Péloponnèse – Livres VI et VII*. Texte établi et traduit par Louis Bodin et Jacqueline de Romilly. Paris: Belles Lettres, 1955.

XENOPHON. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apology*. Translation of E.C. Marchant and O. J. Todd Cambridge: Harvard University Press, 1923.



Recebido em: 14/05/2021
Aprovado em: 13/09/2021
Publicado em: 22/10/2021

O OLHAR E O OUTRO
diálogo entre Lacan e Merleau-Ponty

THE GAZE AND THE OTHER
dialogue between Lacan and Merleau-Ponty

Josiana Hadlich de Oliveira¹
(josianah.deoliveira@gmail.com)

Resumo: Sabe-se que a Fenomenologia, desde seu início, conversa com a Psicanálise no intuito de pôr em pauta a discussão dos conceitos e das críticas direcionadas à mesma. Merleau-Ponty está inserido nesse contexto de aproximação entre ambas, tanto que seu último livro influenciou o pensamento de Lacan. Na sua ontologia do sensível, o tecido carnal faz uma comunhão do corpo com o mundo, e é onde o vidente se depara com outro olhar que não é o seu. O Outro causa uma fissão na Carne merleau-pontyana, apresenta-se como outro vidente, retira a soberania do Eu, mas vai desembocar em Lacan na afirmação do Real sem prejuízo do registro simbólico-imaginário.

Palavras-chave: Olhar. Corpo. Outro. Imaginário. Subjetividade.

Abstract: It is known that Phenomenology, since its beginning, dialogues with Psychoanalysis to bring up the discussion of the concepts and criticisms directed against it. Merleau-Ponty is inserted in this context of approximation between both disciplines, so much that his latest book influenced Lacan's thinking. In his ontology of the sensible, the carnal tissue makes a communion of the body with the world, where the seer is faced with another gaze that is not his own. The Other causes a fission in Merleau-Ponty's Flesh. It presents itself as another seer, removes the sovereignty of the Self and, in Lacan, takes the form of an affirmation of the Real, with no detriment to the symbolic-imaginary register.

Keywords: Gaze. Body. Other. Imaginary. Subjectivity.

Não é novidade as interpretações das relações existentes entre o pensamento de Maurice Merleau-Ponty e o de Jacques Lacan. Ambos pertenceram à mesma esfera francesa do século XX e desenvolveram questões teóricas semelhantes. Merleau-Ponty, principalmente em sua obra doutoral *Phénoménologie de la perception*, discutiu com a psicanálise e com as críticas à psicologia clássica. Lacan valeu-se de alguns conceitos do amigo para desenvolver seu trabalho

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Tem sua pesquisa voltada para a corporeidade, a sensibilidade e o invisível em Merleau-Ponty. Possui graduação em Filosofia (UFSM - 2011), mestrado em Filosofia (UFSM - 2013) na área de Fenomenologia.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6524492305985941>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0471-963X>.



como psicanalista e encontrou nas formulações de Merleau-Ponty uma alternativa para o Real introduzido pelo olhar estrangeiro, sem precisar que o eu renuncie aos seus vínculos simbólico-imaginários. Essa influência merleau-pontyana toma forma quando no *Le séminaire XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Lacan (1964/1998b) dedica sua atenção ao livro póstumo e inacabado *Le visible et l'invisible* (1964) de Merleau-Ponty e, sem perder de vista sua herança freudiana, traz a discussão sobre o olhar entendido como um objeto da pulsão, como uma versão do objeto “a” que diz respeito à categoria do real.

Quando trata da experiência ontológica do sensível nos horizontes invisíveis e abertos, Merleau-Ponty (1964) vislumbra o aparecimento do olhar do outro e da passividade do sujeito diante deste. O olhar estrangeiro se impõe e se doa independentemente da associação do eu ao outro. Tal imposição não significa uma colocação harmoniosa da presença do olhar, não traz necessariamente uma satisfação ao sujeito, mas poderá indicar desconforto e estranhamento diante da invisibilidade que todo visível carrega. Essas alegações sinalizaram, para Lacan, uma outra forma de abordar o real sem que haja conflito e ruptura com a barreira simbólico-imaginária, como havia sido pensando até então.

Não por acaso, o psicanalista descobriu no fenomenólogo uma nova maneira de descrever o encontro com o real pulsional. Para Merleau-Ponty, o estranho não precisa ser buscado, como se precisássemos abrir uma fenda na realidade simbólico-imaginária, pois o real pulsional denunciado pelo olhar estranho do vidente que não é o eu, apresenta-se por si mesmo, inesperadamente, colocando o ser em situação na qual seu aparato histórico e social se torna contingente.

Levando em consideração todas essas colocações, indagamos acerca do olhar estrangeiro que invade o campo sensível do eu e firma uma alteridade radical. Como podemos pensar sobre o outro enquanto consciência constituinte, se o eu o reduz a algo impessoal? Seria o *chiasme* interior-exterior, próprio-impróprio, eu-outro, visível-invisível o campo fértil para o entendimento intersubjetivo? Merleau-Ponty (1964) não nega essa possibilidade. Não obstante, certos fenômenos de estranhamento ou familiaridade entre o eu e o outro são tardios, já que ocorrem na passagem da infância à vida adulta. No entanto, Lacan (1949/1998a) põe a constituição de si e do outro como vinculadas ao processo do “estádio de espelho”, no qual a transformação do bebê se dá mediante a sua identificação com sua imagem especular, assim retomando a ideia da luta do reconhecimento hegeliana que Merleau-Ponty atribui ao adulto.

Neste artigo, será explicitada a experiência da visibilidade e do olhar na ontologia da Carne em Merleau-Ponty (1945/1972 e 1964) para, então, chegarmos aos debates lacanianos acerca de tais temas e suas contribuições psicanalíticas. Por fim, pensaremos



como a intersubjetividade se estrutura a partir do encontro entre o vidente que sou e o olhar estranho como outro vidente e suas possíveis consequências e contribuições para a constituição do eu.

1 O VIDENTE E O VISÍVEL EM MERLEAU-PONTY

Através de toda obra de Merleau-Ponty, as referências à psicanálise são contínuas. Desde sua análise do freudismo na *La structure du comportement* (1942/1967), passando pela reflexão sobre o corpo na *Phénoménologie de la perception* (1945/1972) até nas notas do *Le visible et l'invisible* (1964), vários conceitos psicanalíticos são usados, inclusive em suas aulas na Sorbonne publicados entre os anos de 1949 a 1962. No entanto, nossa abordagem se dará mais especificamente sobre o tema da visibilidade, trazido em seu último livro, e algumas considerações acerca do corpo e do outro, apresentadas em sua fenomenologia da percepção, justamente por haver neles elementos que influenciaram o pensamento de Lacan.

Em *Le visible et l'invisible* (1964), Merleau-Ponty insiste na elucidação do pacto estabelecido entre o corpo e o mundo, pacto que é pré-tético, anterior a qualquer ato da consciência, e que revela a visão como aquela pela qual podemos penetrar nas coisas e como estas penetram em nós ao serem vistas. Esse tecido comum, esse meio formador da relação sujeito e objeto, é a Carne enquanto elemento concreto de uma “maneira de ser”² (1964, p. 191). Mesmo fazendo referência aos elementos dos pré-socráticos para fugir das ideias prontas da tradição, Merleau-Ponty (1964, p. 181) não deixa a Carne ser confundida com a matéria, com o espírito ou com a substância, mas a faz ser entendida como aquilo que promove uma deiscência³, ou seja, a abertura ou experiência de fissão que oferece uma diferenciação como espécie de “cristalização momentânea da visibilidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 173), uma aparição do ser como visível e vidente, sustentado por um invisível no horizonte carnal. Nessa ontologia da Carne, ocorre a reabilitação do sensível, o que é visto e o que vê estão unidos por algo primordial, e seu encontro se dá através do entrelaçamento, pelo entrecruzamento entre o sensível e o senciente, o visível e o invisível. Desse modo, o mundo, as coisas visíveis, não se encontram diante de mim, não estão como objeto frente a um sujeito. O eu enquanto corpo

² Todas as traduções de obras originais foram feitas pela autora.

³ Deiscência é um termo originário da botânica que indica a abertura de um órgão que atinge a maturação. Merleau-Ponty o reinterpreta e remete a uma nova compreensão do termo nos moldes da sua ontologia da carne, manifestando o movimento de abertura do sensível.



vivido está, antes de tudo, envolvido com elas – enquanto *quiasma* –, preso em seu tecido, do qual também sou constituído corporalmente. A Carne, ao mesmo tempo que promove o visível e o doa à visão como imagem, oculta o invisível em sua profundidade, realizando o *quiasma* como um movimento de emergência e imergência (CHAUÍ, 2002, p. 155).

Ademais, a noção de Carne abarca uma nova maneira de conceber o corpo, uma vez que ela é a malha comum do eu e do mundo, não conserva as fronteiras entre o lugar que habitamos e aquilo de que somos feitos. O corpo sendo o sensível provido de visão, sente o que está fora de si, ao mesmo tempo em que é um visível que compõe o mundo. Merleau-Ponty (1964), então, propõe um ser de indivisão denominado Ser Bruto, enquanto totalidade prévia que não é lapidada pela reflexão. De acordo com Marilena Chauí:

O Ser Bruto não é uma positividade substancial idêntica a si mesma e sim pura diferença interna de que o sensível, a linguagem e o inteligível são dimensões simultâneas e entrecruzadas [...] não é também um negativo, mas aquilo que, por dentro, permite a positividade de um visível, de um dizível, de um pensável, como a nervura secreta que sustenta e conserva unidas as partes de uma folha [...] é o invisível que faz ver porque sustenta por dentro o visível [...] o Ser Bruto é a distância interna entre um visível e outro que é o seu invisível. (CHAUÍ, 2002, pp. 153-154)

Assim, o Ser Bruto envolve uma totalidade complexa composta por: eu, outro, percepção, historicidade, cultura, temporalidade. Instaurando um campo originário, apresenta-se como um *a priori* que correlaciona vidente-visível, fazendo brotar o sentido na experiência como fissão, ao gerar o visível a partir de um tecido invisível. Tal invisibilidade no próprio bojo do visível será entendida por Lacan como o objeto “a”, que seria um campo de experiência subjetiva que se dá aquém das imagens. Obras de arte, tais como os quadros de Cézanne⁴, exploram esse âmbito originário que constitui, segundo o psicanalista, o *imaginário*.

Diante do esforço de Merleau-Ponty para reaprender a ver o mundo, o mesmo se deparou com o caráter paradoxal da visão. Impregnada de visível e de invisível, a visão traz a visibilidade de algo que se põe a aparecer e o corpo como algo que se põe a ver. O mundo para ser visível exige a presença de um vidente, um sujeito que o veja, mas tal sujeito só realiza a experiência de ver se o mundo for visível para ele. Essa dupla situação colocada pela visão mostra que ver é sempre ver mais do que se vê, pois o aparecer é inesgotável e o invisível vem

⁴ No ensaio *L'oeil et l'Esprit* (1964/1992), Merleau-Ponty desenvolve um trabalho acerca da pintura, no qual mostra como cor, textura e arranjo da pintura compõem uma harmonia, uma linguagem sistemática e seu modo de idealidade. A pintura de Cézanne é referência importante para o filósofo, que põe a visibilidade como um universal, pois o impressionista não diferenciava o desenho da cor em suas obras, produzindo um desenho que nascia espontaneamente do entrecruzamento das cores, o que influencia na defesa do conceito de Carne e do ser de indivisão – Ser Bruto – em Merleau-Ponty.



sempre interligado ao visível, já que ambos são fundos que se tornam figuras e figuras que se tornam fundos, dependendo do deslocamento do corpo do vidente nas entranhas do mundo (CHAUÍ, 2002, p. 166). Logo, não há um sujeito como princípio das coisas, nem um mundo condicionante do sujeito, mas há sujeito que se experiencia como *ser-no-mundo*.

O corpo e o olhar do sujeito são elementos que o distinguem do mundo sem haver uma separação entre ambos (ASSOUN, 2001, p. 89). Essa relação corpo-mundo coloca o sujeito na condição de olhado antes mesmo de ser quem apreende com o olhar o que será visível, uma vez que, sendo verdade que o mundo o olha e que as coisas o interpelam, então, de alguma maneira, elas se conectam com os olhos, e estes asseguram o lugar do sujeito no mundo. Quando se utiliza a Carne enquanto unidade entre corpo e mundo para pensar o visível, são retirados os contornos limitantes das coisas e dos seres. Essas reflexões envolvendo o conceito de Carne e de reabilitação sensível do corpo são retomadas por Lacan para ressaltar a existência de uma visão prenhe de elementos pulsionais que antecede o olhar do vidente.

Merleau-Ponty descobre a existência de um olhar que emana das coisas e recai sobre o vidente, pois estando em meio ao visível, o vidente olha para as coisas sem jamais perder a possibilidade de ser visto. Primeiramente, somos possuídos pelo visível que está em nosso campo perceptivo; após, diante do real que revela uma situação da qual não é autor, o vidente experimenta uma passividade radical que se caracteriza como um narcisismo e que, mais uma vez, o leva a ser tragado pelo visível e a ter de suportar o ser visto pelas coisas,

daí, por que, 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 sendo segundo de mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, emigrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto. (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 181)

No narcisismo da visão e na passividade, o olhar do outro não apresenta apenas um invisível, mas a si próprio enquanto vidente, como Outrem (*autrui*) que não deve ser confundido com o outro como coisa que é vista. Conforme Merleau-Ponty (1960, p. 118)

[...] meu olhar tropeça, é circundado. Sou investido por eles, quando julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura que *desperta* e *convoca* as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus [...]. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo *convida-me* a tornar-me espectador adequado, como se



um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse *atraído* para lá e emigrasse para o espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou *apanhado* por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo outrem.

Ao experimentarmos isso, ao nos depararmos com esse olhar de outro vidente dirigido ao eu, não há necessariamente uma harmonia ou satisfação, mas uma diluição da totalidade em contingências, em que não se sabe quem vê e quem é visto. A interpretação de Lacan acerca da agudeza de Merleau-Ponty ao descrever o encontro com o real do outro enquanto vidente, foi o que o motivou nas lições de *O Seminário, livro XI*.

2 O EU E O OUTRO EM LACAN

Como o vidente e as coisas pertencem à mesma Carne, o olhar que lança sobre as coisas lhes é devolvido por elas, tal qual a pintura que o olha sem importar em qual canto da sala esteja, pois está inserido nela de algum modo que recebe sobre si certa visão (LACAN, 1964/1998b, p. 94-95). Assim, a unidade carnal faz com que a visão do vidente seja refletida sobre si mesmo. Com a premissa de que nós, enquanto videntes que somos, olhamos apenas a partir de um ponto e de que somos olhados a partir de todos, Lacan, junto com Merleau-Ponty, traz a conclusão de que somos espelhos do mundo.

Nesse sentido, para além da importância do corpo para psicanálise – os pós-freudianos não negam a relevância do elemento corporal –, há em Lacan (1948/1998a) uma referência ao corpo na gênese da subjetividade, uma vez que a formação da função do eu, no registro do imaginário, seria oriunda do *estádio do espelho*, que é um momento, uma fase no processo de subjetivação. Lacan investiga então como a visão que a criança tem de seu próprio corpo atua na formação da função do eu, através do registro imaginário, do contato escópico e especular com a imagem de seu corpo. A criança ainda não apresenta o discurso em nível simbólico para pensar e dizer algo acerca do seu corpo, mas tem a possibilidade de “reconhecer como tal sua imagem no espelho” (LACAN, 1949/1998a, p. 96). Ao ver o corpo no espelho, a criança não vê o corpo, não vê o real, ela vê a imagem do corpo, e este é o momento do nascimento do imaginário, um registro do qual se pode ter noção do eu. Não obstante, o corpo é coisa real e, por ser dessa forma, se torna inefável, podendo ser apreendido quando se mostra no espelho como imaginário.



Segundo Lacan, a imagem do corpo gera uma identificação na qual, primariamente, o eu se funda e é no registro do imaginário. Nas palavras do psicanalista:

Basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação*, no sentido pleno que análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem [...] especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o eu se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito. (LACAN, 1949/1998a, p. 97)

Disso, segue-se que a linguagem, desempenhando o registro simbólico, traz de volta o registro da imagem, aquele registro do imaginário metaforizado no estágio do espelho. Porém, há um estágio anterior ao imaginário em que se apresenta uma relação especular de algo que não pode ser dito, por enquanto, como “eu”. Em tal relação especular, ocorre a reprodução daquilo que vem de fora, que vem do Outro. Com a consolidação da teoria lacaniana do imaginário, o Outro⁵, representado pelo espelho, é compreendido a partir do sentido de uma “transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (LACAN, 1949/1998a, p. 97).

Há um movimento do especular para o imaginário, uma passagem entre o eu e o Outro que está sendo visado, onde o sujeito está em situação de objeto na relação com o Outro. É também no olhar do Outro que a criança se vê: o olhar do Outro se torna seu espelho também. Porém, isso não se dá apenas na criança, uma vez que os desdobramentos do eu durante a existência passam sempre por esses registros, tendo que lidar com os arrolamentos, com os outros e com o Outro. O Outro é percebido pelo eu quando o sujeito consegue perceber a si mesmo ao se ver no espelho. Pela fissão da carne – ou pela báscula do espelho –, o eu toma consciência de si a partir do Outro, que enxerga como alteridade.

⁵ A constituição de si e do Outro são internamente vinculados ao processo do estágio do espelho. Reconhecendo-se no espelho, explica Lacan, a criança passa a se identificar com sua imagem especular. Tal reconhecimento envolve um desejo humano que é o desejo de um outro, ou seja, o desejo de ser reconhecido no desejo do outro. A constituição do desejo impõe, concomitantemente, a alteridade e a passividade diante do outro vidente. Decerto, a alteridade é percorrida durante toda a obra de Lacan, visto que ele desenvolveu diferentes perspectivas acerca das modalidades de outro: o “pequeno outro” oriundo do registro imaginário no espelho; o “grande Outro”, cujo discurso é o inconsciente que, através da linguagem, surge como registro simbólico; o objeto “a” relacionado ao registro real e causa de desejo; o “outro do laço social” estruturado pelos discursos que constituem as relações sociais; e o “Outro gozo”, Heteros, gozo feminino. No entanto, não abordaremos todas essas modalidades, a fim de especificar melhor a discussão e a relação entre os principais autores trazidos aqui.



Anos depois de teorizar sobre o estádio do espelho, Lacan encontra a perspectiva do olhar em Merleau-Ponty. O psicanalista tenta entender a pulsão de morte em Freud a partir da leitura merleau-pontyana acerca do olhar e se depara com o *olhar estranho*. Para Merleau-Ponty, o real ou olhar estranho – ou do estrangeiro – aparece no próprio tecido simbólico-imaginário sem precisar aniquilar o mesmo. Isso foi o que de fato impressionou Lacan, que se questionava: “como aproximar-se do olhar estrangeiro, o qual se impõe como um real exigindo nossa passividade, sem que isso implique uma renúncia aos nossos vínculos simbólicos-imaginários?” (MÜLLER, 2015, p. 395). E foi em Merleau-Ponty que ele percebeu que a presença do olhar não implicaria na destruição da cultura, pois

O olhar estrangeiro impõe-se a partir de si mesmo, como uma sorte de precessão, anterioridade que se doa independentemente de nosso consórcio. Mais do que isso, o olhar estrangeiro impõe-se de um modo solidário às nossas imagens e leis, o que não quer dizer, de forma coincidente e harmoniosa. O que acabou por sinalizar, para Lacan, uma outra maneira de cercania em relação ao real, a qual não exigiria - necessariamente - o conflito, o enfrentamento, a ruptura com a barreira simbólico-imaginária, conforme se havia pensado até ali. (MÜLLER, 2015, p. 395)

O olhar estranho do vidente do outro que não é o eu, apresenta-se como uma visita inesperada, vindo implicar uma certa satisfação ao eu por estar sujeitado a um olhar que não é o seu. A relação desse prazer com as pulsões faz o olhar não ser propriedade de um sujeito, mas um olhar que vem do Outro (SHEPHERDSON, 2006, p. 115). A reflexão lacaniana acerca da existência de uma satisfação do sujeito ao estar sob o olhar do Outro, acrescenta que o olhar pode conter em si o objeto “a”, isto é, o objeto que localiza uma falta (LACAN, 1964/1998b, p. 76-77). É por ter em si tal falta que o olhar que alguém dirige ao eu é capaz de desconcertar seu campo de percepção, a ponto de denunciar o real pulsional do vidente que não é o eu.

Com as análises merleau-pontyanas sobre o olhar, Lacan cria uma aproximação com as formas de pulsão tal como Freud (1905/1987) havia descrito em *Três ensaios sobre a sexualidade* – pulsões oral, anal e fálica –, agregando a pulsão da voz e a pulsão escópica. Esta última, fundamentada a partir dos escritos de Merleau-Ponty, faz-nos chegar na asserção de que o olhar carrega a força incontrolável de que se compõem as pulsões. O olhar, como órgão da pulsão escópica, é um impulso que se satisfaz com o objeto que lhe pode ser oferecido, já que o prazer advém da atividade e não do próprio objeto. Consequentemente, quando o objeto “a” se faz presente no olhar, passa a atuar como desejo. Nessa ocasião, o eu vê o olhar estranho



dirigido a si como o avesso da consciência, diretamente ligado ao *Real*⁶, que é um domínio isento de imagens e de particularizações do inconsciente, que só se concede através do desejo. Além disso, o olho também funciona como objeto “a”, na medida em que a visão nunca cede àquilo que é buscado. Por isso, “a relação do olhar com o que queremos ver é uma relação de logro. O sujeito se apresenta como o que ele não é e o que se dá para ver não é o que ele quer ver. É por isso que o olho pode funcionar como objeto a, quer dizer, no nível da falta (- α)” (LACAN, 1964/1998b, p. 102).

O que Lacan observa é que o objeto “a” guarda algo de exterior aos objetos, algo inapreensível, uma invisibilidade merleau-pontyana. No campo de experiências subjetivas, o sujeito não será inteiramente tomado pela captura imaginária (LACAN, 1964/1998b, p. 105), pois está aberto a um lugar não submetido ao eu, no qual o olhar instaura uma fratura, uma ausência. No entanto, pensando no estágio do espelho, a criança, ao mexer seus braços e pernas, ao se movimentar, faz com que o movimento seja a forma de se perceber como corpo e, em seguida, percebe-se como sujeito que se diferencia do outro que o olha. Mas mesmo esse sujeito que se percebe enquanto corpo não será o eu em sua totalidade para Lacan – nem para Merleau-Ponty, que vê o sujeito vinculado ao corpo próprio e à carnalidade do eu –, pois, se o fosse, “estaria cada um no seu canto, total, não estaríamos juntos, tentando organizar-nos” (LACAN, 1955/2010, p. 330), vivendo, dialeticamente, na intersubjetividade capturando o que nos falta.

3 O OLHAR INTERSUBJETIVO

As formulações de Lacan sobre o estágio do espelho são representantes do complexo de intrusão. O psicanalista descreve o que ocorre na subjetividade da criança quando nasce um irmão: ela o sente como um intruso que se apropria de seu lugar e vem ocupar o desejo da mãe – que representaria uma outra alteridade. Embora o eu se identifique com o Outro enquanto seu ideal, o Outro só se torna separado do eu quando for passível de conhecimento e delimitado, quando nomeado ou classificado. Desse modo, o Outro é um discurso que situa o sujeito em uma posição subjetiva a partir dos significantes que o constituem, “[...] onde as cadeias significantes do sujeito se articulam determinando o que o sujeito pensa, fala, sente e age.”

⁶ O Real é isento de imagens e particularizações do Inconsciente e é liberado a partir do gozo, do prazer de sermos espelhos do mundo. O Simbólico se refere à estruturação da linguagem que organiza o que o eu experiencia; é aquilo que nos constituirá como sujeitos. O Imaginário, por sua vez, envolve o confronto com imagens que apreendemos e assimilamos dos nossos semelhantes.



(QUINET, 2012, p. 22). Nessa alteridade do registro simbólico, encontramos o olhar estranho que constitui o eu, na medida em que apresenta outras formas de interação com o mundo, outros elementos culturais visualizados no comportamento do corpo que adentra à carne do sensível. O olhar estranho que marca a presença de Outrem enquanto tal (LACAN, 1964/1998b, p. 84) é aquilo que sustenta a função do Outro, reafirmando a alteridade como uma relação de falta e desejo.

Lacan oferece as bases para a compreensão do surgimento do eu como o produto da identificação com uma imagem ideal que é projetada no Outro. Isso ocorre em três momentos: 1) há uma indiferenciação entre o eu e o Outro; 2) desenvolve-se os contornos e delimitações entre o eu e o Outro, num transitivismo; 3) há o reconhecimento da diferença entre o eu e o Outro. Disso decorre o processo de estranhamento do eu em relação ao Outro. Diferentemente de Lacan, para o qual o olhar do Outro sempre está relacionado à situação de estranheza, Merleau-Ponty vê a experiência da alteridade como a confirmação de uma familiaridade, visto que já é experienciada no contato com as coisas. Para Merleau-Ponty (1945/1972), a apresentação de outro vidente, de um olhar estrangeiro, não é a configuração de um outro si mesmo, a qual nos impele à busca simbólica do que nos falta. O encontro com o outro traz a experiência da imbricação na Carne do mundo sem que ele precise ser buscado. Eu não sou objeto para o outro, nem ele o é para mim, pois “o olhar de outrem só me transforma em objeto se nós dois nos retirarmos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto” (MERLEAU-PONTY, 1945/1972, p. 414).

Pode-se dizer que o corpo que aparece como visível carrega a consciência de outro sujeito que será visto como outra vida de consciência que vem exprimir-se nos movimentos corporais que expressam disposições de vontade, sentimentos, emoções. *Outrem* é igualmente doador de sentido, e ele está aí no mundo das visões da consciência do eu. Este sente outra presença corporal, que não é a presença do seu corpo no espelho como único ponto de partida de sentidos e significações. Essa sensibilidade só é focada quando despertada por um ato de *atenção*⁷, como diz Merleau-Ponty (1945/1972, p. 34-35), que “não cria nada”, mas faz jorrar novas percepções firmadas pela intercorporeidade.

A atenção é relevante no sentido em que permite o eu retornar às coisas despercebidas – não vistas ou não visíveis num primeiro momento –, revelando à consciência o que desde já estava ali no mundo. Quando Outrem aparece na mesma Carne de que o eu é feito, tudo

⁷ Conceito husserliano que se compreende como a tendência do eu de voltar-se para o objeto intencional.

aquilo que pertence a ele e que não era visto se realça ou se presentifica fenomenologicamente, pois a atenção descortina comportamentos que são de outra ordem, que não é própria, mas imprópria, ou seja, de outro corpo que não é o corpo vivido do eu.

Em Lacan, a gênese da subjetividade é compreendida a partir da incorporação de elementos próprios à situação social, aos conjuntos de fatores sociais que provocam e transformam a esfera subjetiva. Em relação aos laços sociais, Lacan (1992) os considerou como os impulsionadores de um esvaziamento de gozo, ao estabelecerem formas de convivência e enquadramentos. Os laços sociais, em *O avesso da Psicanálise*, são nomeados de discursos, que estão além do âmbito da fala, uma vez que “não há necessidade de enunciações para que nossa conduta, nossos atos, eventualmente se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais” (LACAN, 1992, p. 11). Na *Phénoménologie de la perception*, tal subjetividade é descoberta por meio de um retorno ao pré-reflexivo, por um caminho que orienta a consciência reflexiva, antecipando os dados perceptivos em proveito do acesso corporal. Então, Merleau-Ponty se detém, dentro da obra citada, em explicar como nossa presença corporal no mundo e nossas vivências afetivas podem conferir significação ao mundo e a outrem. Indica que é na situação pré-reflexiva do cogito que o outro se dá em evidência, revelando o ser em situação, tornando possível a intersubjetividade.

É como se a consciência deixasse de focar apenas o corpo irreal que é visto no espelho e começasse a perceber corpos reais agindo de forma intencional. O olhar do eu cruza com o olhar do outro, pois ele rasga a Carne do sensível e adentra o campo perceptivo, efetuando o *quiasma* da intersubjetividade. Na experiência intersubjetiva, é que se esclarece o pertencimento do eu e do outro ao mesmo ser de indivisão, à mesma Carne.

O contato do eu com outrem apresenta o fato de que o olhar de seu semelhante não é distinto da passividade que vive frente a ele. Assim, ele percebe o Outro efetivamente ao se tornar o Outrem de alguém: “os olhares que eu deitava no mundo, como o cego tateia os objetos com sua bengala, alguém os apreendeu pela outra ponta, e os volta contra mim para me tocar por minha vez” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 187). O problema que Outrem vem trazer é o fim da soberania do eu, o descentramento, pois Outrem, enquanto sujeito de seus comportamentos, não é outro eu, não é *alter ego*. Assim sendo, seria possível pensar um espaço de Visibilidade onde o eu não opere, onde o “olhar se confunde com seu próprio desfalecimento” (LACAN, 1964/1998b, p. 83) ou um lugar onde o eu se dissolve (LACAN, 1964/1998b, p. 189). Pode-se entender com tal colocação que Lacan implica a proposição de Merleau-Ponty de que “esta Visibilidade, esta generalidade do Sensível em si, este



anonimato do Mim-mesmo que nós chamamos de carne [...]” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 181).

Na passividade da consciência, o eu é afetado por um objeto que não é um objeto igual aos demais que percebe. Há um objeto que se movimenta em meio aos outros, isto é, que realiza comportamentos aos quais não é o eu quem dá sentido. O corpo de Outrem se mostra através da sua presença carnal, e é preciso que ele seja de algum modo compreendido ou vivido pelo eu, para que sua presença seja aceita como um fato para a minha consciência. Ora, a análise da visão do Outro encontra dificuldade desde o início. Há um paradoxo peculiar à consciência constituinte. Há um olhar, entretanto, que olha para o eu e o mundo, que tanto transforma o eu em objeto quanto em uma consciência vista a partir do corpo que o vê. Este olhar pode expressar algo e, para isso, é preciso que haja uma compreensão da abertura ao outro e, conseqüentemente, da comunicação entre o comportamento do eu e o de outrem no cenário do próprio mundo, pois

Outrem não é tanto uma liberdade vista de fora como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também ao circuito que o liga a nós – E este mundo nos é comum, é intermundo – E mesmo a liberdade tem sua generalidade, é compreendida como generalidade: atividade não mais o contrário de passividade ((MERLEAU-PONTY, 1964, p. 317).

O Outro, diante do eu, seria um em-si. Porém, para ser compreendido dessa maneira, o eu teria que distingui-lo de sua consciência, no sentido de vir a pensá-lo como outra consciência que doaria sentido às coisas. Pois eu “percebo o outrem enquanto comportamento, por exemplo percebo o luto ou a cólera de outrem em sua conduta, em seu rosto e em suas mãos [...] O luto de outrem ou sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para mim e para ele. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas” (MERLEAU-PONTY, 1945/1972, p. 409). No entanto, esse encontro pode desconcertar a constituição da identidade do eu, visto que, seja por estranhamento ou familiaridade, o eu se volta para a sua negatividade, que o olhar estranho configura. Isso não quer dizer que o âmbito simbólico-imaginário seja impossibilitado, pois o mundo da cultura nada mais é do que um parto interminável do Ser Bruto (CHAUÍ, 2002, p. 156).



REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Le regard et la voix, leçons de psychanalyse*, Paris: Anthropos. 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREUD, Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Gallimard, 1905/1987.
- LACAN, Jacques. *O estádio do espelho como formador da função do eu*. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1949/1998a.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1955/ 2010.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro XI: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964/1998b.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le structure du comportement*. Presses Universitaires de France: Paris, 1942/1967.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et L'Esprit*. Paris: Gallimard, 1964/1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945/1972.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- MÜLLER, Marcos José. A esquite do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. *Revista Sofia*, vol. 4, n.2, 2015, p. 393-406. DOI: <<https://doi.org/10.47456/sofia.v%25vi%25i.11135>>. Disponível em: <<https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/11135>>. Acesso em: 23 abr. 2021.
- SHEPHERDSON, C. Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'O visível e o invisível. *Discurso*, n. 36, p. 95-126, 2007. DOI: <<http://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2007.38074>>. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38074>>. Acesso em: 23 abr. 2021.
- QUINET, Antonio. *Os outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 10/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

IMPLICAÇÕES DO “RETORNO A FREUD” PROPOSTO POR JACQUES LACAN, A PARTIR DE UMA ANÁLISE DO CONCEITO DE PULSÃO

IMPLICATIONS OF THE "RETURN TO FREUD" PROPOSED BY JACQUES LACAN FROM AN ANALYSIS OF THE CONCEPT OF DRIVE

Claudia Murta¹

(cmurta@terra.com.br)

Jacir Sanson Junior²

(jasisaju@hotmail.com)

Resumo: O trabalho do psicanalista francês Jacques Lacan foi denominado pelo próprio autor como um “retorno a Freud”. Procuramos investigar as implicações epistemológicas desse proposto retorno. Lacan, com base em uma escrita que ele mesmo chamou de matema, propôs encontrar os fundamentos para a manutenção da descoberta freudiana. Essa foi a opção lacaniana para lidar com os impasses a que a definição de pulsão esteve submetida. Lacan, diante da oscilação entre mito e ciência, faz a opção por balizar a pulsão com a referência científica. No entanto, essa referência científica de Lacan diz respeito à lógica e à matemática, que são básicas para o desenvolvimento dos seus matemas. Nesse desenvolvimento, recorremos à opção lacaniana pelos matemas e, em seguida, percorremos as contribuições de Lacan para as pulsões. Para finalizar, passamos às fórmulas da sexuação que confluem para alguns pontos básicos da correlação entre pulsão e matema. Entretanto, os matemas geram novos impasses e o “retorno a Freud” se faz totalmente necessário para o estabelecimento da psicanálise lacaniana.

Palavras-chave: Pulsão. Matema. Sexualidade. Freud. Lacan.

Abstract: The work of the French psychoanalyst Jacques Lacan was called by the author himself as a "Return to Freud". We sought to investigate the epistemological implications of this proposed return. Lacan, based on a writing he himself called a matema, proposed finding the foundations for maintaining Freudian discovery. This was the Lacanian option to deal with the impasses to which the definition of drive was subjected. Lacan, faced with the oscillation between myth and science, makes the option to mark the drive with the scientific reference. However, this scientific reference of Lacan concerns logic and mathematics, which are basic for the development of their matemas. In this development, we resorted to the Lacanian option for the matemas and then we went through Lacan's contributions to the drive. Finally, we move on to the sexuation formulas that confluence to some basic points of the correlation between the drive and the matema. However, the matemas generate new impasses and the "Return to Freud" is totally necessary for the establishment of Lacanian psychoanalysis.

¹ Professora Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. Pós-doutora em Filosofia pela UFSCAR e Doutora em Filosofia pela Université de Paris VIII.

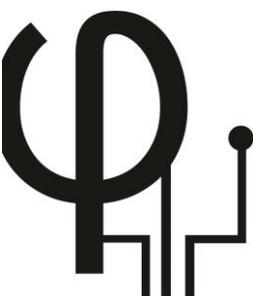
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7566489472975915>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1553-8028>.

² Mestre em Filosofia (2016) e graduado em Psicologia (2002) pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6682391852990091>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2895-5549>.



Keywords: Drive. Matema. Sexuality. Freud. Lacan.

1 O MATEMA COMO OPÇÃO

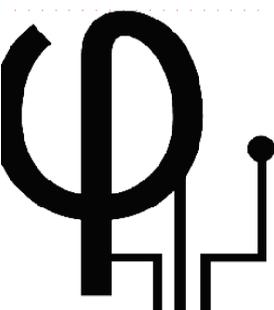
Um ponto base da investida lacaniana é a proposição de um “retorno a Freud”, que implica alguns desdobramentos. Primeiro, o retorno a Freud é uma denúncia de que os psicanalistas, posteriores a Freud, desvirtuaram o seu ensinamento ao abolir alguns temas básicos de sua investigação, como, por exemplo, a pulsão de morte. Dessa forma, o retorno a Freud é, também, uma opção lacaniana por manter, como ele mesmo propõe, a integridade da descoberta psicanalítica.

Freud, dentre as suas referências discursivas, não abdicou do ideal de ciência; no seu entender, a psicanálise deveria ser considerada uma ciência da natureza. Lacan, por sua vez, mantém a referência freudiana à ciência, mas oferece a esta outro tratamento. Conforme um de seus comentários: “[...] deve-se distinguir da questão de saber se a psicanálise é uma ciência (se seu campo é científico), fato precisamente de que sua práxis não implica o outro sujeito que não o da ciência” (LACAN, 1966e, p. 863, tradução nossa).

Quando Lacan escolhe como paradigma o sujeito da ciência, está abolindo a noção de mito, que não tem lugar neste outro campo. Em referência a um texto de Freud, Lacan decide: “Freud diz em algum lugar que a pulsão faz parte de nossos mitos. Afastarei de minha parte esse termo de mito” (LACAN, 1979, p. 155).

Lacan baliza seu ensinamento nas categorias de real, simbólico e imaginário. No seu entender, esses três registros aparecem de tal forma intrincados, que cada um possui as características dos outros dois. Para se fazer entender, o autor utilizou de uma figura topológica, o nó borromeano, no qual cada um dos anéis contém parte dos outros dois. E, se um dos anéis se parte, o nó se desfaz. No dizer de Lacan:

O nó borromeano consiste estritamente no seguinte: em que três é seu mínimo. Se são desatados dois anéis de uma cadeia, os demais continuam atados. No nó borromeano, se de três é rompido um, ficam livres os três. O que é surpreendente, e este é um fato de consistência, é que podem colocar um número infinito de anéis, e sempre será verdade que, se se rompe um desses anéis, os demais, todos, por numerosos que sejam, ficarão livres (LACAN, 1981, pp. 18-19, tradução nossa).



No campo das pulsões, podemos observar que os três registros se fazem presentes. Mesmo estando voltadas para o real da condição humana, as pulsões também se apresentam via linguagem simbólica e investimentos imaginários.

No texto “Do *Trieb* de Freud e do desejo do psicanalista”, Lacan (1966d, p. 853) explicita que, quando Freud enuncia as pulsões como mitos, o faz por mitificarem o real. Dessa forma, elas podem dizer daquilo que é real para psicanálise. Contudo, Lacan procura desviar-se da noção de mito, já que este, para a sua manifestação, não deixa de prescindir do rito. O problema da manifestação ritual é que pode colocar em risco o intrincamento dos três registros em privilégio do imaginário.

Em detrimento dos mitos, Lacan prefere usar o termo “ficção”, declarando: “Afastarei, de minha parte, este termo de mito – aliás, nesse mesmo texto [“As pulsões e seus destinos”], no primeiro parágrafo, Freud emprega o termo *Konvention*, convenção, que está mais perto do que se trata, e que chamarei com um termo benthamiano que fiz notar àqueles que me seguem, uma ficção” (LACAN, 1979, p. 155).

Lacan prefere denominar as pulsões como “ficção”, na tentativa de trazer à tona o real. No seu entender, “[...] o esforço de Bentham instaura-se na dialética da relação da linguagem com o real” (LACAN, 1988, p. 22). Assim, Lacan utiliza a homofonia dos termos “ficção” e “fixação”³ cujo equívoco proposital se presta a ensejar este duplo acesso à verdade em seus momentos distintos. Apoiando-se em Bentham, Lacan apresenta o ponto de “fixação” real que gera as ficções.

Recorrendo ao texto sobre as ficções, Bentham expõe que há algumas entidades que têm apenas a possibilidade de serem ficcionais, pois não há uma entidade real que as possa representar, mas que, ainda assim, obtém sua consistência simbólica. Por conseguinte, as ficções são indispensáveis à linguagem como condição necessária à produção do discurso. Ao utilizar o conceito benthamiano, Lacan classifica a pulsão como uma entidade que habita a dimensão da ficção e que pode ser transmitida em psicanálise.

A palavra “transmissão” possui um uso particular em psicanálise, pois diz respeito ao seu ensino. Devemos lembrar que esse ensino tem base na clínica. Com efeito, a transmissão é um problema para a psicanálise. Freud, ao desenvolver a psicanálise, defronta-se com problemas relacionados à tematização e transmissão de questões presentificadas no consultório. Se habitamos a dimensão do mito, vamos conviver com um problema que diz respeito à transmissão. Os mitos, por prenderem-se ao inefável, oferecem uma solução pouco

³ No sentido de fixar, que na língua portuguesa se substantiva “fixação”.

adequada para a transmissão da psicanálise. A transmissão está relacionada ao grande problema dos mitos freudianos. Nesse sentido, a proposta lacaniana é:

[...] saber se, sim ou não, a análise prosseguirá no sentido freudiano, procurando não o inefável, porém o sentido. O que quer dizer o sentido? O sentido é que o ser humano não é senhor desta linguagem primordial e primitiva. Ele foi jogado aí, metido aí, ele está preso em sua engrenagem. [...] O homem se acha metido, seu ser todo, na procissão dos números, num primitivo simbolismo que se distingue das representações imaginárias (LACAN, 1985a, p. 383).

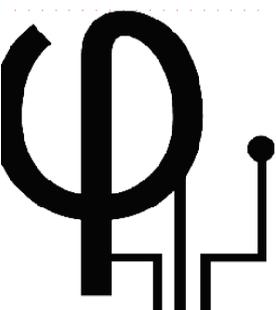
Com referência aos simbolismos numéricos, Lacan busca outro domínio de linguagem para tratar a psicanálise. Uma orientação do seu ensino é a cibernética, que funciona em uma sequência de ausências e presenças, na qual os sinais podem ser reduzidos a 0 e 1. Faz-se interessante, portanto, utilizar noções da cibernética, visto que o ponto fundamental da pulsão está situado na questão da diferença.

O dualismo pulsional, tão defendido por Freud, marca a diferença entre suas duas pulsões, e é o que mantém o percurso pulsional. Mas, ao invés de apregoar um dualismo, Lacan utiliza-se da ordem binária cibernética, simplificando algumas discussões correntes e, com isso, eliminando certos ancoramentos imaginários. Para ele, a pulsão funciona “a modo de um sujeito acéfalo” (LACAN, 1979, p. 171) e, nesse ponto, a cibernética é bastante útil, pois, segundo Moles,

A cibernética se define como a 'ciência geral de sistemas ou organismos independentes da natureza física dos elementos ou dos órgãos que os constituem'. Ela estuda, portanto, as estruturas das relações entre os elementos, antes que os próprios elementos, os quais ela reduz a um certo número de propriedades funcionais. (MOLES, 1974, p. 55, tradução nossa)

A referência à cibernética faz parte da opção lacaniana pelas ciências exatas, que permitem a abordagem direta, sem intermediações, daquilo que é real para a psicanálise. Dessa forma, o aproveitamento da cibernética tem relação com a referência à matemática que, por sua vez, é uma marca de determinado momento do discurso psicanalítico. A partir da interpenetração da psicanálise com as ciências exatas, foi possível para Lacan utilizar em psicanálise a estrutura mínima do matem.

O matema é uma escritura, uma composição de símbolos escritos que se transmite integralmente, apesar dos diferentes sentidos possibilitados pela sua leitura. Sendo deliberadamente destituído de conteúdo, leva à atribuição de qualquer conteúdo. Assim



sendo, foge às limitações das relações semânticas governadas pela estrutura da linguagem tradicional.

Podemos ilustrar o matema como o Nome Próprio que não se traduz. Em qualquer país de língua diferente, o Nome Próprio se mantém o mesmo e, assim, transmite-se integralmente.

Com o matema, Lacan procura trabalhar o significante cada vez mais puro. Seguindo um comentário de Miller (1988, p. 11, tradução nossa), faz-se necessário lembrar que “é Saussure, não obstante, quem isola esse significante paradoxo que é o significante que não significa nada”. A busca do significante sem significado pode ser demarcada pela letra e, neste sentido, a empreitada lacaniana se dá por imprimi-la ao discurso psicanalítico. Nas palavras de Lacan:

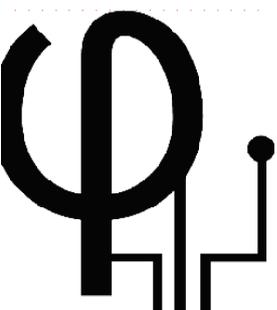
Mas não sentimos nós, desde há um momento, que, por ter seguido os caminhos da letra para alcançar a verdade freudiana, ardemos, cercados por suas chamas? Sem dúvida a letra mata, diz-se, ao passo que o espírito vivifica. [...] As pretensões do espírito, no entanto, permaneceriam irreduzíveis se a letra não tivesse dado provas de que produz todos os seus efeitos de verdade no homem, sem que o espírito tenha de interferir minimamente que seja. (LACAN, 1966a, p. 509, tradução nossa)

A referência lacaniana à matemática facilita o objetivo de distanciamento das noções psicológicas que inibem o aparecimento da psicanálise. Manter a diferença do campo da psicanálise e do campo da psicologia foi uma das problemáticas com a qual trabalhou Lacan.

Em outro campo discursivo, o da lógica-matemática, um pensador que se envolveu na empreitada de distanciar qualquer noção psicológica de todos os ramos da matemática foi Frege (1980, p. 193), ao enunciar que “carecemos de um conjunto de sinais do qual se expulsa toda ambiguidade, e cuja forma rigorosamente lógica não deixe escapar o conteúdo”. Nessa perspectiva, Frege reúne a lógica à matemática, constituindo-se um dos precursores da lógica-matemática. O pensamento de Frege tornou-se para Lacan uma fonte de amplos recursos.

A partir deste momento, podemos passar pelo campo da lógica-matemática. O estreitamento do campo da lógica com o campo da matemática foi veiculado por Frege e por Russel. Eles acreditavam que os axiomas da matemática podiam ser deduzidos da lógica pura. No entanto, podemos constatar que os campos da lógica e da matemática não se resumem a esta proposta.

J.-A. Miller afirma que a empreitada da lógica matemática em trabalhar com o significante puro, ou ainda, com as relações lógicas entre sinais foi um grande avanço. Segundo ele, a utilização fregeana da noção de função é um achado, porque as



matemáticas gregas “[...] não dispunham desse tipo de escritura, que supõe tudo o que se pode abreviar só com escritura da função, com a variável pode-se fazer entrar todo o universo” (MILLER, 1988, p. 23, tradução nossa).

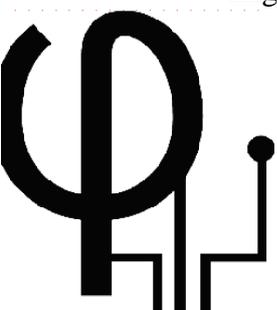
Mesmo assim, a linguagem pura pretendida por este sistema (Frege-Russel) defrontou-se com alguns paradoxos. Russel apontou na elaboração de Frege um paradoxo do qual este não conseguiu uma saída satisfatória. O paradoxo apontado no sistema fregeano não foi o único da história da lógica matemática e, como observa Lacan, os lógicos tentam a todo custo suturar a erupção de um paradoxo. Neste sentido, a sutura da lógica-matemática é a tentativa de manter uma linguagem pura. Diante disso, a questão levantada é: a disciplina psicanalítica, necessitando dos matemas da lógica-matemática, necessitará também, para mantê-los, da sutura dos paradoxos?

Entretanto, esse tipo de contradição é explicitado por Badiou, filósofo e leitor de Lacan, que pensa o matema como uma condição para trabalhar os paradoxos. Tendo em vista que a poesia, a política, o amor e o matema são, no pensamento, quatro possibilidades do acontecimento filosófico denominadas “procedimento genérico”, essas quatro possibilidades têm característica de se apresentarem simultaneamente, sendo assim “compossíveis”. Para Badiou, esse procedimento é suscetível de produzir verdades que fazem buracos no saber. Em suas palavras:

a multiplicidade genérica permite pensar uma verdade ao mesmo tempo como resultado múltiplo de um procedimento singular, e como buraco, ou subtração, no campo do nomeável. Ela possibilita assumir uma ontologia do múltiplo puro sem renunciar a verdade, e sem reconhecer o caráter constituinte da variação linguageira (BADIOU, 1989, pp. 86-87).

O pensamento genérico é caracterizado de forma diferente do pensamento da acumulação de saberes. No entender desse autor, a filosofia deve pensar os paradoxos, as crises e as vacilações mais que os saberes consolidados. Consequentemente, ela precisa de uma consistência mínima que permita esse trabalho. Daí, a multiplicidade do procedimento genérico pela via da atividade matemática detém esse mínimo de consistência, protegendo assim contra a maleabilidade linguística e seus efeitos de sentido.

O pensamento genérico surge do que Badiou denomina “acontecimento”, que é “[...] um corte numa situação (com) a aparição de um significante excedentário que não pertence à linguagem da situação” (BADIOU, 1986, p. 8). Segundo o autor, “o tratamento psicanalítico se constrói de tais cortes” (*ibidem*), o que vem esclarecer em que tipo de pensamento a



psicanálise pode estar situada. Na retomada do corte na cadeia significativa, Badiou se aproxima do pensamento de Lacan, que afirma:

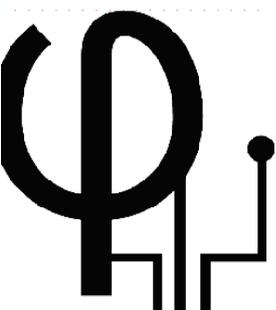
Este corte na cadeia significativa é o único que verifica a estrutura do sujeito como descontinuidade no real. Se a linguística nos promove o significante ao ver nele o determinante do significado, a análise revela a verdade desta relação ao fazer dos buracos do sentido os determinantes de seu discurso (LACAN, 1966c, p. 801).

Ao utilizar matemas em seu trabalho, Lacan está fazendo lógica do significante. Este procedimento não está imune a alguns questionamentos. Ao definir o significante como aquilo que representa o sujeito para outro significante, recebe inúmeras denúncias. Dentre elas, a de que a psicanálise não suporta uma lógica, devido ao fato de que a definição referida incorre em um clássico erro lógico, a tautologia, que produz um círculo vicioso. por esse viés, é possível que a formulação básica da doutrina lacaniana seja um círculo vicioso?

Miller assinala que na relação da lógica dos significantes “[...] é necessário considerar em conjunto as definições que fazem do sujeito o efeito do significante, e do significante o representante do sujeito: relação circular, contudo, não recíproca” (MILLER, 198-, p. 224). A base lacaniana da articulação significativa é que sempre há um significante a mais, impossibilitando um fechamento da questão e constituindo o “não-todo”.

A referência lacaniana à lógica-matemática se dá tendo como objetivo manter um mínimo de consistência em seu discurso. É possível pensar, com o ensinamento de Lacan, que a psicanálise esteja embrenhada em uma formalização para o impossível, sem, no entanto, visar a totalização nessa formulação, pois o que permeia o discurso psicanalítico é a incompletude. Finalmente, com este desenvolvimento, podemos responder à questão elaborada no momento inicial desta reflexão, a qual implica a utilização do matema em psicanálise com a necessidade de suturar os paradoxos. A resposta a esta questão é negativa, visto que os paradoxos não impossibilitam os matemas na psicanálise, aliás, desde as primeiras investigações freudianas sobre os atos falhos, a psicanálise sempre esteve atenta aos paradoxos.

Portanto, é aceitável que a psicanálise consiga dar soluções paradoxais a certos paradoxos. Como, por exemplo, o paradoxo de Russel ou, de forma mais acessível, o paradoxo do barbeiro, da seguinte forma: o barbeiro barbeia a todos que não se barbeiam a si mesmos. Como, então, barbeia-se o barbeiro? Para esse paradoxo, no dizer de Lacan, “a solução é muito simples, é que o significante com o qual se designa o mesmo significante, não é evidentemente o mesmo significante que aquele pelo qual se designa o outro, isto salta



aos olhos” (LACAN, 1979, p. 199). Esta é uma solução que não caberia às lógicas clássicas; entretanto, permite um trabalho com o paradoxo que é de interesse para a psicanálise.

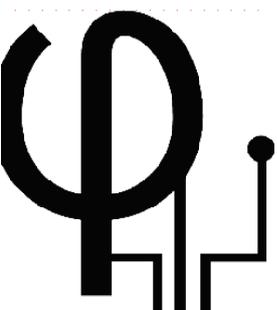
2 ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DO ENSINO LACANIANO À TEORIA DAS PULSÕES

Em seu seminário sobre “Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise”, Lacan faz uma releitura da pulsão freudiana. Apropriando-se de um referencial teórico ao qual Freud não teve acesso, Lacan comenta o texto freudiano, oferecendo sua contribuição para este conceito fundamental da psicanálise, a “pulsão”.

A proposta freudiana é a de que a pulsão manifesta a sexualidade humana. E, no início de seu comentário sobre o tema, Lacan (1979, p. 144) enuncia: “[...] é pela realidade sexual que o significante entrou no mundo”. Desde esse ponto, a caminhada que se define lacaniana é relacionar a sexualidade com a cadeia de significantes. Assim, há a localização da pulsão nessa cadeia, a qual é conferida uma estrutura gramatical.

Lacan, situando o lugar do Outro como campo da linguagem, vai formalizar a emergência lógica do sujeito mediante a sobredeterminação de significantes. Em uma das passagens do texto “Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano”, Lacan faz um comentário sobre o momento da emergência do sujeito: “[...] a criança de um só golpe, desconectando a coisa do seu grito, eleva o signo à função de significante” (LACAN, 1966c, p. 805). Essa é uma alusão ao mito da experiência de satisfação.

Através da experiência de satisfação, sobrevém o recalque primordial com o aparecimento do significante. Lacan enfatiza dessa experiência o grito, que não chega a ser uma ação, mas é o veículo de aparecimento do sujeito, pois “o sujeito nasce no que no campo do Outro surge o seu significante” (LACAN, 1979, p. 187). Desde as primeiras elaborações freudianas, a pulsão foi proposta como a fronteira entre o psíquico e o físico. Essa proposição é endossada por Lacan (1979, p. 167) ao dizer que “[...] a pulsão é precisamente essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica”. No seu entender, há dois extremos na experiência analítica: de um lado, o significante, como recalco primordial; do outro, o desejo. No intervalo entre os dois, há a pulsão em forma de sexualidade. Então, o desejo se articula à demanda: “ali onde se trata de desejo, encontramos, em sua irredutibilidade à demanda, a mola mesma que impede igualmente de reconduzi-lo à necessidade” (LACAN, 1966c, p. 804).



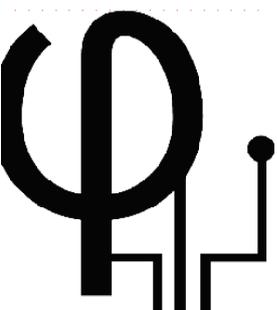
Lacan, acompanhando a elaboração do conceito que Freud apresenta na obra “As pulsões e suas vicissitudes”, destaca o momento da desmontagem da pulsão em quatro elementos básicos: impulso, objeto, objetivo e fonte. Do impulso, Lacan anota que o mais importante é percebê-lo como uma força constante. Em suas palavras: “a primeira coisa que diz Freud sobre pulsão é, se posso me exprimir assim, que ela não tem dia nem noite, não tem primavera nem outono, que ela não tem subida nem descida. É uma força constante” (LACAN, 1979, p. 157). Essa força constante é importante porque, como aponta Freud, dela não há como fugir. Estando sempre presente, denota a atividade da pulsão e, por conseguinte, impõe a condição do trabalho.

No que diz respeito ao objeto pulsional, Lacan o destaca na formulação do “objeto a”. Ele segue o pensamento de Freud, segundo o qual o objeto pulsional é indiferente e qualquer um. Em decorrência disso, instaura-se no objeto a característica da falta, que passa a ser um dos elementos básicos e mais importantes de seu ensinamento.

O “objeto a” é, no ensino lacaniano, causa de desejo. Por faltar a seu lugar, o objeto causa o desejo, mantendo-o incessante. A articulação do desejo com o objeto faltoso aparece na experiência de satisfação freudiana, que pode ser lida como experiência de insatisfação. Sendo inserido na linguagem, o objeto de investimento pulsional adquire a característica do vazio, onde a pulsão é satisfeita de maneira parcial. Na explicitação do objeto, Lacan utiliza a metáfora do pote para dizer que o importante é o vazio de sua constituição. Essa metáfora é retirada de Heidegger, que escreveu um artigo intitulado “A coisa”. Nesse artigo, há um trecho que podemos sublinhar: “a ciência física nos assegura de que o cântaro está cheio de ar e de tudo o que constitui a mistura do ar. Nós nos deixamos iludir por uma maneira de ver meio poética, quando apelamos para o vazio do cântaro, para determinar o que nele é continente” (HEIDEGGER, 1988, p. 124).

O objeto tem a estrutura do vazio. Ao estruturá-lo, Lacan distancia-se da via poética. No entanto, ele não está completamente inserido na corrente estruturalista. Nesse sentido, Dany-Robert Dufour, em um comentário sobre o texto no qual Deleuze anota seis critérios para se reconhecer o estruturalismo, sendo o sexto critério a “casa vazia”, afirma que o estruturalismo morreu por não assumir a casa vazia. A casa vazia é o “objeto a” que Lacan assume até as suas últimas consequências.

O “objeto a” se apresenta como causa de desejo e como “mais-gozar”. Essa última vertente é uma referência à “mais-valia” da teoria marxista. Mas por que essa referência se dá? Ao comentar essa temática, Diana Rabinovich (1989, p. 14, tradução nossa) escreve:



Lacan disse claramente; o problema não é (o que foi chamado classicamente na psicanálise freudiana) o problema econômico: Lacan o considera como um problema de economia política. Daí a possibilidade de compará-lo com a mais-valia marxista. Mas acrescenta algo não dito por Marx, que a economia política é uma economia política de discursos.

Neste momento, podemos perguntar como o problema econômico de Freud pode ser transformado em um problema de economia política. Em primeiro lugar, retomamos as características básicas que permeiam o aspecto econômico da teoria das pulsões: a sua força destruidora, manifestada pela constância de seu impulso, que exige uma ação específica. Essa ação específica pode ser denominada trabalho, e, assim, a pulsão pode ser lida como uma exigência de trabalho.

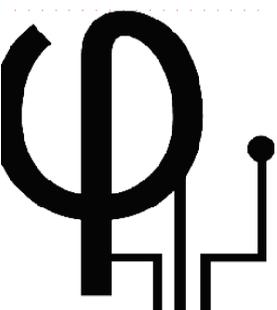
O trabalho assalariado produz mais-valia como um excesso de produção em favor do capitalista, mas em pura perda para o trabalhador. O “objeto a”, enquanto mais-gozar, pode ser lido da mesma forma como a falta e o excesso. Segundo o comentário de Žižek (1991, p. 154):

Por conseguinte, torna-se claro o vínculo entre a mais-valia, “causa” que aciona o processo de produção capitalista e o mais-gozar, objeto-causa do desejo: a topologia paradoxal do movimento do capital, o bloqueio fundamental que se resolve e se reproduz através de uma atividade frenética, a potência excessiva como forma mesma de uma impotência fundamental, essa passagem imediata, essa coincidência entre o limite e o excesso, entre a falta e a sobra, não serão eles a coincidência do objeto-causa do desejo, desse excedente, desse resto que traduz uma falta constitutiva?

A coincidência entre o excedente e a falta é o ponto básico da aproximação do mais-gozar à mais-valia. O mais-gozar se dá porque o objeto não satisfaz completamente a pulsão. Para Lacan, a satisfação é o que há de mais importante na função pulsional. A esse respeito, ele comenta que na experiência, a qual parece não haver satisfação, os pacientes, mesmo assim, “dão satisfação a alguma coisa” (LACAN, 1979, p. 158). Sendo que alguma coisa é satisfeita, independente do que for, a satisfação é o “objeto a”, sua única forma possível.

Quanto aos outros elementos pulsionais, Lacan mantém a articulação freudiana. O objetivo continua sendo o retorno à fonte que é a zona dita erógena da pulsão. Contudo, ao oferecer à fonte a estrutura de borda, e ao trabalhar com as duas vicissitudes – o retorno ao eu e reversão ao seu oposto –, Lacan (1979, p. 161) enuncia que “[...] tudo isso passa apenas por referências gramaticais”. É a gramática da pulsão que está sendo considerada e, cada vez mais,

Lacan sedimenta a sua proposta de incluir a pulsão em uma estrutura de linguagem. Dessa forma, a pulsão surge como um verbo devido à sua característica de ação. Segundo o autor,



“[...] a atividade da pulsão se concentra nesse se fazer” (LACAN, 1979, p. 184). Em relação à sua articulação com a fonte, pode ser um se fazer olhar, ou se fazer papar, ou se fazer ouvir, ou se fazer chupar, dependendo do investimento.

Lacan complementa esse desenvolvimento com a seguinte observação: “O que é que esse belo sobrevoo nos revela? Não parece que, nesse reviramento que representa seu bolso, a pulsão, invaginando-se através da zona erógena, está encarregada de ir buscar algo que, de cada vez, responde no Outro?” (LACAN, 1979, p. 185).

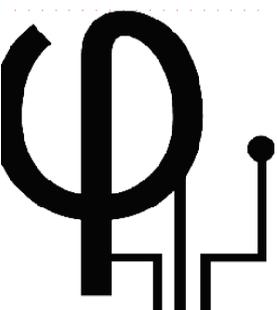
Para explicitar melhor essa situação, aparece em Lacan uma referência ao fragmento 48 de Heráclito, aproximando a pulsão à montagem do arco e da flecha. O fragmento é o seguinte: “O arco: seu nome, vida, sua obra, morte”. Acompanhando o comentário de Jean Bollack (1970, p. 169, tradução nossa), “[...] a ambiguidade do nome é chamada a revelar a ambivalência da coisa. É necessário partir da sintonia. Os poetas épicos chamam o *arco* (*toxón*) de um segundo nome (*biós*) que, por homonímia (pela acentuação próxima: *bíos*), confunde-se ao nome da vida”.

A ambiguidade e ambivalência que permeiam esse aforismo esclarece o que acontece à teoria das pulsões. Na tentativa de fundamentar este ramo de sua teorização, Freud propõe duas pulsões: uma denominada vida; outra, morte. Lacan, por sua vez, unifica-as e propõe uma só pulsão de vida e de morte cujo “objeto a” faz o nó do prazer e da dor.

Ainda comentando o texto de Heráclito, Bollack (1970, pp. 169-170, tradução nossa) prossegue: “de igual modo que, na fugira do rio, a pressão das margens opostas faz o escoamento contínuo das águas, a corda do arco, que curva a madeira, fixa as extremidades e assegura a tensão que projeta as flechas mortais, mantendo a vida da morte”. Se em Heráclito é a corda do arco que mantém a tensão, em Lacan o que a mantém é o “objeto a”.

Sendo esse objeto eternamente faltante, a pulsão o contorna e dessa forma atinge a satisfação sem atingir o alvo que passa a ser o retorno em circuito, o que permite a seguinte leitura: um impulso sai de uma fonte erógena de excitação em busca de um objeto que obture o estranhamento dessa excitação e satisfaça à pulsão.

Eis o primeiro tempo do circuito pulsional, no qual Lacan utiliza o termo “borda” para denominar a fonte, e “aim” para o trajeto e para uma das vertentes do alvo pulsional. Com essa proposta, há uma desconstrução do alvo, a fim de demonstrar que não é chegando a este que a pulsão se satisfaz. A satisfação é o objeto que delimita a pulsão parcial. No seu estatuto de para sempre perdido, o objeto oferece o vazio de sua constituição e define a busca do ser humano por qualquer coisa. Neste momento, chegamos ao segundo tempo do circuito pulsional: o contorno do “objeto a”.



A pulsão toma o seu sentido a partir da intervenção do “objeto a”, que provoca um não-sentido. Em seu retorno à zona erógena, a pulsão traz o significante da ausência do objeto e produz um sujeito. Para Lacan (1979, p. 169), “[...] esse sujeito, que é propriamente o outro, aparece no que a pulsão pode fechar em seu curso circular. É somente com sua aparição no nível do outro que pode ser realizado o que é de função da pulsão”. Nesse terceiro tempo do percurso pulsional, há o retorno à borda e, portanto, a pulsão atinge o “goal”, que é a outra vertente do seu alvo.

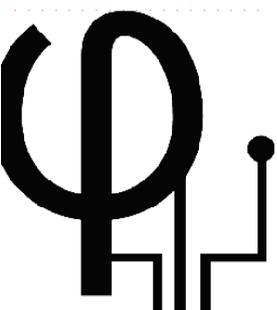
Lacan escolheu a língua inglesa, pois ela oferece dois termos para nomear o “alvo”, o que não acontece com as línguas francesa nem portuguesa. Esse desdobramento do alvo em dois surge para que, com a montagem deste percurso pulsional, a pulsão possa satisfazer-se sem atingir seu alvo. E qual é o alvo não atingido? Podemos, agora, retomar o caráter sexual da pulsão. Se a pulsão trata da sexualidade humana, seu alvo é a reprodução sexual. No entanto, algo se dissipa na apreensão dessa visada.

Freud denominou a pulsão de vida como libido e sempre manteve sua característica eminentemente sexual. Lacan mantém a formulação freudiana e define a libido como “[...] o que é justamente subtraído ao ser vivo, pelo fato de ser submetido ao ciclo da reprodução sexuada” (LACAN, 1979, p. 186). Deste modo, a libido conflui com a definição de “objeto a”. É pela libido que a pulsão faz suas invaginações, carregando a morte por manter relação com o campo da linguagem. No dizer de Lacan (1979, p. 188): “explico assim a afinidade essencial de toda pulsão com a zona de morte, e concilio as duas faces da pulsão que, ao mesmo tempo, presentifica a sexualidade no inconsciente e representa, em sua essência, a morte”.

Ao propor a pulsão como uma estrutura unilateral, a qual a pulsão de vida é simultaneamente pulsão de morte, Lacan escolhe a banda de Moëbius como recurso para trabalhar a noção de pulsão. Trata-se de uma figura unilateral que surge a partir da torção em uma tira que anteriormente era bilateral. Como uma figura unilateral, a banda de Moëbius possui a estrutura da borda.

Através da recorrência à banda de Moëbius, Lacan pode explicitar topologicamente uma solução ao problema do dualismo pulsional. Em sua formulação sobre a teoria das pulsões, o dualismo é descartado. Isto vem denotar a proposta lacaniana de que toda pulsão é de morte, da mesma forma que toda pulsão é de vida. Sendo assim, Lacan não trabalha com duas pulsões, de morte e de vida, mas com uma pulsão, que é virtualmente de morte e de vida.

Por se tratar de uma estrutura unilateral, cada ponto da banda é decisivo e resolve a questão do dentro e do fora. Dessa forma, a pulsão, tendo a estrutura da banda, pode ser,



ao mesmo tempo, de vida e de morte. Essa foi a solução lacaniana para o problema da pulsão.

3 O QUE TEM ALI QUE NÃO ESTÁ?

Tendo visto que a questão sobre a qual versa a teorização da pulsão é a sexualidade, uma contribuição muito importante de Lacan nesse contexto é a sua formalização sobre o tema. As fórmulas da sexuação dão um tratamento lógico às questões envolvidas na teorização freudiana do complexo de Édipo. Contudo, essas fórmulas são primordiais, pois avançam a questões que a antecedem e estruturam o ponto chave do saber psicanalítico. Todavia, qual é o ponto básico da orientação psicanalítica sobre o qual esta formulação se dá?

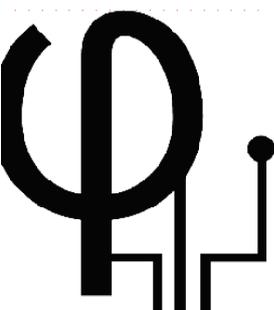
Esse ponto é a diferença sexual, que se faz presente na falta que vigora o discurso psicanalítico. Essa diferença foi anunciada por Freud, quando apontou a masculinidade da libido; no entanto, foi exacerbada por Lacan com o enunciado de que “ \bar{A} mulher não existe”, mexendo com os brios de qualquer mulher.

Lacan não só enunciou que “ \bar{A} mulher não existe”, como também afirmou que “a relação sexual é impossível”. Esses aforismos levam à pergunta de indignação: como? Como \bar{A} mulher não existe? Como a relação sexual é impossível? A essas indagações, Lacan vai responder com as fórmulas da sexuação que fazem parte de seus matemas. A opção lacaniana pelos matemas se apresenta através do esforço de formalizar o real. Nas palavras do autor:

O real só se poderia inscrever por um impasse da formalização. Aí é que eu acreditei poder desenhar seu modelo a partir da formalização matemática, no que ela é a elaboração mais avançada que nos tem sido dado produzir da significância. Essa formalização matemática da significância se faz ao contrário do sentido, eu ia quase dizer a **contra-senso** (LACAN, 1985b, p. 125).

As fórmulas da sexuação, conforme apresentadas por Lacan, incluem os quantificadores (\forall) (para todo) e (\exists) (existe pelo menos um), que se relacionam a uma variável (x), que é um ser delimitado pela função fálica (Φ) e, portanto, sexuado. Para uma explicitação deste último elemento, recorremos ao dizer do autor:

[...] o falo é um significante, um significante cuja função, na economia intrassubjetiva da análise, levanta talvez o véu desta que ele retinha nos mistérios. Pois é o significante destinado a designar em seu conjunto os efeitos do significado, enquanto o significante os condiciona por sua presença de significante (LACAN, 1966b, p. 690).



Dessa maneira, como afirma Jacques-Alain Miller (1988) na coletânea “Matemas”, as fórmulas da sexuação tratam da lógica do significante. Assim, a lógica do significante proporciona um tratamento lógico e não mítico à questão da sexualidade. Contudo, a sua lógica é própria ao significante e, portanto, não clássica. Um dos pioneiros do estudo das lógicas não clássicas é o professor Newton da Costa que, em uma entrevista, comenta a formulação lacaniana da seguinte forma:

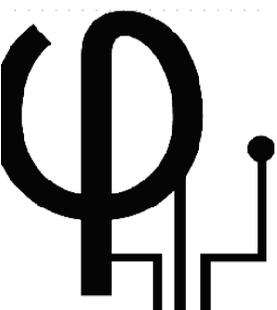
Acredito que Lacan estabeleceu uma nova espécie de modalidade. O desenvolvimento formal de suas ideias, feito paraconsistente ou não, conduz a uma nova lógica modal. Esta precisa ser estudada e desenvolvida. Somente após isso é que se poderá opinar, com segurança, sobre a relevância das ideias de Lacan. No entanto, ela se afigura, à primeira vista, interessante, especialmente se a basearmos em uma estrutura paraconsistente (COSTA, 1989, p. 33).

A lógica paraconsistente, como uma alternativa para a verificação lógica do ensino de Lacan, é uma aproximação que deve ser investigada com cautela, como afirma o professor Newton da Costa. Em uma pesquisa vinculada ao campo da lógica, Andréa Loparic investiga a formalização lacaniana referente ao campo da sexualidade e, em suas palavras: “portanto, nós acreditamos que esta escritura é intencional e que Lacan utiliza a linguagem lógica violando expressamente as regras de sua gramática” (LOPARIC, 1991, p. 242).

Como as fórmulas de Lacan tratam da sexuação, a sua divisão é a seguinte: o primeiro grupo são as fórmulas do masculino e o segundo grupo são as fórmulas do feminino. Assim, o não-todo está na posição feminina, e o falo, como operador na organização da sexualidade, encontra-se na posição masculina. O termo “posição” é muito importante na delimitação do que é do homem e da mulher. No que diz respeito às fórmulas da sexuação, tanto o homem quanto a mulher podem frequentar as duas posições.

Nesse momento, vamos apresentar alguns exemplos fornecidos por Lacan, que demonstram a possibilidade de se frequentar uma ou outra posição. Ao ocupar a posição fálica, por exemplo, a mulher habita a posição masculina. Assim sendo, ela confunde o vazio estrutural com a falha e, dessa maneira, identifica-se com o falo para tamponar suas faltas. Lacan comenta que, muitas vezes, as mulheres são muito mais homens que os homens.

Lacan dá o exemplo dos místicos como frequentadores da posição feminina. Tomando como exemplo um dos místicos, São João da Cruz, deparamo-nos com o seguinte comentário: “[...] não se é forçado, quando se é macho, colocar-se do lado do [homem]. Pode-se, também, colocar-se do lado do não-todo. Há homens que lá estão tanto quanto as mulheres” (LACAN, 1985b, p. 102). A incompletude marca a posição feminina e,



também, possibilita a basculação à função fálica, sendo que a formulação lacaniana “para não-todo há função fálica” demonstra essa possibilidade. Por conseguinte, a viabilização da passagem ao feminino é possibilitada pela função fálica e só foi possível perceber que os místicos frequentaram o lado feminino a partir de seus relatos escritos.

De São João da Cruz (1990, p. 33), sublinhamos o seguinte verso de suas poesias:

Oh noite, que guiaste!
 Oh noite, amável mais que a alvorada!
 Oh noite que juntaste
 Amado com amada,
 amada em seu Amado transformada!

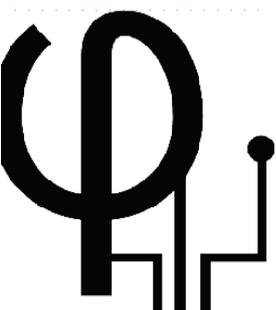
A mística Santa Teresa D’Ávila, em seu livro “Seta de fogo”, escreve sobre o desejo de que seu corpo se conflua com o de Deus, mas ela lamenta o encontro faltoso com o Amado, dizendo:

Como, vida, presenteá-lo,
 o meu Deus que vive em mim,
 se não perdendo-te a ti,
 para melhor poder gozá-lo?
 Quero, morrendo, alcançá-lo,
 pois só dele é o meu querer:
que morro por não morrer (ÁVILA, 1989, p. 9, grifo do autor).

Um dos processos que permitem frequentar o lado feminino é a sublimação. Pois a sublimação pode ser traduzida como uma mudança de referencial, já que ela é apenas um instante que não permite ancoramento, implicando troca de objeto.

Lacan considerou o amor cortês como paradigma da sublimação e escreveu que este “[...] é a única maneira de se sair com elegância da ausência da relação sexual” (LACAN, 1985b, p. 94). O processo de sublimação é apropriado à posição feminina, que é um lugar apenas a ser frequentado e não habitado. Mas o acesso à posição feminina não é possibilitado unicamente pela sublimação.

Após recorrermos às proposições estabelecidas por Lacan no que dizem respeito ao feminino e ao masculino, passamos agora a algumas indagações. Podemos perguntar, diante da formulação lacaniana para a sexualidade, por que são fórmulas para a posição feminina e masculina? Dizer que o não-todo tem de estar relacionado ao feminino e o falo ao masculino não é suficiente, pois não responde por que isso é necessário. Essa é uma pergunta feita a um sistema formalizado, as fórmulas da sexuação, a que o próprio sistema não tem



condição de responder. No caso específico dessa pergunta, recorreremos ao sistema freudiano, que tem condições de fornecer uma resposta.

Mesmo não podendo afirmar qual é a lógica subjacente aos estudos da psicanálise, a referência a um dos teoremas da incompletude de Gödel pode oferecer um ponto de partida. Este movimento nos oferece a possibilidade de fazer uma analogia com o teorema II da incompletude, de Gödel. A enunciação desse teorema pode ser a seguinte: a consistência de qualquer axiomática consistente da aritmética não pode ser demonstrada nessa axiomática⁴. O professor Newton da Costa oferece uma interpretação a esse teorema, assim enunciada:

[...] a demonstração de que dada axiomática da aritmética é consistente só pode ser efetuada com o auxílio dos recursos de uma teoria mais “forte” (ou seja, é impossível formalizar uma prova de consistência de qualquer axiomática da aritmética, tendo por base tão somente essa axiomática) (COSTA, 1977, p. 37).

O termo “forte” na citação antecedente surge entre aspas, porque não significa que o sistema referencial seja melhor que o primeiro, e sim porque este outro “encerra algum método ou processo inexpressável” (COSTA, 1977, p. 38) no antecedente. Eis uma pontuação que diz respeito ao problema em questão: algo é inexpressável em um sistema, mas por sua vez é expressável em outro que o sustenta.

O método de Gödel consiste em substituir enunciados de fórmulas por números. De tal modo que fórmulas inteiras, com todos os seus conectivos, são substituídas por números e o número de Gödel, assim denominado, é fornecido pelo produto das potências dos números escolhidos.

Em analogia com o teorema de Gödel, é possível dizer que o sistema lacaniano não se sustenta a si próprio e, no entanto, é sustentado pela proposição freudiana. Na tentativa de levar essa proposta adiante, deparamo-nos com a viabilidade de tal articulação, já que Gödel substituiu um sistema aritmético por outro também aritmético; já no caso das teorizações lacanianas e freudianas, isso não acontece.

A validade da questão proposta ao sistema de Lacan pode ser fundamentada na articulação de Michael Dummett sobre “O significado filosófico do teorema de Gödel”. Para esse autor, uma situação é revelada pelo teorema de Gödel que “deve certamente parte de seu apelo ao fato de se pensar que ele proporciona um contraexemplo à redução do sentido ao

⁴ Para fazer uma interpretação das fórmulas lacanianas da sexuação, recorreremos ao sistema freudiano de linguagem natural. Já Andréa Loparic, em seu trabalho “Les négations et les univers du discours”, constrói, a partir das fórmulas lacanianas da sexuação, outro sistema lógico, oferecendo uma interpretação que pode ser utilizada para as fórmulas de Lacan.

emprego” (DUMMETT, 1977, p. 873). Dessa forma, suscita-se problemas que podem ser enunciados pela pergunta: “como é que se reconhece que esta descrição é apropriada?” (DUMMETT, 1977, p. 872).

Se o teorema de Gödel permite uma pergunta como a antecedente, podemos, então, cotejar o sistema lacaniano com o freudiano, a fim de responder à questão de por que as fórmulas da sexuação são as fórmulas da posição feminina e masculina do ser sexuado. Para tal empreitada, a referência é retirada dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de Freud.

O segundo dos três ensaios de Freud escritos em 1905 versa sobre a sexualidade infantil. Em 1915, ele acrescenta uma seção a este ensaio, sob o título: “As pesquisas sexuais da infância”. Esta seção traz o ponto chave em que podemos articular as fórmulas da sexuação de Lacan.

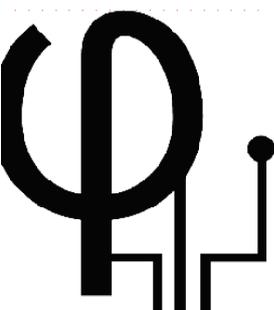
Em acréscimo a sua elaboração de que qualquer contato humano com a realidade é permeado pela via sexual, Freud elucida que o processo humano de pesquisar é sexual. Isso significa que qualquer pergunta feita pelo homem, desde a mais ingênua até à teorização mais complexa, diz respeito à sexualidade. A conclusão é que o motor das investigações é a sexualidade, e o homem pode ser visto como aquele ser que faz pesquisas sexuais.

Em 1923, Freud escreve *Uma interpolação na teoria da sexualidade*, e acrescenta uma palavra básica que não foi elucidada em 1915, o “falo”. Desse modo, vamos seguir, na implicação das fórmulas da sexuação de Lacan, tanto os *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* quanto *uma interpolação na teoria da sexualidade*.

Freud (1972, p. 201) escreve que “a suposição de que todos os seres humanos têm a mesma forma (masculina) de órgão genital é a primeira das muitas teorias sexuais notáveis e momentosas das crianças”. Tanto para o menino quanto para a menina essa enunciação é válida, já que para ambos entra “[...] em consideração apenas um órgão genital, ou seja, o masculino. O que está presente, portanto, não é a primazia dos órgãos genitais, mas uma primazia do **falo**” (FREUD, 1976, p. 180).

Seguindo o raciocínio de Freud, o que acontece nas pesquisas sexuais é que o órgão perde seu lugar para o falo e este segue sendo a única referência. É nesse sentido que a formalização do universal tem o seu lugar, pois sendo o falo a única referência, para todo sujeito há função fálica. Mas, no andamento de suas investigações, a criança percebe um ser que não tem órgão. Segundo Freud:

No decurso dessas pesquisas a criança chega à descoberta de que o pênis não é uma possessão, comum a todas as criaturas que a ela se assemelham. Uma visão acidental dos órgãos genitais de uma irmãzinha ou companheira de



brinquedos proporciona a ocasião para essa descoberta. (FREUD, 1976, p. 181)

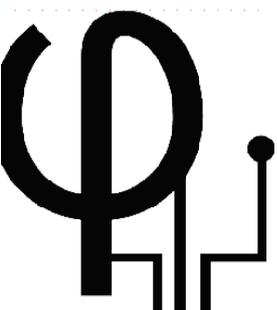
Quando, em suas pesquisas sexuais, as crianças se deparam com a falta de pênis, esse encontro é, para a concepção fálica, de natureza inassimilável. Quer dizer, não pertencente ao universal afirmativo. A formalização do impossível desse encontro é que não existe nenhum sujeito que não habita a função fálica. Mas por que ocorre, no encontro com o feminino, algo de inassimilável? A resposta a ser apresentada é que para o feminino não existe representação. Não tem significante para representar o feminino. Por isso, Freud (1972, p. 202) enuncia que “[...] há, contudo, dois elementos que não são descobertos pelas pesquisas sexuais da criança: o papel fertilizante do esperma e a existência do orifício sexual feminino”.

Diante da impossibilidade de assimilação do orifício feminino, só há lugar para uma pergunta: o que tem ali que não está? Tal questão é colocada no lugar de uma resposta impossível, marcando a presença do sistema freudiano.

Algo que podemos frisar na articulação freudiana é que “[...] os esforços de investigador infantil são habitualmente infrutíferos e terminam com uma renúncia que não raramente deixa atrás de si um dano permanente à pulsão do saber” (FREUD, 1972, p. 202). Se a pesquisa sexual não chega a uma resposta definitiva, o seu fracasso é o que impulsiona o humano a não cessar de continuar suas pesquisas.

A partir das articulações fornecidas pelo sistema freudiano, podemos notar que a única forma possível de representação do feminino é a lógica. Pois, não havendo como representar o feminino, é por dedução lógica que o pesquisador pode formular alguma resposta às suas indagações – que têm sempre caráter sexual. Então, do encontro com o impossível da representação feminina, resta o falo e a castração. Com esta base, Lacan deduz o feminino e formula o que é impossível de ser representado. Sendo, então, o sistema lógico de Lacan apropriado para tratar do feminino.

Um dos objetivos deste estudo foi recorrer a um dos teoremas da incompletude de Gödel para investigar as fórmulas da sexuação. Para realizá-lo, apropriamo-nos de algumas lições de comentadores que atualizaram questões levantadas pelos teoremas de Gödel ao formalismo, evidenciando, assim, suas limitações. Dessa forma, com a aplicação destes teoremas podemos concluir que os matemas lacanianos também têm seus limites. Foi preciso que a linguagem natural dissesse o que o sistema formal não conseguiu dizer. A referência feita ao sistema freudiano de linguagem natural provou que as fórmulas de sexuação, um sistema lógico, são apropriadas para darem um tratamento à questão do feminino.



4 EM GUIA DE CONCLUSÃO

A investigação de um conceito que perpassa a obra de dois autores, leva à indagação sobre o que acontece com este conceito em seu percurso nas duas teorizações, isto é, qual a influência destas teorizações sobre este conceito. Além disso, questiona-se ainda qual é a relação entre as teorizações mediante a interferência de tal conceito.

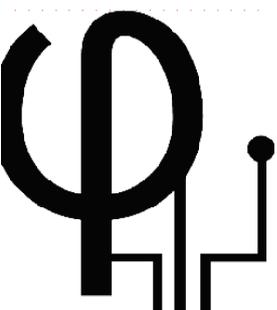
Em uma leitura inicial, pode parecer que as teorizações de Freud e Lacan fazem um todo único, em que falar de Lacan tornaria implícita a teorização freudiana. Essa visada tem base em uma frase na qual Lacan nomeia a si mesmo como freudiano. No entanto, uma das leituras que pode ser realizada diante desse posicionamento lacaniano é a de que sua teorização não é complementar à teorização freudiana.

O dualismo foi a solução encontrada por Freud para fugir aos desvios da concepção totalizante que alguns de seus seguidores tentaram impor à psicanálise. No que diz respeito ao dualismo pulsional, a perspectiva freudiana é fazer vigorar a diferença entre as duas pulsões. Entretanto, muitos dos psicanalistas pós-freudianos não aceitaram este argumento e parte deste problema se deve ao próprio dualismo freudiano, que teve como uma de suas consequências o impasse. Com efeito, o impasse do dualismo se apresenta no ensino da psicanálise.

Para trabalhar com o legado freudiano, comprometemo-nos com a teorização lacaniana, que se distingue da posição veiculada no dualismo. No âmbito das pulsões, Lacan, ao invés de trabalhar com as pulsões de vida e as pulsões de morte, monta uma pulsão que é de vida e é de morte. Essa é uma contribuição de Lacan para a teoria pulsional.

Diante da problemática do dualismo, Lacan utiliza os matemas como opção ao impasse freudiano. Nesse sentido, há um compromisso lacaniano com a posição científica através de seus matemas, que têm por função privilegiar o significante cada vez mais puro e livre de significações. Por tal característica, os matemas se tornam fundamentais para o problema do ensino em psicanálise.

Tanto o mito quanto o matema são veículos de transmissão do saber. Entretanto, o mito encontra sua forma de manifestação através do rito, e o matema, por sua vez, é uma formalização. O matema privilegia a escrita, prerrogativa esta que não se apresenta na transmissão mítica, pois em termos do mito, a escrita é apenas uma das formas de sua manifestação. O deus é um dos elementos imprescindíveis ao mito e este aspecto religioso, que é precioso aos mitos, marca um posicionamento do homem diante do mundo. Dessa forma, o mito freudiano é uma relação entre pulsão, homem e mundo. Todavia, a proposição freudiana das pulsões é também uma construção teórica, na qual pulsão é



apresentada como um conceito científico. Sendo o mito e a ciência realidades exclusivas, essa dupla fundamentação é um problema que reflete o dualismo de Freud, pois a pulsão de vida é proposta como um conceito científico, enquanto a pulsão de morte é apresentada como um mito.

Lacan, com base em outro referencial, prefere situar a pulsão nas vias da lógica e da matemática, de modo que a opção lacaniana pelos matemas parece solucionar os problemas deixados pelo dualismo freudiano. Nosso trabalho, então, poderia terminar no momento em que delineamos a proposta lacaniana, apontando enfim uma passagem do mitema freudiano ao matema lacaniano. Mas consideramos que entre eles não há uma passagem, isto é, não há uma justaposição dos matemas lacanianos sobre os mitos apresentados por Freud.

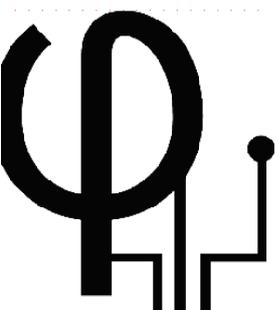
A articulação em que fundamentamos a afirmação onde não há passagem dos mitos aos matemas na teoria psicanalítica foi desenvolvida em nosso trabalho a partir de uma recorrência às fórmulas da sexuação. Essas fórmulas compõem um dos desenvolvimentos dos matemas lacanianos, oferecendo uma formalização lógica à questão da sexualidade. Devemos lembrar que a sexualidade é pulsional.

Em nosso trabalho, as fórmulas da sexuação foram implicadas em uma questão para a qual não há resposta dentro de seu próprio sistema. Essas fórmulas são enunciados da masculinidade e da feminilidade, e a pergunta realizada ao sistema foi dirigida à propriedade das fórmulas da feminilidade. Para responder se as fórmulas elaboradas para o feminino são apropriadas, recorreremos ao sistema freudiano de linguagem natural, especificamente à proposição sobre as pesquisas sexuais.

A proposição freudiana denota que perguntar sobre o feminino é o grande motor das investigações humanas, pelo fato de ser aquilo para o qual não é possível qualquer resposta. Lacan, com base nos desenvolvimentos da lógica, formula o impossível através das fórmulas da sexuação. Dessa maneira, esse autor oferece um tratamento lógico àquilo que não podia ser representado. Se o feminino é o impossível, a única forma de acesso ao feminino é possibilitada por dedução lógica. Isso é o que o sistema freudiano sugere ao apontar o núcleo de impossibilidade das teorizações.

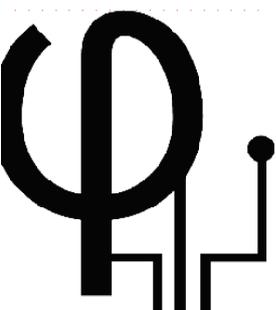
Freud, todavia, questiona o feminino no decorrer de sua obra; já a formulação do feminino como impossível é a proposta lacaniana. Lacan nomeia as suas fórmulas como sendo da sexuação e, em especial, dedica a formulação do impossível ao feminino. Dessa forma, Lacan mantém seu compromisso com a teorização freudiana.

A confirmação de que Lacan tem compromisso com a teorização freudiana não é a única conclusão a que chegamos. A intervenção sobre as fórmulas de Lacan denota outro viés da questão: as fórmulas da sexuação não provam por seu único intermédio o motivo



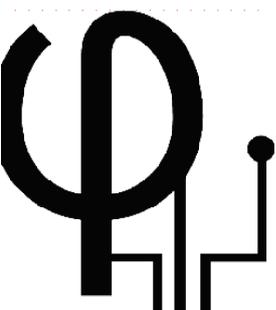
de sua denominação. Há limitações da formalização, e como a opção pelos matemas é, também, uma opção pela formalização, podemos dizer que eles têm seus limites.

O próprio Lacan esteve atento aos limites do matema, pois eles oferecem uma linguagem pura em que são capazes de ensinar integralmente, mas, para serem ensinados, precisam dos recursos da palavra. Resta dizer que um dos problemas do matema é que ele não fala, e, no caso específico das fórmulas da sexualização, é o mito freudiano que pode falar e, com isso, efetivar o ensino. Diante dos limites do matema em relação à pulsão, o sistema freudiano é que oferece uma explicação adequada. Através dessas deduções, podemos chegar à seguinte conclusão sobre a relação entre as teorias freudiana e lacaniana: não há uma ampliação da teoria lacaniana sobre a teoria freudiana; acontece que a teoria freudiana sustenta a teoria lacaniana e o “Retorno à Freud” proposto por Lacan é, assim, confirmado.



REFERÊNCIAS

- ÁVILA, Santa Teresa de. *Seta de Fogo*. Tradução de J. Bento. Lisboa: Assírio & Alvin, 1989.
- BADIOU, Alain. *Manifeste pour la Philosophie*. Paris: Seuil, 1989.
- BADIOU, Alain. Seis Propriedades da Verdade. In: BADIOU, Alain. *Política e Verdade*. Tradução de D. Peixoto & S. Laia. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1986.
- BENTHAN, Jeremy. Classifications des entités fictives. *Palea*, v. 5, n. 11, [s.d.].
- BOLLACK, Jean. *Héraclite ou la séparation*. Paris: Minuit, 1970.
- COSTA, Newton C. A. da. *Introdução aos Fundamentos da Matemática*. São Paulo: HUCITEC, 1977.
- COSTA, Newton C. A. Entrevista, *Isso – dispensa freudiana*, n. 1. Belo Horizonte, 1989.
- CRUZ, São João da. Noite Escura. In: CRUZ, São João da. *Poesias Completas*. Tradução de J. Bento. Lisboa: Assírio & Alvin, 1990.
- DUFOUR, Dany-Robert. Le Structuralisme, le pli et la trinité. In: *Le Débat histoire, politique, société*. (s.n.d.).
- DUMMETT, Michael. O Significado Filosófico do Teorema de Gödel. In: LOURENÇO, M. (Org.). *O Teorema de Gödel e a Hipótese do Contínuo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1977.
- FREGE, J. Gottlob. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. In: Peirce e Frege. *Os Pensadores*. Tradução de L. H. dos Santos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1972.
- FREUD, Sigmund. *A Organização Genital Infantil (uma interpolação na teoria da sexualidade)*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. A Coisa. In: SOUSA, E. *Mitologia I: mistério e surgimento do mundo*. Brasília: UnB, 1988.
- LACAN, Jacques. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966a.
- LACAN, Jacques. La signification du phallus. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966b.
- LACAN, Jacques. Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966c.
- LACAN, Jacques. Du "Trieb" de Freud et du désir du psychanalyste. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966d.
- LACAN, Jacques. La science et la vérité. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966e.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 2 – O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise* - Tradução de M.C.L. Penot. Rio de Janeiro: Zahar, 1985a.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 7 – A Ética da Psicanálise*. Tradução de A. Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 11 – Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Tradução de M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 20 – Mais, Ainda*. Tradução de M. D. Magno. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985b.
- LACAN, Jacques. R.S.I. In: *Ornicar?* Madrid, n. 3, 1981.
- LOPARIC, Andréa. Les négations et les univers du discours. In: MICHEL, A. (Org.). *Lacan avec les philosophes*. Paris: Seuil, 1991.
- MILLER, Jacques-Alain. *Matemas II*. Buenos Aires: Manantial, 1988.

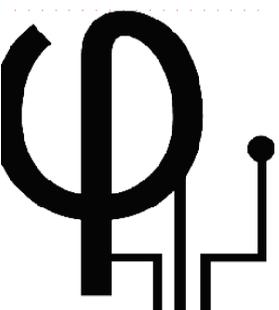


MILLER, Jacques-Alain. A Sutura (Elementos da Lógica do Significante). In: COELHO, Eduardo Prado (Org.). *Estruturalismo: Antologia de Textos Teóricos*. São Paulo: Martins Fontes, [198-], p.211-224.

MOLES, Abraham. *Cybernétique et action*. In: RICHAUDEAU, F. (Org.). *Les sciences de l'action theories et pratique*. Paris: Retz - C. E. P. L., 1974.

RABINOVICH, Diana Silvia. *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*. Buenos Aires: Manantial, 1989.

ZIZEK, Slavoj. *O mais Sublime dos Históricos: Hegel com Lacan*. Tradução de V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

A CRÍTICA FENOMENOLÓGICA E DIALÉTICA DA PSICANÁLISE EM SARTRE

THE PHENOMENOLOGICAL AND DIALECTICAL CRITIQUE OF PSYCHOANALYSIS IN SARTRE

Fabio Caprio Leite de Castro¹
(facaprio@hotmail.com)

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar as principais formulações críticas de Sartre à psicanálise, demonstrando que, jamais, ao longo de sua obra, ele cedeu ao determinismo da teoria psicanalítica. Para alcançar este objetivo, propõe-se uma abordagem em duas etapas. Na primeira delas, a ênfase é colocada sobre a crítica fenomenológica à psicanálise nos textos *O Imaginário*, *Esboço de uma teoria das emoções* e *O Ser e o Nada*. Na segunda etapa, são apresentados alguns movimentos na obra de Sartre, no período de aproximação com a dialética, que terminam por refletir em sua leitura da psicanálise, especialmente a partir do *Scénario Freud*, *O homem ao gravador* e algumas de suas entrevistas contemporâneas ao *Idiota da Família*. Mostra-se com isso que Sartre se manteve rigorosamente crítico ao determinismo do inconsciente e à concepção psicobiológica da libido, através de uma concepção dialética da noção fenomenológica de vivido.

Palavras-chave: Sartre. Psicanálise. Fenomenologia. Dialética.

Abstract: The article aims to analyse Sartre's main critical formulations of psychoanalysis, so as to demonstrate that, throughout his work, he never yielded to the determinism of psychoanalytic theory. To achieve this goal, a two-step approach is proposed. In the first one, the emphasis is placed on the phenomenological criticism against psychoanalysis *The Imaginary*, *Sketch for a theory of emotions* and *The Being and the Nothing*. In the second one, it is some movements in Sartre's work, in the period of approximation with dialectics, that end up reflecting on his reading of psychoanalysis, especially in the *Scénario Freud*, *The man on tape* and some of his interviews that were contemporary to *The Family Idiot*. This shows that Sartre remains strictly critical to the determinism of the unconscious and to the psychobiological conception of libido, through a dialectical conception of the phenomenological notion of lived-experience.

Keywords: Sartre. Psychoanalysis. Phenomenology. Dialectic.

¹ Professor integrante do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. Doutor em Filosofia pela Université de Liège - Bélgica (bolsa CAPES). Membro da Société Belge de Philosophie, da Unité de Recherches Phénoménologies e do Groupe d'Études Sartriennes (GES - Paris).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6516490021035286>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5156-0492>.



INTRODUÇÃO

A perspectiva de Sartre em relação à psicanálise é certamente uma das questões mais instigantes em seu pensamento. Em sua resposta à publicação de *O homem ao gravador* (Sartre, 1972c), Jean-Bertrand Pontalis afirmou: “Será necessário um dia escrever a história da relação ambígua, feita de uma atração e de uma reticência igualmente profundas, que Sartre mantém com a psicanálise, e talvez reler a sua obra nessa perspectiva” (1972, p. 360).² De certo modo, o tema já foi bastante debatido. Um livro marcante é o de Betty Cannon, *Sartre e a psicanálise* (1993), no qual ela faz uma longa e aprofundada análise da psicanálise existencial, com uma importante comparação com a psicanálise freudiana e pós-freudiana. O próprio Pontalis (2005) e outros escritores como Philip Knee (1985) e Elisabeth Roudinesco (1990) fizeram importantes contribuições para a compreensão da relação intrincada entre Sartre e a psicanálise. Mais recentemente, o tema foi inclusive objeto de um volume especial de *Les Temps Modernes* em 2013, *Sartre com Freud*³.

Na esteira desse debate, o presente artigo visa, de modo delimitado, colocar em relevo os argumentos que Sartre apresentou contra certos aspectos da teoria psicanalítica, com o objetivo de demonstrar que, jamais, ao longo de sua obra, ele cedeu ao determinismo decorrente da noção de inconsciente. Para tanto, propõe-se uma subdivisão em duas etapas, o que por si só já delineia uma orientação de leitura do problema.

Na primeira etapa, são colocados em exame as principais críticas fenomenológicas que Sartre formula contra a psicanálise nos textos *O Imaginário*, *Esboço de uma teoria das emoções* e *O Ser e o Nada*. Dos três, é o último, desde a ontologia fenomenológica, que oferece uma arguição mais profunda e rigorosa. Na segunda etapa, são apresentados alguns movimentos na obra de Sartre que terminam por refletir em sua leitura da psicanálise. São eles especialmente a redação do roteiro cinematográfico sobre Freud e a publicação do *Homem ao gravador*. É nesse mesmo período que Sartre se ocupa com a dialética e com o método progressivo-regressivo, cujas repercussões se fazem sentir no *Idiota da Família* e na sua concepção de vivido, de constituição e de personalização. A partir de certas entrevistas do período final da obra sartriana, mostra-se que, mesmo nesse período, Sartre manteve-se rigorosamente crítico

² Todas as traduções livres do francês e do alemão para o português por ocasião das citações diretas no presente artigo são de responsabilidade do seu autor.

³ Para o presente artigo, recorreremos nesse volume especialmente às contribuições de Cabestan, 2013; Bourgault, 2013 e Tomès, 2013.



ao determinismo do inconsciente e à concepção psicobiológica da libido, através de uma concepção dialética que não abre mão da noção de vivido.

1 A CRÍTICA FENOMENOLÓGICA AO DETERMINISMO DA PSICANÁLISE

É possível traçar um período da obra sartriana no qual se constituiu, por assim dizer, a leitura crítica que Sartre fez da psicanálise desde uma perspectiva fenomenológica. Esse período estende-se de 1934 a 1943, ou seja, entre a descoberta do método fenomenológico por Sartre e a publicação de *O Ser e o Nada*, coincidindo com a ascensão do interesse pela psicanálise e a sua institucionalização na França, desde a fundação da *Société Psychanalytique de Paris*, em 1926. Ao mesmo tempo em que parecia irrecusável a importância do modelo teórico-clínico proposto pela psicanálise freudiana, com o seu notável sucesso, era necessário oferecer-lhe uma crítica, uma vez que ela se mostrava, no plano teórico, uma adversária da abordagem filosófica que Sartre propunha.

Para além da referência literária que podemos encontrar em *A infância de um chefe*, conto que encerra *O muro* (SARTRE, 1939), no qual Sartre ilustra através do personagem Lucien Fleurier uma conhecida ironia à psicanálise⁴, é na obra filosófica que encontramos os argumentos que o pensador francês levanta contra a teoria psicanalítica. A fenomenologia ofereceu a Sartre as bases do modelo teórico para a concepção da consciência no mundo (SARTRE, 1947), com seus desdobramentos em uma concepção da transcendência do eu (Sartre, 2003), da imaginação (SARTRE, 1936 e 1940) e das emoções (SARTRE, 1938), modelo que durante a 2ª Guerra se radicaliza na direção de uma ontologia fenomenológica (SARTRE, 1943). Proponho neste primeiro ponto uma análise dos argumentos apresentados por Sartre contra certos aspectos da teoria psicanalítica, bem como um exame daquilo que lhe parece um avanço inquestionável e mesmo um ponto de convergência com a sua proposta de uma psicanálise existencial.

Uma das críticas formuladas por Sartre encontra-se no *Imaginário*, precisamente na parte IV, “O papel da imagem na vida psíquica”, no item “O Símbolo” (1940, p. 187-195). Embora concisa, esta crítica sinaliza um dos efeitos da diferença entre as concepções fenomenológica e psicanalítica da imagem. No projeto sartriano de uma psicologia

⁴ Sobre esse tema, bastante conhecido dos leitores de Sartre, vale conferir o artigo de Jean-François Louette (2009), no qual ele formula três maneiras de ler *A infância de um chefe*: como autobiografia, como uma narrativa irônica e como uma complicação paródica da narrativa de aprendizagem.

fenomenológica da imaginação, o capítulo em questão é central para que se possa levar às últimas consequências a sua concepção do imaginário. Na vida psíquica, a imagem não exerce o papel de ilustração ou de suporte do pensamento, pois a mesma não é heterogênea ao pensar. Nesse sentido, ela compreende uma espécie de saber, com intenções, até mesmo palavras e juízos. (1940, p. 187). A partir dessa perspectiva, Sartre sustenta que se escreveu muito sobre o pensamento simbólico, “sem dúvida sob influência da psicanálise”, fazendo-se da imagem “um traço material, um elemento inanimado que desempenha posteriormente um papel de símbolo”. (1940, p. 189). Nessa passagem, não é explicitado por Sartre qual seria precisamente a influência da psicanálise sobre a concepção então corrente do pensamento simbólico e onde poderíamos encontrar esse modelo em Freud. Sartre limita-se a assinalar que, segundo essa concepção, o pensamento seria algo como uma atividade de seleção, a qual viria pescar suas imagens no inconsciente, dispondo-as e combinando-as conforme as circunstâncias, permanecendo rigorosamente fora das imagens (1940, p. 189). É essa externalidade total entre símbolo e imagem que Sartre não aceita, considerando que a imagem ela mesma, de acordo com as descrições fenomenológicas, pode tomar a forma de uma asserção ou de uma decisão. Com efeito, de acordo com a concepção psicanalítica, o processo do pensamento seria articulado por representações-palavra, as quais permaneceriam diferenciadas das representações dos objetos, conectadas a estas pela imagem acústica⁵. Uma vez que essa concepção corre o risco de considerar a formação de imagens como mero resultado de associações, sem identificar nelas a síntese ativa que a fenomenologia permite descrever, é possível então identificar aquilo que leva Sartre a estabelecer essa crítica.

No *Esboço de uma teoria das emoções*, é conhecido o método empregado por Sartre, que percorre inicialmente as teorias clássicas e, em seguida, a teoria psicanalítica das emoções, para finalmente oferecer uma teoria fenomenológica. No capítulo intermediário que trata da

⁵ Um exame mais apurado desse problema exigiria uma revisão do conceito de representação (*Vorstellung*) em Freud e do papel que ela desempenha em sua teoria do aparelho psíquico. Todo o edifício teórico da psicanálise sustenta-se na concepção do aparelho psíquico como um aparelho de memória com diferentes instâncias (consciência, pré-consciente e inconsciente), que somente podem ser entendidas através do conceito de representação. Na passagem do anexo “Palavra e Coisa” de *O inconsciente*, Freud estabelece uma diferenciação entre a representação-palavra e a representação-objeto. A representação-palavra aparece com um complexo fechado de representação de imagens (*Bild*), enquanto a representação-objeto aparece como um complexo aberto, entre associações (acústicas, táteis, visuais etc.). (FREUD, 1975a, p. 172). A representação-palavra liga-se à representação-objeto através da imagem sonora. “A representação-palavra se liga [*gekniüpft*] pela sua extremidade sensível (por meio das imagens de som) com a representação-objeto”. (FREUD, 1975a, p. 173). Em *O Eu e o Isso*, Freud afirma que a representação-palavra (*Wortvorstellung*) tem uma função mediadora, através da qual os processos internos de pensamento são convertidos em percepções (FREUD, 1975b, p. 292). Ou seja, é através de um super investimento (*Überbesetzung*) do pensar que os pensamentos se tornam perceptíveis real e efetivamente como relacionados ao mundo externo, razão pela qual são tidos como verdadeiros. Uma tal função mediadora do pensamento é exercida pelas representações-palavra.

teoria psicanalítica, Sartre sinaliza aquilo que parece ser o aporte decisivo da psicanálise: “é certo que a teoria psicanalítica foi a primeira a pôr o acento na significação dos fatos psíquicos, foi a primeira a insistir no fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa que ele mesmo” (SARTRE, 1938, p. 49). De acordo com a interpretação sartriana, na teoria psicanalítica as emoções conectam-se com a significação dos fatos psíquicos, mas de modo atravessado pela censura, de tal maneira que o fenômeno consciente seria a realização simbólica de um desejo recalcado. No entanto, com a divisão entre a consciência e o inconsciente, o significante e o significado restam inteiramente separados (por exemplo, o comportamento consciente resulta exterior ao próprio comportamento). Na perspectiva psicanalítica, o fato consciente seria, em relação ao significado, como uma coisa, efeito de um certo acontecimento, guardando uma relação meramente *causal* de passividade. Sartre concorda com a ideia de que o símbolo é constitutivo do fato da consciência e não lhe é exterior. No entanto, seria preciso considerar que a consciência envolve o fato consciente, a significação e o significado (1938, p. 53). Além disso, seria igualmente necessário admitir uma ligação imanente *de compreensão* entre a simbolização e o símbolo. Aí residiria a contradição da psicanálise, quando se apresenta ao mesmo tempo uma ligação de causalidade e uma ligação de compreensão entre as significações. Enquanto o *teórico* estabelece significações transcendentais de causalidade rígida (uma pregadeira de alfinetes significa sempre, no sonho, seios de mulher), o *clínico* procura assegurar-se dos nexos de significação com maleabilidade entre a simbolização e o símbolo (1938, p. 54). É sob a orientação desse segundo aspecto, de uma dimensão compreensiva cuja abertura permite colocar em jogo o porvir e a finalidade da ação, que Sartre encontrará a solução de uma *psicanálise existencial* sustentada, ontologicamente, sobre a liberdade em situação.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre oferece uma argumentação muito mais desenvolvida e sofisticada que estabelece os contornos finais de sua leitura crítica da psicanálise. Arnaud Tomès sistematiza de uma forma bastante interessante os argumentos que Sartre formula em seu ensaio de ontologia fenomenológica para rejeitar o inconsciente freudiano, que podem ser assim sintetizados e nos ajudam a estabelecer o fio condutor de nossa abordagem (TOMÈS, 2013, p. 53): (1) o inconsciente freudiano termina por reificar o psiquismo tomando-o como uma coisa; (2) o inconsciente freudiano seria uma hipótese contraditória, na medida em que postula uma consciência que não se conhece; (3) o inconsciente freudiano seria enfim uma hipótese supérflua: seria perfeitamente possível dar conta dos fenômenos estudados por Freud com o auxílio de uma psicanálise existencial.

Aquilo que Sartre apenas menciona no *Esboço de uma teoria das emoções* – se tivéssemos uma consciência mesmo implícita de nosso desejo, “seríamos de má-fé” (1938,



p. 51) – é explicitado com profundidade na ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*, no capítulo específico que se encontra na primeira parte, destinado a explicitar a estrutura da má-fé. Esta pode ser definida como o autoengano produzido através de uma contradição no interior de uma mesma consciência. A “mentira para si” exige que enganador e enganado estejam dados na unidade de uma consciência, o que somente é possível, segundo Sartre, porque a própria consciência como para-si é atravessada pela negação que ela mesma tem-de-ser sob o modo temporal de ser. Ademais, a argumentação que Sartre desenvolve para demonstrar como a má-fé se torna possível é também o ponto onde ele pretende fazer valer a sua tese de um cogito pré-reflexivo ou existencial que torna possível toda e qualquer intencionalidade direcionada ao mundo ou à própria consciência sob a forma reflexiva. Em outros termos, a má-fé somente é possível porque na unidade de uma mesma consciência a relação imediata (de) si a si integra sempre as demais formas de intencionalidade, ou seja, consciência irrefletida ou reflexiva. Para Sartre (1943, p. 518), a diferença entre os planos inconsciente e consciente da psicanálise deve ser substituída pelos planos da consciência irrefletida e da consciência reflexiva que lhe é tributária. Exatamente por isso, o conceito de má-fé deve, segundo o filósofo, substituir os conceitos de censura, recalçamento e inconsciente (SARTRE, 1943, p. 518). É este ponto que pretendo elucidar.

O problema de um autoengano, da má-fé, foi resolvido segundo Sartre, na interpretação psicanalítica, pela hipótese da censura, concebida como uma linha de demarcação, que exerce um controle para restabelecer a dualidade do enganador e do enganado. Sintomas, fobias, sonhos ou lapsos existem como fatos de consciência, da mesma forma como as palavras e as atitudes do mentiroso são condutas concretas e efetivamente existentes. A questão é que o sujeito está diante desses fatos como o enganado diante do enganador: para o psicanalista, ele deve constatar-las e interpretá-los (SARTRE, 1943, p. 84). Nesse sentido, o sujeito não tem um ponto privilegiado em relação ao seu psiquismo não consciente. Ele é os seus próprios fenômenos psíquicos e seus impulsos, porém, a busca de uma verdade sobre o conteúdo desses impulsos só pode ser atingida por hipóteses interpretativas mais ou menos prováveis, através do concurso do psicanalista, como mediador entre as tendências inconscientes do sujeito e a sua vida consciente. (SARTRE, 1943, p. 85). O próprio complexo de Édipo constitui uma hipótese atômica que não passa de uma ideia experimental. O outro aparece como o único a poder constituir uma síntese, de tal maneira que o sujeito só pode conhecer-se a partir de outrem.

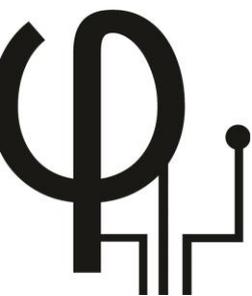
(SARTRE, 1943, p. 85). Em suma, a psicanálise oferece uma explicação sobre a má-fé substituindo-a a uma “mentira sem mentiroso”, através da qual o sujeito não mente, mas sofre a mentira, é “mentido” (SARTRE, 1943, p. 86). Ou seja, é como se a consciência se



deparasse com um sujeito enganado por outras disposições, inclinações e impulsos que lhe são inteiramente inconscientes. Nessa concepção, a libido funciona como um “*conatus* cego” na direção da expressão consciente e o fenômeno consciente é um mero resultado passivo e manipulado.

Seria, então, necessário indagar, de acordo com Sartre (1943, pp. 87-88): como a censura discerniria os conteúdos a serem recalçados sem a consciência de lhes discernir, inclusive ignorando-se a si mesma? Como a tendência recalçada pode “disfarçar-se” se ela não envolve: (1) a consciência de ser recalçada; (2) a consciência de ser repelida; (3) um projeto de disfarce? De onde viria a resistência se ela não fosse de alguma forma consciente de si mesma? Para suprimir a má-fé, Freud precisaria introduzir entre o inconsciente e a consciência uma consciência de má-fé. No entanto, para Sartre, trata-se de uma mesma consciência, de tal modo que a tríade – isso, eu e supereu – não passaria de uma terminologia verbal. Ao rejeitar a unidade consciente, Freud seria obrigado a subentender uma “unidade mágica” religando os fenômenos à distância, para além de todos obstáculos (1943, p. 88). Ora, a censura exige, para Sartre uma consciência não-posicional de censura, uma consciência (de) censura, única forma plausível de descrição do fenômeno. Podemos observar com clareza, a partir destas críticas centradas sobre a má-fé, aquilo que Sartre contesta na psicanálise: a suposição do inconsciente e suas explicações determinísticas.

Por outro lado, Sartre estava longe de diminuir a importância dos achados da psicanálise e via na ligação compreensiva entre as significações a chave para propor um método alternativo ao psicanalítico: a *psicanálise existencial*. O seu objetivo é decifrar os comportamentos empíricos do ser humano concreto a partir de uma pré-compreensão ontológica de sua escolha fundamental (1943, p. 614). O esboço da psicanálise existencial segundo o próprio Sartre é fornecido pela psicanálise de Freud e haveria nelas pontos em comum (1943, pp. 614-616). Em ambas a vida psíquica é considerada a partir de relações de simbolização com estruturas globais que constituem a pessoa. Além disso, ambas consideram que não existem dados primeiros, inclinações ou caráter herdados, pois o ser humano é uma historialização perpétua, de tal modo que se possa, para além de dados estáticos, detectar o seu sentido, a sua orientação e as vicissitudes dessa história. Ademais, ambas consideram o homem no mundo e não concebem que se possa interrogar um homem sem levar em conta antes de tudo a sua situação. Ainda, ambas procuram por uma atitude fundamental em situação, o *complexo* (na psicanálise) ou a *escolha original* (na psicanálise existencial). Por fim, ambas não estimam que o homem esteja em posição privilegiada para proceder a essas enquetes sobre si mesmo – o método é objetivo, utilizando-se tanto de dados da reflexão como de documentos e testemunhos.



Como afirma Philippe Cabestan a esse propósito, quando examinamos os seus princípios, a proximidade dos projetos de Freud e de Sartre é incontestável (2005, p. 101). Quais seriam então as divergências entre a psicanálise existencial e a psicanálise freudiana?

Uma importante diferença a ser sublinhada é que a psicanálise definiu e decidiu sobre o seu “irredutível”, a libido, como um resíduo psicobiológico, em lugar de o deixá-lo anunciar-se em uma intuição evidente (1943, p. 617), ou seja, através do projeto existencial que se singulariza, escolhendo-se a si mesmo. No fundo dessa objeção, encontram-se o tema da sexualidade e o determinismo psicanalítico. A psicanálise faz da sexualidade, segundo Sartre, uma “tabula rasa” que retiraria todas as suas determinações da história individual (1943, p. 448). Não se trata de negar a sexualidade, mas de mostrar em quais dimensões pré-ontológicas essa se enraíza, pois o projeto do para-si existe de forma consciente, porém de modo integrado a uma estrutura na qual ele mesmo se funda. Em outros termos, não se pode pensar que a origem da sexualidade seria indeterminada, pois é na estrutura da relação com os outros no mundo que ela suporta todas as suas determinações. Porém, em psicanálise, nenhuma compreensão pré-ontológica é concedida ao sujeito (1943, p. 503).

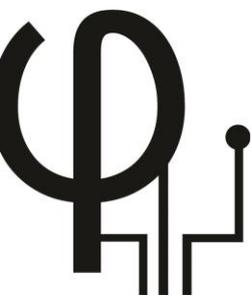
Além disso, supõe-se um determinismo na concepção psicanalítica da relação simbólica. Segundo Sartre, e nisso ele concorda com Freud, para a psicanálise, um ato não se limitaria a si mesmo, pois ele remete imediatamente a estruturas mais profundas (1943, p. 502). Em princípio, Freud não aceitaria um determinismo horizontal entre os atos mentais (um ato é determinado pelo momento antecedente), no entanto, para Sartre, ele termina cedendo a um determinismo vertical (em termos simbólicos). Ocorre que esse determinismo simbólico remeteria necessariamente à formação do símbolo e, portanto, ao passado do sujeito. Nesse sentido, é a história do sujeito que decidiria se uma tendência será ou não fixada, fazendo com que o determinismo vertical permaneça consolidado sobre o eixo de um determinismo horizontal. Na psicanálise freudiana, o símbolo expressa um desejo subjacente e contemporâneo, como se unicamente o passado o constituísse tal como ele é, por formas explicativas de conexão, como a transferência, a condensação e o deslocamento. “Como consequência, a dimensão do futuro não existe para a psicanálise” (1943, p. 503). A alternativa pensada por Sartre para pensar as relações simbólicas no psiquismo humano é não tomar as significações de um ato como um fluxo em exterioridade, ou seja, como um determinismo linear explicativo, mas integrando-o como estrutura secundária em uma estrutura global na totalização que o para-si é. Dessa forma, a psicanálise deveria ser entendida no sentido inverso: de tal modo que cada ato fosse concebido como fenômeno compreensível. “Em lugar de



compreender o fenômeno considerado a partir do passado, nós concebemos o ato compreensivo como um retorno do futuro em direção ao presente”. (1943, p. 503).

Sublinha-se a *compreensão* é definida por Sartre de um modo específico: “É compreensível toda ação como projeto de si-mesmo em direção a um possível” (1943, p. 504). Esse movimento de compreensão da ação faz-se em dois sentidos – remontando do ato ao meu possível último, por uma progressão sintética e deste possível último até o ato visado captando sua integração em uma forma total, a qual deve ser compreendida como a relação original entre a unidade do mundo e minha própria unidade destotalizada. Fundamentalmente, esse é o objetivo da psicanálise existencial. Ao tempo da publicação de *O Ser e o Nada*, Sartre afirmou que “essa psicanálise ainda não encontrou seu Freud” (1943, p. 620). Doravante, ele colocou-a em funcionamento em seus estudos biográficos.

Terminamos este ponto fazendo uma ponderação sobre o período da obra de Sartre em que ele formula a sua contestação à psicanálise. É nos textos filosóficos que encontramos seus argumentos e objeções à teoria psicanalítica, naquilo que ele julga estar em conflito com o seu próprio pensamento. A psicanálise permaneceria refém de uma concepção coisificante da imagem ao considerá-la heterogênea ao símbolo, como vimos em *O Imaginário*. Além disso, ela resta presa ao determinismo oriundo de uma teoria causal da relação de significação, como podemos extrair do *Esboço de uma teoria das emoções*. No entanto, os efetivos desdobramentos de uma teoria psicanalítica da significação são apresentados e esmiuçados em *O Ser e o Nada*. É nesse livro que Sartre convoca a ontologia fenomenológica para demonstrar aquilo que ele considera como uma contradição na suposição do inconsciente, especialmente pela via de sua descrição fenomenológica da má-fé. A solução sartriana para o que a psicanálise chama de inconsciente é pensada pela via da consciência (de) si, nível onde se processa o vivido em sua integralidade, mesmo irrefletida. Instalando a interpretação no campo que Sartre define como *compreensão*, a qual é capaz de iluminar o sentido de um projeto pelas suas possibilidades e seu porvir, o filósofo pretende assim libertá-la do determinismo simbólico que invariavelmente empurra a significação ao passado e faz da relação simbólica uma relação externa à compreensão. Tudo que na psicanálise remeta a um determinismo sobre a consciência existencial será evidentemente contestado por Sartre. Como vimos, a hipótese sobre o inconsciente, a hipótese psicobiológica acerca da libido, a subdivisão tópica do aparelho psíquico, a concepção de censura e suas explicações determinísticas dos fatos psíquicos como a transferência, a condensação e o deslocamento, todos esses aspectos foram explicitamente criticados por Sartre em *O Ser e o Nada*.



2 A CRÍTICA DIALÉTICA – O “COMPANHEIRO DE ESTRADA CRÍTICO” DA PSICANÁLISE

O ponto anterior destinou-se exclusivamente a colocar em evidência os argumentos levantados por Sartre em contestação a certas teses da teoria psicanalítica. Vimos que Sartre não rechaça por completo a psicanálise, chegando a ver, inclusive, pontos de contato entre o seu modelo de uma psicanálise existencial e a psicanálise freudiana. Por outro lado, vimos na fenomenologia e na ontologia fenomenológica de Sartre os pontos de uma veemente crítica feita pelo filósofo, a qual se concentra sobre diversos desdobramentos e efeitos da suposição do inconsciente. Até o final de sua vida, Sartre jamais recuará em relação a estas críticas. Porém, é preciso introduzir neste ponto algumas nuances. Considerar Sartre grosseiramente como um pensador avesso à psicanálise seria um erro incontornável⁶. Tampouco seria plausível pensar que a sua proposta de uma psicanálise existencial, mesmo no *Idiota da Família*, por mais aproximada que seja da Escola psicanalítica, tenha de algum modo cedido a Freud. É nesse sutil e difícil ponto em que se situa a perspectiva sartriana, especialmente dos anos 1950 até a sua morte, que pretendo colocar em evidência alguns desdobramentos do seu pensamento acerca da psicanálise, a partir do *Scénario Freud* e do *Homem ao gravador*, para finalmente apresentar algumas considerações sobre entrevistas concedidas por Sartre que foram republicadas em *Situações IX e X*.

É fato reconhecido e debatido entre os comentadores da relação de Sartre com a psicanálise (PONTALIS, 2005; KNEE, 1985) que o período em que ele escreveu o roteiro para o filme sobre Freud, em 1958, por encomenda de John Huston, trouxe marcas importantes para a sua releitura da psicanálise. A história é amplamente conhecida. Sartre aceita o pedido de Huston, apropria-se do trabalho tomando-o como um desafio, sem nenhuma preocupação realística de medida. Se o roteiro nos moldes apresentados por Sartre tivesse sido efetivamente rodado, ele resultaria em um filme de cerca de sete horas (PONTALIS, 2005, p. 9). Huston pede a Sartre alterações e cortes. Ele aceita as concessões, modifica o texto, mas termina por se

⁶ Nesse sentido, estamos de acordo com o comentário de Elisabeth Roudinesco (1990, p. 591): “Vê-se, então, que para combater o projeto freudiano, Sartre não apela às figuras habituais do anti-freudismo à francesa. Ele não assimila a teoria da sexualidade a um pansexualismo de origem germânica, ele não pensa o inconsciente sob a categoria de um subconsciente ao modo de Janet e, enfim, ele não pretende que a psicanálise seja incompatível com um hipotético cartesianismo concebido como ideal de uma francidade [*francité*] racional. De fato, ele não recusa em sentido estrito o inconsciente freudiano, mas lhe submete a uma espécie de inversão doutrinal, destinada a mostrar que os processos mentais que escapam à consciência do sujeito fazem parte do domínio da consciência à condição que esta seja pensada nos termos da fenomenologia.” O artigo de Roudinesco tem o mérito de oferecer uma análise aprofundada sobre a relação de Sartre com a psicanálise, sem exageros ou concessões de qualquer ordem.

cansar. O roteiro termina sendo reduzido e transformado por Charles Kaufmann e Wolfgang Reinhardt, ligados a Huston, e Sartre renuncia completamente aos créditos do filme. O texto completo do roteiro em sua primeira versão (1958) e sua segunda versão (1959-1960) veio finalmente a conhecimento do público em uma edição póstuma em 1984 (SARTRE, 2005).

Esse fato aparentemente anedótico guarda, porém, importantes elementos que podem levar-nos a uma compreensão do novo movimento que faz Sartre em direção a Freud. Quem nos guia nessa reflexão é o psicanalista Jean-Bertrand Pontalis, em seu prefácio ao *Scénario Freud*. Pontalis lembra-nos (2005, p. 14) que é exatamente no ano de 1958 que se publica a edição francesa do primeiro volume da biografia de Freud escrita por Ernst Jones, bem como, dois anos antes, são publicadas as cartas recém descobertas de Freud a Wilhelm Fliess, assim como os manuscritos anexados à correspondência, o quais constituíram, mesmo para os especialistas, uma revelação. “Não há a menor dúvida de que essas leituras transformaram radicalmente a imagem que Sartre fazia de Freud” (PONTALIS, 2005, p. 14). O Freud que então emerge, personalidade contraditória, em luta permanente consigo, com seus avanços, impasses e recuos, possui muito mais valor aos olhos de Sartre, do que a ideia que ele tinha anteriormente do inventor da psicanálise, como “um chefe de escola doutrinário e limitado, de um filósofo medíocre do qual nenhum conceito resiste ao exame” (PONTALIS, 2005, p. 15). A intransigência de Freud, sua oposição tenaz à medicina e à psiquiatria reinantes, a sua solidão e o antissemitismo dissimulado do qual foi vítima são aspectos importantes nessa redescoberta que Sartre fez do criador da psicanálise. Na famosa entrevista com Michel Contat, *Autorretrato aos 70 anos*, publicada em *Situações*, X, Sartre realça o lado cômico de ter sido requisitado a escrever sobre Freud, grande mestre do inconsciente: logo ele, Sartre, um pensador que havia passado sua vida a dizer que o inconsciente não existe. No entanto, ele reconhece que essa pesquisa lhe aportou um maior conhecimento de Freud, nos seguintes termos: este trabalho “me conduziu a repensar o que eu pensava sobre o inconsciente” (SARTRE, 1976a, p. 205).

Além deste roteiro para um filme sobre a vida de Freud, coloco em relevo a publicação *O homem ao gravador* (SARTRE, 1972c), em abril de 1969, no volume 274 de *Les Temps Modernes*. O texto porta uma forte crítica à psicanálise, tornando público o debate sobre a situação clínica do paciente “A”, que retorna ao consultório do Dr. “X”, depois de três anos de interrupção de sua análise que havia sido conduzida por 18 anos. Com um gravador na mão, o paciente pede suas contas ao analista e coloca o gravador sobre a mesa. Sartre não apenas publica a transcrição da gravação em *Les Temps Modernes*, sob o título *Diálogo Psicanalítico*, como também a sua análise crítica do episódio e as repostas que lhe



endereçaram Jean-Bertrand Pontalis e Bernard Pingaud⁷. Em sua análise crítica, Sartre afirma que ele não deve ser tomado como um “falso amigo” da psicanálise, mas como um “companheiro de estrada crítico” (1972c, p. 329). O que lhe interessa é fazer uma abordagem do caso desde a perspectiva do sentido que o paciente deu à sua ação através de uma inversão (*renversement*) da práxis, como contra-violência a uma relação analítica que era ela mesma violenta. O paciente refletiu durante três anos; que ele tenha ou não se equivocado, ele organizou o seu ato, ele o executou, com ironia mas também angústia, fazendo o analista falar (SARTRE, 1972c, p. 336). Analistas podem afirmar que se trata de um “doente” que faz “uma passagem ao ato”. No entanto, mesmo que seja um “doente” o organizador do ato, isso não impede que ele o organize. Que seja uma passagem ao ato, mas é “o ato ele mesmo, que o interioriza, ultrapassa e conserva as motivações mórbidas na unidade de uma tática, o ato que dá um sentido ao sentido que advém a nós” (SARTRE, 1972). São justamente esses aspectos que emergem na análise de Sartre e que os analistas lhe pareciam não elucidar no caso. Talvez seja relevante lembrar que Sartre havia publicado em 1960 a *Crítica da Razão dialética* e no período da publicação deste texto estava redigindo a todo vapor *O Idiota da Família*. Não é um acaso que a sua reflexão sobre o *Homem ao gravador* opere através do método dialético e que a sua perspectiva coloque um acento sobre a dimensão da práxis e sobre a dialética da violência.

Em janeiro de 1966, três anos antes da publicação de *Homem ao gravador*, na entrevista *A antropologia*, republicada em *Situações, IX* (1972a), Sartre oferece uma longa resposta ao ser perguntado sobre o problema da alteridade e do discurso do outro, desde a perspectiva da negação do para-si, no sentido de que não é estabelecido em seus textos uma relação com Lacan e suas investigações sobre o outro simbólico. Primeiramente, ele sinaliza que o entrevistador confunde negação com negação. A primeira constitui a existência enquanto a negação se dá ao nível da práxis histórica. Além disso, Sartre afirma que a psicanálise resta fora da dialética. “Você toma a negação como se não houvesse um avesso. Eu reprovarei a psicanálise por permanecer em um plano não dialético” (1972a, p. 95). Essa resposta de Sartre pode ser elucidativa sobre a perspectiva que ele mesmo vinha formando sobre a psicanálise nos últimos anos, desde as suas tentativas de consolidação e aplicação do método progressivo-regressivo, que encontra em Flaubert a sua maior dedicação. Para além de todas as críticas que Sartre sustentou contra a psicanálise desde sua leitura fenomenológica, fica claro que, desde a sua virada dialética, seria necessário fazer passar pelo modelo dialético a própria concepção da

⁷ Para um exame detalhado do contexto dessa publicação e de suas repercussões, ver Bourgault, 2013.

constituição de si e da personalização, tal como ele o indica em *Idiota da Família* (1988a e 1988b).

Os dois temas que tratamos até aqui – *Scénario Freud* e *O homem ao gravador* – ajudam-nos a elucidar dois fatos importantes. O primeiro é que, em razão da encomenda que lhe fez Huston para a criação de um roteiro cinematográfico, Sartre revisita Freud sob um olhar biográfico inteiramente novo. O segundo é que Sartre, a partir dos anos 1950, voltou-se para a dialética, o que o levou a um novo momento do seu pensamento, com consequências importantes para o seu projeto antropológico e, por conseguinte, para o modo como ele se reporta à psicanálise. Efeitos de ambos os processos – o de uma redescoberta do homem Freud e o da virada dialética – encontram-se no *Idiota da Família*. É grande a proximidade entre o método psicanalítico e a abordagem que Sartre faz da infância de Flaubert, ao ponto de um autor como Philipp Kneepretar o debate teórico com a psicanálise apenas uma discussão superficial. Segundo suas palavras, no artigo *Psicanálise sem inconsciente*: “à luz do imenso trabalho de ‘psicologia das profundezas’ efetuado sobre Flaubert, a discussão sobre a hipótese de um inconsciente ou a existência de zonas inconscientes do vivido, etc., não é mais do que uma querela de palavras” (KNEE, 1985, p. 236). A partir da leitura do *Idiota da Família*, é possível compreender o que Philipp Kneepretende sustentar, dada a sensação que temos de que Sartre está em profundo diálogo com a psicanálise, especialmente nas três primeiras partes do livro, até a investigação do diagnóstico de Flaubert. No entanto, é preciso asseverar: em filosofia, o debate é um debate de ideias, ideias demandam conceitos, conceitos são expressos através de palavras. Toda querela, em filosofia, é uma querela de palavras, pois é através delas que uma hipótese pode ser afirmada, negada ou mesmo comprovada. Ora, não parece ser uma mera querela de palavras a substituição do inconsciente pela noção de consciência irrefletida, com todas as implicações desse entendimento, noção que é recuperada em termos dialéticos para descrever a constituição e a personalização de Flaubert. A psicanálise resta profundamente transformada pelo olhar de Sartre. É isso que pretendo ainda sinalizar, através da noção de vivido, desenvolvida em *O Idiota da Família*, e que mantém Sartre na posição de um “companheiro de estrada crítico” da psicanálise.

Como vimos, na leitura fenomenológica que Sartre faz da psicanálise, ele entende que esta não leva às últimas consequências a dimensão compreensiva e decide onde a interpretação se interrompe, por força de sua concepção do inconsciente e sua hipótese psicobiológica sobre a libido. A grande questão da psicanálise existencial em *O Ser e o Nada*, a qual permanece sendo o núcleo central da abordagem em Flaubert, é a diferenciação entre o irrefletido e a consciência reflexiva, o que permite a Sartre afirmar que o projeto é plenamente vivido



(*vécu*) pelo sujeito e, como tal, lhe é totalmente consciente, o que não significa que o projeto é conhecido (*connu*) por ele (SARTRE, 1943, p. 616). A noção de vivido (*vécu*) torna-se o grande eixo de compreensão da constituição e da personalização de Flaubert, assim como da psicopatologia fenomenológica que Sartre esboça em *O Idiota da Família*⁸.

Na entrevista *Sartre por Sartre*, realizada em janeiro de 1970 e republicada em *Situações, IX*, Sartre afirma que o vivido não designa nem o pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, “mas o terreno sobre o qual o indivíduo é constantemente submerso por ele mesmo, por suas próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia de se determinar ela mesma pelo esquecimento” (1972b, p. 108). À época desta entrevista, Sartre redigia *O Idiota da Família*, cujos dois primeiros volumes seriam publicados algum tempo depois. Essa afirmação antecipa aquilo que será uma vez mais reforçado por Flaubert: o vivido não se reduz à consciência reflexiva, ou seja, à consciência posicional de si mesmo e menos ainda ao inconsciente, cuja existência Sartre permanece contestando. Em seguida, na mesma entrevista, ele afirma que a noção de vivido lhe permitiu ultrapassar a ambiguidade psicanalítica do “fato psíquico” (1972b, p. 112), ao mesmo tempo teleológico e mecânico – o que ele sinalizava pelo menos desde *Esboço de uma teoria das emoções*. Ademais, ele sinaliza que a compreensão do vivido pode engendrar a sua própria linguagem, a qual será inadequada, porque opera uma espécie de tradução e que frequentemente tem a estrutura metafórica de um sonho. A compreensão de um sonho ocorre quando um homem pode traduzi-lo em uma linguagem sonhada. “Lacan diz que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Eu diria em vez disso que a linguagem que exprime o inconsciente tem a estrutura de um sonho” (SARTRE, 1972b, p. 111).

Em outra entrevista, *Sobre o Idiota da Família*, realizada em 1971 e republicada em *Situações, X*, (1976b), o entrevistador compara a descrição que Sartre faz do eu (*moi*) flaubertiano à teoria de Lacan, assinalando que Sartre a toma como específica a Flaubert, enquanto Lacan a toma por universal, como uma construção imaginária relacionada ao estágio do espelho. Essa pergunta permite a Sartre esclarecer que, embora não conheça Lacan tão bem, a sua “descrição não está longe das concepções [de Lacan]” (1976b, p. 100). A perspectiva de Sartre sobre a constituição da pessoa não é algo específico de Flaubert, mas bem a constituição de cada um de nós (1976b, p. 100). Ou seja, seria possível realizar para qualquer um o trabalho que Sartre fez sobre Flaubert, mostrando a constituição e a personalização do sujeito, ou seja, “a sua superação em direção ao concreto do condicionamento abstrato pelas estruturas

⁸ Sobre a psicopatologia fenomenológica em *O Idiota da Família*, ver Castro (2019).

familiares” (SARTRE, 1976b, p. 100). Evidentemente, no caso de Flaubert, há uma constituição e uma personalização específicas, no qual o elemento irreal se torna total, na medida em que ele desejou torna-se totalmente imaginário em uma vida imaginária. No entanto, é preciso ler com precaução a afirmação de Sartre, nessa entrevista, de que a sua descrição não está longe das concepções lacanianas. Aproximar ambos os autores através de ditos como esse talvez fosse rápido demais. Basta lembrar do que Sartre afirma na entrevista *A antropologia*, que citamos anteriormente. Lacan teria esclarecido o inconsciente como discurso que separa através da linguagem, enquanto contra-finalidade da palavra: os conjuntos verbais estruturam-se como conjunto prático-inerte através do ato de falar (1972a, p. 97). A própria interpretação que Sartre faz de Lacan o toma desde a dialética, a qual, enquanto dialética da práxis, jamais se reduz inteiramente à estrutura⁹. “No que concerne a estrutura inconsciente da linguagem, nós devemos ver que a presença de certas estruturas da linguagem dão conta do inconsciente” (1972a, p. 97). Ou seja, Sartre coloca o problema das estruturas de linguagem no campo dialético do prático-inerte, mas jamais perde de vista a dimensão que o ultrapassa: “é necessário conceber a intencionalidade como fundamental; não há processo mental que não seja intencional” (1972a, p. 97). Se é verdade que os processos mentais são enviscados, desviados e mesmo traídos pela linguagem, reciprocamente somos cúmplices dessa traição que nos constitui.

O que pretendi mostrar nesse segundo ponto foram alguns novos contornos e nuances que a interpretação sartriana da psicanálise recebeu a partir dos anos 1950, motivados pela reaproximação com Freud e pela aplicação do método biográfico, especialmente a Flaubert. No entanto, o que é possível constatar, até a última fase da obra de Sartre, é que, por mais que ele tenha realizado um exercício em muitos aspectos próximo e similar ao método hermenêutico em psicanálise, suas diferenças e críticas permanecem claramente sinalizadas. Jamais, até o final de sua obra, ele cederá em sua contestação ao determinismo do inconsciente.

⁹ No artigo *Sartre e o primado laciano do significante*, Philippe Cabestan comenta exatamente essa passagem: “Avaliamos facilmente a importância da ‘correção’ [feita por Sartre a Lacan]: mal evocada, a tese laciana é, senão revogada, ao menos retraduzida por Sartre em sua própria conceitualidade e nós reencontramos como por acaso os conceitos de intencionalidade, de contra-finalidade, de conjunto prático-inerte, que estão no coração do seu pensamento” (CABESTAN, 2013, p. 41). Uma análise consistente sobre a oposição entre existencialismo e estruturalismo apresentada por Betty Cannon em *Sartre e a Psicanálise*: “O fato é que, de um ponto de vista sartriano, Lacan engana-se quando pretende acordar o analisando ao ‘discurso do Outro’ sem ao mesmo tempo tentar restaurar o discurso como práxis intencional” (CANNON, 1993, p. 281). Para Sartre, o estruturalismo descreve o momento do prático-inerte e da anti-dialética, mas ao recusar a dialética da práxis, acaba limitando consideravelmente a possibilidade de compreensão das ações e dos grupos humanos.



3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que a nossa abordagem da crítica fenomenológica e dialética de Sartre evidencia é que a sua posição em relação à psicanálise está longe de ser a de uma rejeição completa, tanto quanto a de uma aceitação irrestrita. Sartre não foi propriamente um opositor à inspiração clínica de Freud e à sua tentativa de estabelecer um estudo global do ser humano.

É possível discernir pontos de contato entre a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial – Sartre é o primeiro a declará-los em *O Ser e o Nada*. Durante os anos 1950, Sartre faz um novo tipo de contato com Freud, o que foi assinalado e salientado por diversos comentadores. Ainda assim, com toda a proximidade que se pode estabelecer entre Sartre e Freud, considerando-se as biografias sartrianas, especialmente a de Flaubert, é inegável que a sua crítica à psicanálise permanece firme até o último período de sua obra.

Procuramos mostrar ao longo do artigo dois momentos da crítica de Sartre a Freud. O primeiro deles, que se manteve intacto em sua filosofia, encontra-se em sua leitura fenomenológica da imagem e das emoções, assim como em sua ontologia fenomenológica. Embora os componentes dialéticos da constituição e da personalização ainda não estivessem claramente expostos nesse período do pensamento sartriano, a concepção do vivido encontra aí as suas raízes fenomenológicas. O segundo momento da crítica de Sartre constitui-se pela via de sua concepção dialética da práxis, o que se torna ainda mais evidente com a exploração da noção de vivido, integrando os achados da dialética, em *Idiota da Família*.

Sabedor da importância dos problemas que a psicanálise fez emergir, Sartre procurou dar a eles uma nova formulação, evitando as hipóteses deterministas que a sua concepção da liberdade situada e da práxis humana não permitia aceitar. Talvez o psicanalista possa com legitimidade se perguntar se uma “psicanálise sem inconsciente” não estaria desconfigurada e não deixaria de ser propriamente psicanálise. Porém, se esse modelo interpretativo ainda puder ser intitulado psicanálise, adicionando-se o adjetivo “existencial”, é precisamente este o modelo que Sartre pretendeu erigir.



REFERÊNCIAS

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Le regard et la voix, leçons de psychanalyse*, Paris: Anthropos. 2001.
- BOURGAULT, Jean. A propos de ‘L’homme au magnétophone’. *Les Temps Modernes*, nº 674-675, julho-outubro, 2013, p. 319-331.
- CABESTAN, Philippe. Sartre et la Psychanalyse: Cécité ou Perspicacité?. *Cités*, nº 22, p. 99-110.
- CABESTAN, Philippe. ‘L’inconscient est structuré comme un langage’ – Sartre et le primat lacanien du signifiant. *Les Temps Modernes*, nº 674-675, julho-outubro, 2013, p. 34-50.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. La névrose comme réponse d'urgence et rapport à l'avenir dans L'Idiot de la Famille. In: Jérôme Englebert, Grégory Cormann, Christophe Adam. (Org.). *Psychopathologie Phénoménologique*. Paris: Le Cercle Herméneutique, v. 1, p. 125-142, 2019.
- FREUD, Sigmund. Das Unbewusste. *Studienausgabe*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1975a.
- FREUD, Sigmund. Das Ich und das Es. *Studienausgabe*. Vol. III. Frankfurt am Main: Fischer, 1975b.
- KNEE, Philip. La psychanalyse sans l'inconscient? Remarques autour du *Scénario Freud* de Sartre. *Laval théologique et philosophique*, vol. 41 (2), p. 225-238, 1985.
- LOUETTE, Jean-François. L'enfance d'un chef: La fleur et le coin d'acier. *Révue d'histoire littéraire de la France*, vol. 109, p. 365-384, 2009.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. Réponse à Sartre par J.-B. Pontalis. *Situations, IX – Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. Prefácio. In: SARTRE, Jean-Paul. *Freud, além da alma – Roteiro para um filme*. Trad. Jorge Laclette. 2ª ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.
- ROUDINESCO, Elisabeth. Sartre lecteur de Freud. *Les Temps Modernes*, nº 531-533, p. 589-613, 1990.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Imagination*. Paris: P.U.F, 1936.
- SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: L'Hermann, 1938.
- SARTRE, Jean-Paul. *Le mur*. Paris: Gallimard, 1939.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. *Situations, I – Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul. L'Anthropologie. *Situations, IX – Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972a.
- SARTRE, Jean-Paul. Sartre par Sartre. *Situations, IX – Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972b.
- SARTRE, Jean-Paul. L'homme au magnétophone. *Situations, IX – Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972c.
- SARTRE, Jean-Paul. Autoportrait à soixante-dix ans. *Situations, X – Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1967a.
- SARTRE, Jean-Paul. Sur ‘L'Idiot de la Famille’. *Situations, X – Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976b.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I. 2ª ed. Paris: Gallimard, 1988a.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. II. 2ª ed. Paris: Gallimard, 1988b.



SARTRE, Jean-Paul. *Freud, além da alma – Roteiro para um filme*. Trad. Jorge Laclette. 2ª ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l'inconscient. *Les Temps Modernes*, n° 674-675, julho-outubro, 2013, p. 51-67.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

SEXUALIDADE E PSICANÁLISE COMO FORMAS CULTURAIS NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT EM 1964

SEXUALITY AND PSYCHOANALYSIS AS CULTURAL FORMS IN MICHEL FOUCAULT'S THOUGHT IN 1964

Raphael Thomas Ferreira Mendes Pegden¹
(rtpegden@gmail.com)

Resumo: Pretendemos, no presente trabalho, lançar luz ao modo como os temas da psicanálise e da sexualidade vieram a ocupar o pensamento do filósofo Michel Foucault durante o ano de 1964, na ocasião da apresentação do curso *A Sexualidade* na *Universidade Clermont-Ferrand*. Por meio de uma explanação teórico-conceitual, visamos demarcar proximidades e diferenças do pensamento do curso de 1964 em relação às obras *As palavras e as coisas*, de 1966, e *História da sexualidade: a vontade de saber*, de 1976. Para tal, buscamos focar na posição teórica elaborada em torno dos conceitos de interdito, transgressão, forma cultural, dispositivo, negatividade e *episteme*.

Palavras Chave: Sexualidade. Psicanálise. Michel Foucault.

Abstract: In the present work we intend to shed light on the way in which the themes of psychoanalysis and sexuality came to occupy the mind of the philosopher Michel Foucault during the year 1964, on the occasion of the presentation of the course *Sexuality* at *Clermont-Ferrand University*. Through a theoretical-conceptual explanation, we aim to point out proximity and differences in the thought of the 1964 course in relation to the works *The Order of things*, from 1966, and *History of sexuality: the will to know*, from 1976. To this end, we sought to focus in the theoretical position developed around the concepts of interdiction, transgression, cultural form, device, negativity and epistemic.

Keywords: Sexuality. Psychoanalysis. Michel Foucault.

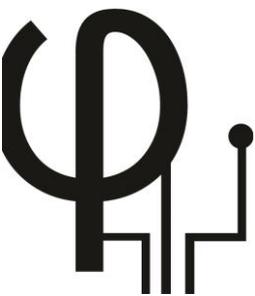
1 CONDIÇÕES PARA UMA LEITURA DO CURSO

Em 1964, enquanto lecionava na Universidade de *Clermont-Ferrand* como professor de psicologia geral, Michel Foucault apresentou um breve curso intitulado *A sexualidade*. O manuscrito, ainda inédito em língua portuguesa, foi conservado na *Bibliothèque Nationale de*

¹ Pesquisador Bolsista FAPERJ. Doutorando e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4357384730274881>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3848-7224>.



France e publicado postumamente em 2018, sob a responsabilidade de François Ewald e Claude-Olivier Doron. Testemunhamos, nas páginas do texto, uma leitura singular sobre o tema e distinta daquela que orientou as pesquisas realizadas durante a década de 1970 no *College de France* cujas ideias se encontram sintetizadas no primeiro volume de *História da Sexualidade: a vontade de saber*. Na época, Foucault não sustentava o tom crítico com o qual iria relacionar a psicanálise às relações de saber-poder próprias da modernidade. Pelo contrário, na época, Foucault se mostrava solidário às contribuições epistemológicas de Freud sem, contudo, caracteriza-las com o aparato conceitual que iria qualificar as análises presentes em *As palavras e as coisas*, de 1966. Tratando-se de uma pesquisa realizada num período situado entre as publicações da dita fase arqueológica – depois de *História da loucura* de 1961 e antes de *As palavras e as coisas* de 1966 –, o material do curso revela alguns aspectos interessantes no desenvolvimento intelectual de Foucault, evidenciando também o modo como determinadas ideias iriam tomar corpo em seu pensamento.

Por se tratar de um curso ainda inédito para o público de língua portuguesa, acreditamos poder esclarecer algo do caminho percorrido pelo filósofo até a formulação de suas teses sobre o papel ocupado pela psicanálise no interior das ciências humanas. Trata-se de preencher a lacuna entre o entendimento que se fez da psicanálise no final de *História da loucura* e a leitura sobre a sua condição epistêmica enunciada em *As palavras e as coisas*. Se, na tese de 1961, a psicanálise se situava no interior do círculo antropológico², intrincada com a linguagem exotérica³ da loucura, em 1966, o filósofo se refere a ela como uma *contraciência do homem*, um saber situado no tensionamento entre as estruturas da representação e as da finitude⁴. O curso de 1964, contudo, testemunha os esforços de Foucault em posicionar a obra de Freud entre uma crítica antropológica e uma história das ciências.

Como dissemos, tal leitura também estava distante daquela da década de 1970, pois não podemos identificar, no texto do curso, o tom crítico que iria caracterizar as pesquisas genealógicas comprometidas com as denúncias sobre as relações de poder engendradas nos humanismos e nas formas de saber centradas no homem. Se, na década de 1970, a noção de

² No último capítulo de *História da loucura*, Foucault se refere ao início da modernidade com o momento no qual, a partir de uma reconfiguração das relações de saber, a verdade é interiorizada na estrutura mesma das experiências humanas, compondo, com isso, a tríade antropológica “verdade-loucura-homem”.

³ Em *A Loucura, a ausência de obra*, Foucault argumenta que a psicanálise teria liberado a loucura numa forma de auto implicação, numa “linguagem estruturalmente exotérica” (2010a, p. 214).

⁴ Foucault propõe o conceito de “contraciência” para se referir às formas de saber que emergem na modernidade, a partir da analítica da finitude, e que se caracterizam por não se estruturarem a partir de determinada noção antropológica como condição epistêmica.



sexualidade seria abordada a partir do conceito de dispositivo⁵, antes, em 1964, Foucault teria se referido ao tema a partir da noção de “formas culturais” – termo de vida breve que, durante um curto momento, foi evocado pelo filósofo para caracterizar estruturas de pensamento dadas nas suas condições histórico-sociais específicas. A noção “forma cultural” era evocada em 1964 para caracterizar tanto a psicanálise quanto a sexualidade. Mas o que devemos entender por este termo?

Forma cultural não se referia apenas à estrutura das práticas sociais, mas à pluralidade de fenômenos morais, econômicos, sociais, institucionais, etc., arrolados na produção de determinadas formas de saber. Numa entrevista dada em 1965, Foucault (2010b, p.220) caracteriza a psicologia, por exemplo, como uma forma cultural que “se inscreve em toda uma série de fenômenos conhecidos pela cultura ocidental há muito tempo, e nos quais puderam nascer coisas como a confissão, a casuística, os diálogos”, etc. Aquilo que estava em jogo na época era a possibilidade de compreender como determinadas formas de saber, articuladas às suas condições sociais, puderam emergir enquanto possibilidades históricas. Logo, no lugar da conhecida noção de saber-poder, temos o breve conceito de “forma cultural”.

Ao tomar o tema da sexualidade em 1964, podemos observar, assim, que o interesse de Foucault estava comprometido em evidenciar as condições da compreensão do *sentido* ou do *significado* que a “sexualidade”, enquanto forma cultural, teria assumido para o ocidente. Contudo, o privilégio dado à cultura, como âmbito de delimitação de sentido, demandava do autor demarcações teórico-conceituais. Nessa esfera, podemos notar a presença de alguns autores que serviram de referência metodológica naquele ano e cuja presença não se fez sentir com a mesma gravidade nas pesquisas dos anos seguintes. Dentre eles, destacamos Bataille, Lévi-Strauss e, principalmente, Freud.

O curso, apesar de pouco extenso, revela uma riqueza quanto às suas referências. Por um lado, podemos notar o peso atribuído à noção de *transgressão*, tomada de empréstimo de Bataille e apropriada como fio condutor para a problematização do tema. Por outro lado, devemos destacar o fato de o filósofo considerar a sexualidade a partir de um diálogo com as teses estruturalistas sobre os *interditos sexuais nas relações de parentesco*, argumentadas na antropologia de Lévi-Strauss. Contudo, a referência que ganha maior evidência durante o curso é aquela da psicanálise freudiana. Ao longo das páginas do manuscrito, podemos observar o

⁵ Na década de 1970, Foucault apresenta o conceito de “dispositivo” para definir a sexualidade como algo produzido pelo cruzamento entre relações de poder, práticas institucionais, formas discursivas e não-discursivas, relações de saber, estruturas sociais, econômicas e morais, etc.

modo como o pensamento de Freud ocupava uma posição central para a compreensão daquilo que Foucault buscava estabelecer na época sobre o tema.

A relevância dada à obra de Freud não era arbitrária e estava inserida num contexto mais amplo, próprio dos debates filosóficos e científicos na França da década de 1960. Segundo François Ewald e Claude-Olivier Doron, podemos referir-nos às conferências apresentadas por Althusser (1996) em 1963/64 na *École Normale Supérieure* para compreendermos a importância sobre os debates epistemológicos acerca do estatuto da psicanálise. Nelas, Althusser refletiu, a partir dos trabalhos de intelectuais de diversas áreas, como a antropologia, a sociologia, a psicologia, a filosofia, etc., sobre o sentido específico que a psicanálise havia assumido na França. O texto das conferências foi publicado posteriormente sob o sugestivo título – escolhido por seus editores –, *La place de la psychanalyse dans les sciences humaines*. Acreditamos que, ao traçar um paralelo entre o cenário delineado por Althusser, podemos situar também o modo como Foucault teria buscado inserir-se nas discussões sobre a condição epistemológica da psicanálise, movimento este que o conduziria à obra *As palavras e as coisas* e depois ao projeto de *História da sexualidade*.

Na época, Althusser havia convidado Lacan para lecionar seus seminários no auditório da *Ecole Normale*. O contexto era marcado pela polêmica expulsão de Lacan da Sociedade Internacional de Psicanálise, mas também e, sobretudo, pela ampla difusão da psicanálise, inspirada pelos avanços da linguística e da antropologia estrutural. As conferências de Althusser tinham por tarefa levantar a questão sobre o lugar que esta forma de saber e de prática deveria ocupar no campo das ciências do homem, que passavam por uma profunda renovação diante da proposta estruturalista.

Em grande medida, pretendemos ler o curso de Foucault como um duplo esforço em determinar uma posição original para suas próprias reflexões diante da questão levantada por Althusser e, simultaneamente, sublinhar uma recusa em relação às pretensões antropológico-filosóficas sobre a sexualidade. Segundo os argumentos do Foucault de 1964, a sexualidade não poderia ter o seu sentido definido a partir de categorias abstraídas de uma dita natureza humana, mas deveria ser abordada historicamente e a partir de sua cultura.

Nas próximas páginas, pretendemos apresentar as principais hipóteses sustentadas por Foucault ao longo do curso de 1964, evidenciando, por meio delas, o modo como o filósofo francês teria refletido sobre as questões referidas. Ao longo desse processo, visamos indicar e esclarecer tanto sua aproximação momentânea com Bataille e Lévi-Strauss, mediante as noções de transgressão e de interditos expressos nas relações de parentesco, quanto com os debates sobre psicanálise que ocorriam na França. Ao longo de nossas reflexões,



pretendemos, por fim, esclarecer – mesmo que de modo breve – a especificidade do curso de 1964 em contraposição às teses posteriores, que conduziriam o filósofo tanto à recepção da psicanálise em *As palavras e as coisas* quanto à sua crítica em *História da sexualidade: a vontade de saber*.

2 A SEXUALIDADE ENTRE OS INTERDITOS E A TRANSGRESSÃO ENTRE LÉVI-STRAUSS E BATAILLE

O curso de 1964 foi apresentado em cinco lições norteadas pela pergunta: qual o “sentido” atribuído à sexualidade pela cultura ocidental? Segundo Foucault, para falar da sexualidade no âmbito de sua cultura, não bastava falar dela como um *objeto* e a partir de *categorias* antropológicas universais, seria necessário, antes, falar *a partir* dela e no conjunto de relações, funções e papéis definidos por essa cultura que nos possibilita objetivar genericamente posições como “homem” e “mulher”. Ora, o sentido mesmo de uma interpretação cultural sobre a sexualidade era estimado também pelo reconhecimento de que esta não poderia ser reduzida aos seus aspectos meramente biológicos, pelo contrário, Foucault insistia que a compreensão da sexualidade a partir de uma oposição entre uma cultura, de um lado, e uma biologia do sexo, do outro, deveria ser reconhecida como o efeito da relação específica que o ocidente teria estabelecido para com o sexo, e não como um fato em si. Isto é, ao invés de querermos isolar o sexo de seus aspectos culturais e decantar sua realidade pura nas estruturas da biologia, deveríamos interrogar-nos sobre o modo como o ocidente teria estabelecido historicamente esse corte entre a “natureza” e o *socius* do sexo, possibilitando fazer deste um objeto ou uma categoria dita “natural”. Nas suas palavras:

Tanto que podemos nos perguntar se esse isolamento da sexualidade, esse sistema de corte através do qual só o percebemos no fim da nossa civilização, e ao invés de nosso destino biológico, não é precisamente um efeito da maneira como nossa cultura acolhe e integra o sexo. Em outras palavras, essa oposição entre o biológico da sexualidade e a cultura é, sem dúvida, uma das características da civilização ocidental. Sem dúvida, é porque vivemos durante séculos em uma cultura como a nossa que acreditamos, como que espontaneamente, que a sexualidade é apenas uma questão de fisiologia, que diz respeito apenas às práticas sexuais, e que - estas, no fim, são apenas intencionadas para a conservação biológica das espécies - isto é, para a procriação. (FOUCAULT, 2018, p.4)⁶.

⁶ Indicamos que todas as traduções das citações que foram reproduzidas ao longo do presente artigo são de inteira responsabilidade do autor do mesmo.

Atentando à perspectiva do autor, podemos notar que Foucault indicava uma correlação entre “corte”, “cultura” e “sexo”, e, considerando o modo como esses termos eram justapostos nesta análise de 1964, devemos destacar duas intenções que se desdobravam na leitura: a) o filósofo visava determinar, no âmbito da história, como que algo, como uma biologia ou fisiologia do sexo, pôde vir a se constituir no ocidente, contribuindo para a delimitação do seu significado em termos de reprodução biológica; b) Foucault buscava também examinar de que modo a sexualidade pôde transbordar para o outro lado, o da cultura, produzindo simultaneamente regras de comportamento e condutas desviantes, infinitamente distantes daquelas definidas pela finalidade biológico. Além de ter feito do homem e da mulher objetos de fisiologia, as formas culturais da sexualidade também teriam liberado condições para experiências transgressoras, comportamentos sexuais periféricos, marginais e heterogêneos à procriação. Tais experiências se caracterizavam como transgressoras, aos olhos de Foucault, unicamente por confrontarem os limites biológicos e as regras sociais do sexo com um erotismo cujo destino não seria nem o da união conjugal nem o da reprodução da espécie.

Esses dois planos de investigação, biológico e social, cuja distinção só faz sentido dentro de uma perspectiva propriamente ocidental, estendem-se, ao longo do curso, de forma articulada e motivados por uma constatação que marcava para Foucault uma das características mais fundamentais da sexualidade no ocidente: “a cultura ocidental moderna é indiscutivelmente a única que constituiu uma ciência da sexualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 21).

Percebemos então que a sexualidade era perseguida em 1964 a partir de um estudo sobre as condições de possibilidades históricas desta “ciência”. Atentando aos dois planos de investigação, podemos ver que a pesquisa de Foucault se organizava a partir de duas posições intercambiáveis: a definição dos limites (biológicos e sociais) que a cultura ocidental teria imposto à sexualidade; o sentido produzido a partir daquilo que transbordava a significação desses limites. O modelo que lhe servia de referência na época era o da oposição entre *lei-transgressão*, muito distinto daquele que seria sustentado na década de 1970, a partir do par *normatividade-produção discursiva*.

No âmbito da *lei*, as análises do curso de 1964 buscavam considerar os empreendimentos históricos engendrados na produção de uma dita “lei biológica” do sexo e também das leis sociais de regulação das condutas sexuais, como a monogamia e o patriarcado.

Por um lado, Foucault sustentava que as análises do patriarcado e da monogamia possibilitariam esclarecer no ocidente questões pertinentes à constituição da célula familiar, ao regime da proibição de determinadas práticas sexuais, como a sodomia e a



homossexualidade, e à produção de regimes de controle entre os sexos, como a transmissão do nome paterno, a constituição de um sistema religioso monoteísta marcado pela figura masculina, a divisão do trabalho, etc. Por outro lado, acreditava que as análises sobre a história da biologia do sexo poderiam revelar os processos históricos implicados na sedimentação da crença de uma lei natural do sexo ou, simplesmente, um “sexo normal e natural”. Dessa forma, Foucault considerou, ao longo do curso, o estudo da botânica do século XVI, as práticas de fecundação artificial nas plantas desenvolvidas a partir do século XVII, bem como o estudo da sexualidade nos animais. Estas pistas deveriam indicar o início da história de um novo saber no ocidente: o momento em que a sexualidade teria se convertido historicamente numa estrutura biológica sobre os modos de reprodução dos seres vivos.

Assim, Foucault observou que, a partir destes estudos historicamente situados, as distinções entre masculino e feminino teriam ganhado um novo relevo e uma nova linguagem, que buscava determinar as condições de “normalidade” do sexo. Essas operações do saber teriam permitido produzir na sexualidade discriminações como: o período específico de maturação do sexo – última etapa fisiológica de diferenciação sexual a partir de uma perspectiva genética e genital –, o período específico de manifestação da sexualidade – como a puberdade e o início do período de ovulação –, suas condições individuais e sociais de expressão e, por fim, o fato de que o ato em si de um “sexo normal” deveria ao menos possibilitar as condições de procriação.

Os estudos biológicos sobre o sexo teriam inaugurado no ocidente a crença na ideia de um “sexo normal”. Contudo, ao longo do curso, Foucault fez uso dessa mesma perspectiva biologicista a fim de relativizar os limites da suposta determinação “natural” da sexualidade, de tal forma que, atentando para os estudos disponíveis à sua época sobre o *comportamento sexual animal*, Foucault buscou mostrar que, mesmo no estudo comparado, não seria possível reduzir a sexualidade a normas meramente biológicas. Após dedicar certa atenção às teses de Lorenz e Tinbergen, Foucault concluiu que, apesar da existência de padrões instintivos (*patterns*) de motivação, como indução hormonal, estimulação sensorial, indução pelo efeito de grupo, e padrões de conduta na realização do ato em si, como comportamento apetitivo, disputa territorial, cortejo e consumação, o mundo animal apresentava certa plasticidade quanto ao comportamento sexual, ou seja, mesmo no mundo animal haveria uma prevalência das condições do ambiente sobre a fisiologia do corpo: o comportamento sexual animal poderia variar segundo as condições dos estímulos e a partir da multiplicidade de respostas possíveis de cada ser, de acordo com suas estruturas perceptíveis e motoras. Com isso, Foucault acabou constatando:



Estávamos procurando um modelo na biologia e na psicologia animal puramente instintivo de sexualidade; paradoxalmente, descobrimos, apesar da natureza instintiva desta atividade, uma atividade global que põe em jogo os vínculos do indivíduo com seu ambiente de comportamento. Isso é importante para a psicologia humana. Mas sua importância é limitada. Ela mostra que a sexualidade humana não constitui um *apax* do mundo animal (FOUCAULT, 2018, p. 49).

Foucault argumentou então que, apesar de se ter buscado, no estudo do comportamento animal, uma estrutura puramente instintiva, as pesquisas teriam revelado um comportamento flexível dotado de plasticidade e imprevisibilidade. Ao deslocar sua atenção do estudo do *comportamento sexual animal* para o domínio do *comportamento sexual humano*, Foucault constatou que, assim como no mundo animal, o comportamento sexual humano admitia um conjunto de repostas imprevisíveis do indivíduo em relação ao meio, com a diferença de que o meio humano se caracterizaria pela cultura. Dessa forma, o corpo humano comportaria uma estrutura neurológica, hormonal e motora com sistemas de incitação e inibição mais complexos que os do mundo animal, de tal modo que permitiria produzir cortes mais profundos na continuidade entre os estímulos externos e as determinações fisiológicas internas. Assim, no âmbito desta indeterminação do comportamento humano, a sexualidade seria interpretada por Foucault como a mais regrada de todas as formas culturais. Nas palavras do filósofo: “É que a sexualidade, de todos os comportamentos humanos, é a mais regrada, a mais normatizada. Ela é a mais fortemente sujeita a uma lei, a uma divisão entre o permitido e o proibido, o que obviamente não existe no mundo animal” (FOUCAULT, 2018, p. 50). Assim, a noção mesma de “lei” se apresentava, na análise de 1964, como a condição de existência para a interpretação da sexualidade. Segundo o Foucault de 1964, a lei seria o elemento constituinte do comportamento sexual.

Podemos notar as ressonâncias de algumas ideias de Lévi-Strauss (1982) como pano de fundo para a leitura desenvolvida naquela época. Em 1949, o antropólogo francês havia publicado sua tese *Estruturas elementares do parentesco*. Nela, o autor buscou mostrar como todas as formas de organização sociais, mesmo as mais distantes e primitivas, estariam estruturadas na lei fundamental do interdito sexual. Reconhecendo a relevância das suposições freudianas acerca da teoria do incesto especuladas em *Totem e tabu*, Lévi-Strauss interpretou a proibição do incesto como uma lei universal cuja função seria organizar as relações entre os seres humanos, a partir de um conjunto de regras proibitivas que permitiriam prescrever a exogamia (o casamento fora do grupo familiar) e instituir as condições fundamentais das trocas sociais. A lei da proibição do incesto, enquanto interdito sexual, seria, para o



antropólogo, a condição primordial de todas as formas sociais. Ela organizaria as trocas entre parceiros de famílias distintas, permutando seus membros e instituindo a passagem da natureza para a cultura, na qual o sexo deixaria de ser um ato natural para ser dotado de valor simbólico cultural. Segundo Lévi-Strauss, a lei do incesto seria o fundamento de todos os outros sistemas de troca que constituiriam uma cultura, possibilitando a circulação de indivíduos, bens, propriedades, símbolos, etc., numa dada sociedade. Nas palavras do antropólogo:

Assim, é sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento, mesmo daquelas cuja aparente singularidade parece poder justificar-se somente por uma interpretação simultaneamente especial e arbitrária (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 519).

Na época, à semelhança de Lévi-Strauss, Foucault iria sustentar que a cultura seria derivada de regras (ou leis) de proibição. O filósofo inclusive argumentou, na terceira aula do curso, que os intercâmbios na cultura seriam todos determinados por uma lei anterior, de tal modo que, “se os intercâmbios não fossem regrados, eles não existiriam” (FOUCAULT, 2018, p.50). Dessa forma, o modo de ser da sexualidade era definido, em 1964, a partir da relação do comportamento sexual com o conjunto de regras que lhe conjuravam a existência. A ideia de uma sexualidade pura e primitiva, anterior a todas as proibições, não seria mais que uma utopia. Foucault insistia que tais regras se apresentariam tanto mais fortes quanto mais primitivas fossem as sociedades – e a possibilidade mesma de uma liberação sexual só seria possível como fenômeno derivado, posterior à existência das regras das quais se pretendia liberar. Mas, se eram as regras que determinavam a existência da sexualidade, cabia então ao filósofo apresentar, ao longo do curso, as leis formuladas pelo Ocidente na sua relação com o sexo.

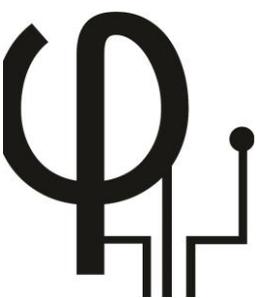
Foucault argumentou naquele ano que tais regras, na civilização ocidental, seriam aquelas expressas na monogamia e no patriarcado. Uma elucidação de sua estrutura possibilitaria esclarecer questões pertinentes à constituição das famílias e às relações de poder do masculino sobre o feminino, exercidas no Ocidente. O Direito teria servido como termo de transcrição histórica e institucionalização dessas formas de dominação. No Direito consuetudinário e no Direito canônico, por exemplo, Foucault observou que as leis concernentes à sexualidade eram organizadas a partir da noção imperativa de *procriação*. Essas leis priorizavam as definições dos vínculos hereditários e suas linhagens, definindo uma série de regras para o casamento cuja essência deveria ser a manutenção dos vínculos mediante a consumação do ato sexual voltado para a reprodução. No antigo Direito, a sexualidade era reduzida, assim, ao ato sexual, e institucionalizada sob a forma do casamento. Nesse



contexto, a mulher se encontrava subjugada à autoridade masculina e ao poder patriarcal – como ilustra a noção de *pater familias* derivada do antigo Direito romano. Contudo, Foucault observou também que, com o aparecimento do Código Civil na França, no início do século XIX, teria surgido uma mutação no conjunto de relações entre o sexo e a lei. A noção de procriação teria cedido lugar à lógica contratual e o casamento passaria a ser compreendido como um contrato legal entre homem e mulher. Foucault afirmou que, neste contexto, teria ocorrido uma dessacralização e uma dessexualização do casamento, que não se estimava mais pelo *sexo reprodutivo*, mas sim pela *união contratual*.

A partir disso, produziu-se uma nova consciência sobre a sexualidade, segundo Foucault. Liberada da instituição do casamento, a sexualidade teria assumido novas formas culturais no século XIX. Por um lado, ela pôde aparecer na filosofia de Hegel como uma reflexão antropológica, que iria pensar o homem e a mulher em termos de objetividade e subjetividade. Contudo, por outro lado, ela se manifestaria na produção de uma nova consciência moral cotidiana, expressa no ponto de tensionamento entre as relações privadas – no mundo da intimidade, dos ritos de interdição, das relações extrajurídicas – e as relações públicas – com os escândalos toleráveis, com a produção de uma literatura sexual e com as relações extraconjugais que se tornavam assunto público.

Num primeiro momento, Foucault percebeu que temas como a sodomia e a homossexualidade, por exemplo, ainda teriam permanecido excluídas desse novo circuito. Contudo, teria surgido naquela época um movimento de contestação e de crítica dos valores, que iria reconhecer na sexualidade algo de transgressor e profano. Foucault distinguiu, por exemplo, a posição singular ocupada por Marques de Sade (1740-1814) para a cultura oitocentista. Para o filósofo, Sade representou o “limiar da modernidade” (FOUCAULT, 2018, p. 13): ele teria permitido ligar a sexualidade às formas de interdito, liberando uma linguagem na qual a sexualidade poderia falar de si mesma e a partir de si mesma, como uma “transgressão de todas as morais, de todas as formas tradicionais de pensamento, de toda religião e de toda sociedade” (FOUCAULT, 2018, p. 13). Essa nova experiência da sexualidade, liberada da instituição do casamento pelo Código Civil e expressa, a partir de Sade, como uma transgressão e contestação dos valores morais, iria configurar, para Foucault, a condição trágica do homem moderno. A noção de “tragédia” parecia indicar aqui uma forma de experiência selvagem similar àquela assumida pela loucura no Renascimento e descrita pelo filósofo em *História da Loucura*. No entanto, ela definia também o contexto de interpretação da emergência e da importância da psicanálise para Foucault em 1964.



Para o filósofo, a psicanálise iria se situar justamente no ponto de tensionamento entre os escândalos públicos e as práticas privadas da sexualidade. Esse processo se daria mediante duas operações correlatas: em primeiro lugar, a psicanálise elaboraria e desenvolveria a tensão entre o público e o privado, a partir da relação entre o consciente e o inconsciente; em segundo, ela permitiria vincular a sexualidade transgressora aos valores familiares numa síntese coerente. A noção de complexo de Édipo, por exemplo, enquanto interdito sexual, faria o incesto deixar de ser uma profanação contra os valores da sociedade para se tornar um operador comum na organização das relações familiares. A psicanálise participaria, assim, da condição trágica do homem moderno.

Podemos observar que toda a análise apresentada em 1964 se organizava em torno da oposição entre uma sexualidade regulada por interditos e uma sexualidade transgressora, operada às margens de um erotismo proibido. Haveria, de um lado, uma linguagem lírica do amor cortês, mas que “só expressa essa positividade pelos limites que lhe são impostos pela lei, pelo ódio, pelo casamento, pela morte” (FOUCAULT, 2018, p. 52). E, de outro lado, uma linguagem que só era anunciada ao afirmar aquilo que era proibido, que “apenas expressa[va] essa negatividade, referindo-se à força da natureza, à singularidade do instinto” (FOUCAULT, 2018, p. 52).

A noção de transgressão, que foi apresentada por Foucault em 1964, fazia referência a Bataille cujo pensamento já havia sido homenageado pelo filósofo em uma publicação de 1963, *Prefácio à transgressão*. Neste curto e complexo texto, Foucault apresentou o conceito de transgressão como “um gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, 2009, p. 32) cuja relação com a lei não indicava apenas uma suspensão ou ultrapassagem momentânea do permitido, mas a condição ontológica, que fazia do limite uma lei constituinte de ser. A sexualidade, assim interpretada como transgressora, seria a experiência constituída *como* limite e *a partir* do limite, isto é:

Não liberamos a sexualidade, mas a levamos exatamente ao limite: limite de nossa consciência, já que ela dita finalmente a única leitura possível, para nossa consciência, de nossa inconsciência; limite da lei, já que ela aparece como o único conteúdo absolutamente universal do interdito; limite de nossa linguagem; ela traça a linha de espuma do que é possível atingir exatamente sobre a areia do silêncio. (FOUCAULT, 2009, p. 28).

Foucault sustentou, na época, que a experiência do limite na transgressão sexual evidenciava a finitude mesma do ser humano – isto é, sua condição trágica. Aquilo que havia sido denunciado na filosofia de Nietzsche como a “morte de deus”, ganhava expressão



no modo de ser da transgressão na sexualidade. Segundo Foucault: “Talvez a importância da sexualidade em nossa cultura, o fato de que desde Sade ela tenha estado tão frequentemente ligada às decisões mais profundas de nossa linguagem, consistam justamente nesse vínculo que a liga à morte de Deus” (FOUCAULT, 2009, p. 30). Tanto a sexualidade como transgressão quanto a “morte de deus” como condição trágica ontológica do homem moderno, representariam experiências da finitude humana, dadas na ausência de uma ordem superior.

Anos depois, Foucault recusa essa compreensão de sexualidade em termos de interdição e transgressão. A relação traçada em 1964 entre Direito e sexualidade, seria igualmente recusada nos anos seguintes. Ora, podemos notar que, em *História da sexualidade: a vontade de saber*, a noção mesma de “interdito” deixaria de ser a chave de interpretação teórica para ser apresentada como objeto de uma crítica conceitual, pois, em 1976, o filósofo reconheceria que não haveria uma relação de anterioridade entre lei e sexualidade.

O que se encontra sustentado na obra da década de 1970 é a tese de que a sexualidade seria constituída não pela lei da interdição, mas pelas relações de poder cuja estrutura heterogênea, difusa e polimorfa, seria estendida para um domínio muito além das organizações sociais definidas pelo permitido e pelo proibido (lei e transgressão). Isso não significava que o filósofo iria negar a existência de leis de regulação da conduta sexual transcritas sob a linguagem e sob a estrutura jurídica do Direito, como se supôs em 1964, mas significa, antes, que, para além dessa regulação do sexo em termos de regras de interdição, haveria uma produção discursiva articulada a um dispositivo mais complexo que aquele operado em torno das relações de aliança – aliança sexual, aliança conjugal, aliança contratual, etc. Nas suas palavras:

O dispositivo de aliança conta, entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama de relações e manter a lei que as rege; o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. [...] Enfim, se o dispositivo de aliança se articula fortemente com a economia devido ao papel que pode desempenhar na transmissão ou na circulação das riquezas, o dispositivo de sexualidade se liga à economia através de articulações numerosas e sutis, sendo o corpo a principal – corpo que produz e consome. Numa palavra, o dispositivo de aliança está ordenado para uma homeostase do corpo social, a qual é sua função manter, daí seu vínculo privilegiado com o direito; daí, também, o fato de o momento decisivo, para ele, ser a “reprodução”. O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global (FOUCAULT, 2011, pp. 117-118).



Neste novo âmbito de interpretação, a noção mesma de incesto seria deslocada. Ela deixaria de ser, para Foucault, uma lei constituinte e fundadora da cultura, tal como era em 1964, para se constituir em um aspecto da cultura ocidental. Recorrendo à obra de 1976, podemos nos referir à seguinte passagem como termo de elucidação:

Se, durante mais de um século, o Ocidente mostrou tanto interesse na interdição do incesto, se, com concordância quase total viu nele um universal social e um dos pontos de passagem obrigatórios para a cultura, talvez fosse porque encontrava nele um meio de se defender, não contra um desejo incestuoso, mas contra a extensão das implicações desses dispositivos da sexualidade posto em ação, e cujo inconveniente, entre tantos benefícios, era o de ignorar as leis e as formas jurídicas da aliança. Afirmar que uma sociedade, qualquer que seja, e por conseguinte a nossa, está submetida a essa regra das regras, garantia que tal dispositivo de sexualidade, cujos efeitos estranhos começavam a ser manipulados – entre eles a interdição afetiva do espaço familiar – não pudesse escapar ao grande e velho sistema da aliança. (FOUCAULT, 2011, p. 120).

Segundo o Foucault de *História da sexualidade: a vontade de saber*, a interpretação da cultura na sua relação com o sexo, em termos de lei e interdição, seria um efeito das relações de poder operadas pelo dispositivo da sexualidade, e não um fato em si mesmo. A própria tese antropológica elaborada por Lévi-Strauss estaria inscrita assim no âmbito da cultura que antes ela pretendia explicar, ou seja, a partir da década de 1970, não seria mais o incesto que explicaria a cultura, mas a cultura – com suas relações de poder próprias – que explicaria o privilégio dado no Ocidente ao tema do incesto.

3 A SEXUALIDADE COMO A CONDIÇÃO DAS CIÊNCIAS HUMANAS OU O PRIMADO DE FREUD EM 1964

Conforme vimos, a partir de uma análise situada nas relações limítrofes entre o interdito e a transgressão, Foucault havia qualificado, em 1964, a psicanálise como um dos elementos característicos da modernidade. Para o filósofo, naquela época a psicanálise seria uma dessas formas culturais liberadas na modernidade pelo gesto da transgressão. Devemos interpretar essa colocação a partir de um sentido específico.

Na época, Foucault sustentava que a psicanálise seria uma espécie de saber originado ali onde a transgressão condicionava um conhecimento positivo sobre o homem, pois as formas de saber também estariam ligadas às condições da proibição, isto é: “o sistema de



proibições a que a sexualidade está sempre ligada inclui uma proibição do conhecimento do qual, mesmo em nossa época, não estamos livres” (2018, pp. 37-38). Se, por um lado, a lei do interdito era interpretada em 1964 como a condição para a formação da cultura e para a produção de sentido do comportamento sexual; por outro lado, a transgressão representava, nessa mesma época, a chave de interpretação para a condição de objetivação do conhecimento científico do homem.

Foucault buscou sustentar, ao longo do curso, que, apenas mediante a apreensão da negatividade humana, apenas mediante a reflexão sobre sua finitude nos limites de seu ser, poderia produzir-se algo como um conhecimento positivo. Essa condição ambígua entre a negatividade humana e as condições de possibilidade de um conhecimento já havia sido enunciada anteriormente em *História da loucura*. Na obra, o autor argumenta que, uma psicologia, por exemplo, só era possível a partir das experiências “negativas” da condição humana. Nas suas palavras:

O paradoxo da psicologia “positiva” do século XIX é o de só ter sido possível a partir do momento da negatividade: psicologia da personalidade por uma análise do desdobramento, psicologia da memória pelas amnésias, da linguagem pelas afasias, da inteligência pela debilidade mental. A verdade do homem só é dita no momento de seu desaparecimento; ela só se manifesta quando já se tornou outra coisa que não ela mesma. (FOUCAULT, 2007, p. 518).

A verdade do homem só se manifestaria ali onde ele já não era mais acessível a si mesmo, ou seja, a verdade do homem só surgiria ali onde o saber encontrava os limites e a transgressão de seu próprio conhecimento. Foucault define em 1961 essa condição singular de organização do saber nas ciências do homem como “círculo antropológico”: estrutura epistêmica na qual aquilo que era rejeitado para fora do homem como “erro” era, na modernidade, introjetado como condição de sua verdade. No curso de 1964, o filósofo manteve esse argumento, afirmando que o objeto da psicologia era: “seus desvios, seus fracassos, suas consequências: esquecimento, não memória; estupidez, não inteligência; fantasia melhor que imaginação; neurose, mas não sucesso” (FOUCAULT, 2018, pp. 37-38).

Contudo, a novidade do curso de *Clermont-Ferrand* se referia à posição atribuída à psicanálise nessa conjuntura. Foucault argumentou, na época, que a psicologia deveria ser localizada no âmbito das ciências humanas, mas estas só teriam se tornado possíveis, no Ocidente, a partir de uma objetivação da sexualidade, pois, se o estudo “positivo” do homem derivava da apreensão de suas negatividades, a sexualidade, por representar uma das

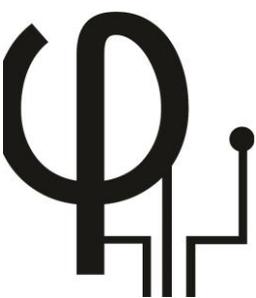


condições mais fundamentais da transgressão, ocuparia um lugar de condição de possibilidade de todas as formas de saber sobre o homem. “Este lugar decisivo da sexualidade nas ciências humanas deve-se provavelmente a várias coisas” (FOUCAULT, 2018, p. 21).

Se, por um lado, Foucault argumentou que “a descoberta da sexualidade tornou possível algo como as ciências humanas” (FOUCAULT, 2018, p. 23), por outro lado, reconheceu também que “isso não quer dizer que todas elas sejam reduzidas ao estudo da sexualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 23). A posição sustentada em 1964 era a de que a sexualidade ocuparia o lugar de engendramento entre o psicológico e o fisiológico – algo evidente a partir do deslocamento do privilégio dado à sensação de Descartes até Wundt para o privilégio dado à sexualidade por Krafft-Ebing e Freud – e de vinculação do individual do ser com o social da espécie, a partir da procriação e das leis culturais de regulação da conduta sexual. Dessa forma, a sexualidade atravessaria todos os domínios do homem, seu corpo, sua mente, suas experiências singulares e seu vínculo com a sociedade, de tal forma que ela teria organizado no Ocidente três domínios específicos de saber. A objetivação da sexualidade teria permitido, ao longo do século XIX, a produção de: uma Psicofisiologia, a partir do estudo da indução sexual hormonal do comportamento; uma Psicopatologia, a partir do “estudo dos desvios do comportamento sexual das normas de nossa sociedade e cultura, ou da relação entre a sexualidade e aqueles desvios no comportamento chamados psicose, ou neurose, ou criminalidade ou comportamento anti-social” (FOUCAULT, 2018, p. 23); uma Psicossociologia, a partir do estudo sobre as formas de integração, valorização ou repressão das condutas sexuais presentes em outras culturas distintas da ocidental. Todas essas operações do saber se situavam, segundo os argumentos de Foucault, num domínio histórico, que se estendia de Sade a Freud.

Na verdade, se algo como as ciências humanas é possível hoje em dia, devemos isso a uma série de eventos, e todos eles dizem respeito à sexualidade. São os que aconteceram entre 1790, quando Sade escreveu *Os 120 dias*, e 1890, quando Freud descobriu a explicação sexual para a histeria. (FOUCAULT, 2018, p. 23).

O que habita na história do Ocidente entre a eclosão do erotismo transgressivo, expresso na linguagem de Sade, e a “descoberta” freudiana da raiz sexual na etologia das doenças mentais? Ao responder essa pergunta, Foucault buscou elucidar, em 1964, duas operações específicas efetuadas pelo saber oitocentista: a objetivação das perversões e a “descoberta” de uma sexualidade infantil.



Até o final do século XVIII, as perversões não eram tomadas no Ocidente como objetos de saber. Até antes do século XIX, elas teriam representado uma experiência muda, ocupando o mesmo lugar social que era preenchido por outras formas de individualidade estigmatizadas, como a alquimia, a loucura, a bruxaria, a libertinagem, etc. Esta indiferenciação cujo testemunho se faz presente na prática do internamento clássico, descrito anteriormente pelo filósofo em *História da loucura*, indicava que a perversão não constituía um domínio específico aos olhos daquela sociedade.

No entanto, Foucault observou que, no final do período clássico, com o fim das práticas de internamento, a massa de indivíduos excluídos iria passar por uma profunda transformação social. Ela seria submetida a uma nova percepção social, distinguindo-se em singularidades específicas e classificada segundo categorias sociais distintas. Segundo Foucault, seriam redistribuídos e mandados para diferentes instituições, como as oficinas de trabalho, os hospitais, o exército, os tribunais penais, etc. O fim do período clássico teria inaugurado uma nova sensibilidade moral na Europa, que iria fazer dos perversos um objeto específico de observação e saber. Se, anteriormente, Foucault já havia sinalizado que a formulação do Código Civil havia desinstitucionalizado o sexo do casamento, agora, com essa nova sensibilidade, a sexualidade seria paulatinamente captada pelo olhar médico. A partir de então, a transgressão sexual representaria um novo problema que, delimitado pelos contornos da criminalidade e da patologização, exigiria a formulação de um novo conhecimento científico. Assim,

Ao longo do século XIX, o desvio sexual manteve assim este estatuto marginal, entre o crime e a doença, não sendo nem um nem outro. Obviamente, todo o esforço da reflexão científica vai ser para relacionar isso à doença; porém (isso é o importante), não é torná-la componente da doença, mas encontrar na doença um modelo abstrato e geral que permita classificar e explicar as perversões. (FOUCAULT, 2018, pp. 63-64).

Contudo, isso não significava para Foucault que a consciência da época teria instantaneamente efetuado uma integração entre perversão e patologia. Significava, antes, que teriam surgido entre as duas formas abstratas de inteligibilidade teórica e explicação científica. Essas formas teóricas teriam relacionado a doença à perversão a partir de uma causalidade externa – com a crença de que a libertinagem poderia levar à doença – cuja explicação fora concatenada sob o conceito de degenerescência. Assim, as teorias da degeneração desenvolvidas no século XIX sustentavam que os vícios poderiam produzir um desvio do indivíduo em relação à normalidade da espécie, perpetuando tal desvio nas gerações seguintes a partir de uma sexualidade degenerada.



Foucault observou que, num primeiro momento, a sexualidade teria se constituído como objeto médico a partir do estudo das perversões. Estas, à primeira vista, teriam sido abordadas ao longo do século XIX como um desvio da ordem natural, invertendo a sexualidade normal em estruturas degeneradas. A degeneração representou para o Ocidente, durante um longo período, uma compreensão negativa das perversões. Apenas no final do século XIX, com o surgimento da psicanálise, esse quadro se modifica.

Liberando uma nova percepção sobre as perversões, Freud teria compreendido os prazeres perversos como algo constituinte da sexualidade e anterior a ela. Segundo Foucault, “foi simplesmente com Freud, na virada do século XX, que o pensamento se inverteu e surgiu algo como a noção positiva de sexualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 62). A partir de Freud, a perversão deixaria de representar um desvio negativo da sexualidade normal, passando a ser compreendida como elemento constituinte das etapas anteriores à estruturação da sexualidade global no indivíduo. Assim, “a sexualidade em sua positividade normal é apenas o resultado de um conjunto de componentes parciais que, tomados isoladamente e em sua ordem de sucessão, aparecem como tantas perversões” (FOUCAULT, 2018, p. 62). O estudo freudiano sobre as perversões teria liberado as condições para uma compreensão da sexualidade infantil, que representaria para Foucault, “um belo testemunho do sistema de confusão que a cultura ocidental opôs à análise da sexualidade mesma” (FOUCAULT, 2018, p. 79).

Freud teria integrado a perversão à sexualidade normal, fazendo da segunda um desenvolvimento natural da primeira, principalmente a partir do reconhecimento da existência de uma dita sexualidade infantil. O fenômeno da sexualidade já na infância se apresentou, assim, como um tema importante, por revelar uma perversão congênita, “aquela que a criança traz ao nascer ou pelo menos manifesta desde o nascimento” (FOUCAULT, 2018, p. 79). A partir dessas considerações, Foucault buscou, ao longo do curso, analisar de perto as teorias freudianas apresentadas, principalmente em *Pulsões e seus destinos* e *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*.

Mas, no que diz respeito à estrutura de seu pensamento, podemos observar que a tese argumentada em 1964 afirmava que, contra a suposição de uma sexualidade positiva natural, o sentido mesmo da sexualidade no Ocidente teria se constituído a partir de suas negatividades, de sua relação limítrofe entre lei e transgressão, que teria condicionado tanto suas regras de ordenamento quanto suas condições de saber. Nas suas palavras:

É um tema constante de opinião ou de crítica moral que o mundo moderno seja guiado pela preocupação com a sexualidade. Na verdade, a sexualidade



toma forma apenas por meio das negatividades, tanto para a consciência reflexiva da cultura ocidental quanto para a experiência individual do homem europeu (FOUCAULT, 2018, p. 62).

Dentro dessa perspectiva, podemos notar que Foucault se esforçava para situar as contribuições de Freud num ponto singular, pois, ao retomar as reflexões sobre a relação entre o negativo e as condições de possibilidade de um saber sobre o homem, a psicanálise, por extrair um sentido positivo da sexualidade, teria feito das suas condições negativas a possibilidade mesma de um saber. Daí o privilégio, aos olhos de Foucault, durante a primeira metade dos anos de 1960, do conceito de inconsciente. Não se tratava mais de definir uma teoria positiva sobre o homem a partir das condições reflexivas de sua representação, tratava-se de compreender o privilégio da psicanálise em tomar o homem na sua estrutura opaca, na sua finitude, e fazer dele uma condição de inteligibilidade. Tais considerações levaram Foucault a pensar a psicanálise como um dos cortes mais significativos no modo de organização das ciências do homem. Numa entrevista de 1965, um ano após a realização do curso, ele afirma:

Eu acho que, aliás, que é precisamente em torno da elucidação do que é o inconsciente que a reorganização e o recorte das ciências humanas foram feitos – quer dizer, essencialmente, em torno de Freud; e essa definição positiva, herdada do século XVIII, da psicologia como ciência da consciência e do indivíduo, não pode mais valer agora que Freud existiu (FOUCAULT, 201b, p. 222).

O privilégio dado a Freud na esfera das ciências do homem não era arbitrário e refletia o modo como Foucault buscava se posicionar nos debates de sua época quanto ao estatuto epistemológico das teorias e da prática da psicanálise. Conforme sinalizado anteriormente, tal atitude contemplava as discussões que ocorriam na França da época. O curso realizado por Althusser (1996) em 1963/64 nos ajuda a ilustrar tal conjuntura. Não pretendemos abordar este trabalho na sua integridade, apenas esboçar, por meio dele, um horizonte de interpretação para as teorias que Foucault buscava sustentar naqueles anos. Althusser havia levantado em 1963/64 a seguinte questão:

Quando digo: o lugar que a psicanálise ocupa hoje no campo das ciências humanas, esta fórmula simples obviamente implica dois requisitos fundamentais: 1º) que saibamos exatamente o que é a própria psicanálise, e 2º) que todos nós saibamos exatamente o que fazem as ciências humanas em geral (ALTHUSSER, 1996, p. 19).



Para Althusser (1996), a pergunta pelo lugar da psicanálise nas ciências humanas deveria ser abordada a partir de duas questões: uma de *fato*, referente à aplicação empírica do saber psicanalítico; outra de *direito*, referente à essência da psicanálise e sua relação com a essência das ciências humanas. A partir dessa dupla colocação, o filósofo buscou considerar a presença das teorias psicanalíticas na psicologia individual do desenvolvimento, mediante uma consideração sobre os trabalhos de Anna Freud, Melanie Klein e Françoise Dolto; na antropologia, a partir de Abram Kardiner, Margaret Mead, Malinowski e Lévi-Strauss; na psicofisiologia, a partir de Wallon; na filosofia, a partir de Politzer, Merleau-Ponty, Sartre e Ricoeur. Cada uma dessas esferas permitia esclarecer algum aspecto da relação da teoria freudiana com as ciências humana.

Atentando à pluralidade do cenário, Foucault argumenta em 1964 que a psicanálise ocupava um lugar privilegiado no âmbito das ciências humanas, mas esse lugar não se legitimava, aos olhos de Foucault, por dialogar com os diversos campos de saber sobre o homem nem por possibilitar análises do tipo antropológicas ou sociológicas; e sim por extrair do homem um saber dado na sua própria finitude. Se o termo utilizado pelo filósofo na época era “forma cultural”, poucos anos depois, Foucault apresenta a noção de *episteme* como operador conceitual, a fim de classificar as estruturas do saber nas suas condições históricas. Em 1966, com a publicação de *As palavras e as coisas*, Foucault reorganiza sua leitura sobre a psicanálise como um saber centrado na negatividade humana e a reinterpreta como uma das formas de saber que escapavam às condições antropológicas da analítica da finitude, isto é, em 1966, ao invés de identificar a psicanálise como um tipo específico das ciências humanas, ele argumenta sua existência como uma *contraciência* do homem.

Foucault defende, em *As palavras e as coisas*, que as contraciências “dissolvem” os homens, “não porque atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência” (FOUCAULT, 2016, pp. 524-525). Assim, devemos entender por “contraciência” justamente aquelas formas de saber cuja estrutura não poderia se dar a partir de uma abstração filosófico-antropológica do homem, mas na sua relação concreta com a finitude. Por esse viés, em 1966, Foucault apresenta a seguinte tese acerca da psicanálise:

Mas esta relação da psicanálise com o que torna possível todo saber em geral na ordem das ciências humanas tem ainda uma outra consequência. É que ela não pode desenvolver-se como puro conhecimento especulativo ou teoria geral do homem. Não pode atravessar o campo inteiro da representação, tentar contornar suas fronteiras, apontar para o mais fundamental, na forma de uma ciência empírica construída a partir de observações cuidadosas; essa travessia



só pode ser feita no interior de uma prática em que não é apenas o conhecimento que se tem do homem que está empenhado, mas o próprio homem — o homem com essa Morte que age no seu sofrimento, esse Desejo que perdeu seu objeto e essa linguagem pela qual, através da qual se articula silenciosamente sua Lei. Todo saber analítico é, pois, invencivelmente ligado a uma prática, a este estrangulamento da relação entre dois indivíduos, em que um escuta a linguagem do outro, libertando assim seu desejo do objeto que ele perdeu (fazendo-o entender que o perdeu) e libertando-o da vizinhança sempre repetida da morte (fazendo-o entender que um dia morrerá). É por isso que nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia (FOUCAULT, 2016, p. 521).

Dessa forma, se em 1964 Foucault já havia apresentado as análises das negatividades do homem como um acesso privilegiado da psicanálise à experiência humana, agora, em 1966, o filósofo aprofunda sua tese, fazendo dela não uma forma cultural dada na experiência transgressora do homem com o saber, mas uma *contraciência* do homem, operada nos contornos de uma experiência que não poderia ser reduzida a qualquer abstração metafísica do *ser-homem*. Assim, podemos compreender a tese de 1966 com um desdobramento crítico das reflexões que já eram ruminadas nos cursos de *Clermont-Ferrand*.

4 CONCLUSÃO

Ao longo de sua obra, Foucault não deixou de tecer diversas considerações sobre a psicanálise. Buscamos, no presente artigo, apresentar brevemente um momento específico de seu pensamento. Nele, pudemos prestar testemunho sobre o modo como eram pensadas em 1964 as questões relativas ao sentido da sexualidade para a cultura do Ocidente, a relação da sexualidade com o domínio das ciências do homem e a posição epistemológica assumida pelo pensamento de Freud nesse momento da obra de Foucault. Com isso, acreditamos ter contribuído tanto para as pesquisas comprometidas com a filosofia de Michel Foucault quanto para as pesquisas sobre a posição da psicanálise na filosofia francesa durante os anos de 1960.



REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, L. *Psychoanalyse et sciences humaines Deux conférences (1963-1964)*. Paris: Librairie Générale Française/IMEC, 1996.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2016.
- FOUCAULT, M. Filosofia e psicologia. In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2010b, p. 220-231.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.
- FOUCAULT, M. *La sexualité, Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964) suivi de Le discours de la sexualité, Cour donné à l'université de Vincennes (1969)*. France: Seuil / Gallimard: 2018.
- FOUCAULT, M. Loucura, a ausência de obra. In: *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2010a, p. 210-219.
- FOUCAULT, M. Prefácio à transgressão. In: *Ditos e escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária 2009, p. 28-46.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 29/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A PSICOLOGIA DO INDIVÍDUO EM FREUD E O APOLÍNEO-DIONISIÁCO EM NIETZSCHE

FREUD'S PSYCHOLOGY OF THE INDIVIDUAL AND NIETZSCHE'S APOLLONIAN-DIONYSIAN

Fernanda Silveira Corrêa¹
(fernandasilveiracorreia@gmail.com)

Resumo: Neste artigo propomos uma análise da psicologia do indivíduo, quer dizer, da psicologia do pai primitivo freudiano, a partir dos conceitos apolíneo-dionisiáco de Nietzsche, desenvolvidos em *O nascimento da tragédia*. Para isso, em primeiro lugar analisamos a relação do jovem universitário Freud com seus amigos próximos, que eram “admiradores ardentes” de Nietzsche, em Viena, apontando a impossibilidade de Freud não conhecer esse primeiro texto publicado de Nietzsche. Propomos uma relação entre o princípio da individuação e o quebramento da individuação, o apolíneo e o dionisiáco, na poesia lírica e na tragédia de *O nascimento da tragédia*, com as imagens do objeto desiderativo e de movimento do *Projeto de uma psicologia*, o desejo inconsciente/força motriz do sonho e o próprio sonho, e por fim, as fases da constituição da psicologia do pai primitivo de *Visão geral das neuroses de transferência*.

Palavras-chave: Pai Primitivo. Apolíneo-dionisiáco. Freud. Nietzsche. Imagens Desiderativas.

Abstract: In this paper we propose an analysis of individual psychology, that is, the psychology of the Freudian primitive father, from the apollonian-dionysian concepts of Nietzsche developed in *The Birth of Tragedy*. For this, firstly we analyze the relationship of the young university student Freud with his close friends who were "ardent admirers" of Nietzsche in Vienna, pointing to the impossibility of Freud not knowing Nietzsche's first published text. We propose a relation between the individuation principle and the breaking of individuation, the apollinic and the dionysian, in lyric poetry and in tragedy, from *The Birth of Tragedy*, with the images of the desiderative object and of movement from *Project of a Psychology*, the unconscious desire/driving force of the dream and the dream itself and, finally, the phases of the constitution of the primitive father's psychology from *Overview of Transference Neuroses*.

Keywords: Primitive Father. Apollonian-Dionysian. Freud. Nietzsche. Desiderative Images.

¹ Pesquisadora colaboradora do Departamento de Filosofia do IFCH/Unicamp. Doutora e mestre em Filosofia da Psicanálise pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9208858316800981>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4114-4241>.



INTRODUÇÃO

[...] o primevo e o natural, [...] com que garra destemida e firme ia o grego pegar o seu homem dos bosques [...]! A natureza, na qual não laborava ainda nenhum conhecimento, na qual os ferrolhos da cultura ainda continuavam inviolados – eis o que o grego via no seu sátiro, que por isso mesmo não coincidia ainda com o macaco. Ao contrário, era a proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções (Nietzsche, *O nascimento da tragédia*, p. 57).

Apresentaremos algumas reflexões sobre a chamada “psicologia do indivíduo” em Freud, psicologia que se opõe à psicologia social e das massas, dando continuidade às nossas ideias desenvolvidas em *Filogênese na metapsicologia freudiana*. Nesse texto, relacionamos a psicologia do indivíduo, quer dizer, a psicologia do pai primitivo, exposta em *Visão geral das neuroses de transferência* (1915, manuscrito traduzido como *Neurose de transferência: uma síntese*), com a psicologia dos primeiros conquistadores supostos por Nietzsche em *Genealogia da moral*, e a contrapusemos à psicologia das massas, dos filhos da horda primitiva – castrados com laços entre si devido à igualdade perante a perseguição paterna e, por último, culpados, pois, devido à identificação com o pai, admirado, mas odiado e assassinado, dirigiram seu ódio contra si mesmos –, relacionando-a com a psicologia nietzschiana dos ressentidos e fracos. Supusemos, seguindo o texto freudiano, *Visão geral das neuroses de transferência*, a cultura, constituída depois do parricídio, como um resgate da psicologia do indivíduo pela massa dos filhos ressentidos que, ao devorar o pai primitivo, identificaram-se cada um com ele, mas, por isso, nesse resgate voltaram o ódio que sentiam pelo pai contra si mesmos, inaugurando o sentimento de culpa, fundamental à cultura. Assim, a cultura, após o parricídio, baseia-se, por um lado, na intensificação do ressentimento, baseado no ódio contra si mesmo e, por outro lado, no resgate da sexualidade humana com toda sua potencialidade, característica do pai primitivo e do indivíduo: desejo, inteligência, linguagem e ação.

É conhecida e constantemente repetida a citação de Freud em *Psicologia das massas e análise do eu*, de 1921, a qual afirma que a psicologia do indivíduo é a psicologia social: “Na vida psíquica do ser individual, o outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliar e adversário e, portanto, a psicologia individual é também desde o início, uma psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.” (FREUD, 2011a [1921], p. 14).

De fato, essa afirmação de Freud em 1921 nada revela de novo na teoria psicanalítica. Ela é evidente desde o *Projeto de uma psicologia* (1895), no qual as relações



do organismo com os objetos de satisfação (desiderativos e auxiliares) e com os objetos hostis (causadores de dor) determinam os caminhos primários facilitados no aparelho psíquico e todo funcionamento psíquico posterior. Em nenhum momento de sua teoria Freud pensou o psiquismo sem levar em conta os objetos: a histérica sofre de reminiscências (*Estudos sobre histeria*, 1895), sofre de lembranças de vivências com os objetos; no aparelho psíquico, incapaz de realizar a ação específica que elimina a fome, a recordação do objeto se coloca no lugar da ação (*Projeto de uma Psicologia*); o desejo se satisfaz originariamente por meio da alucinação do objeto de satisfação (*Projeto de uma psicologia*); estas são fórmulas presentes desde o início da psicanálise e que remetem à dependência do funcionamento psíquico às experiências com os objetos.

Posteriormente, também na obra de Freud, quando formulada a teoria da sexualidade (*Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, 1905), na sexualidade perversa, seja ela dirigida diretamente aos objetos – prazer de ver e ser visto e sadismo/masochismo –, seja ela autoerótica – quando, no prazer oral, o objeto externo é substituído pelo próprio corpo e o sujeito se satisfaz na recordação da experiência com o objeto de satisfação ou, no prazer anal, quando as sensações corporais são permeadas pelas exigências feitas pelos outros ou quando, na masturbação, a atividade sexual vai sendo colorida com fantasias edípicas –, o outro sempre esteve presente. Ainda, na elaboração posterior da teoria do narcisismo (*Introdução ao narcisismo*, 1914), a experiência com o objeto é determinante: a satisfação narcisista implica em, antes de tomar a si mesmo como objeto, tomar a posição de objeto para outra pessoa. Em todos estes casos é inegável a presença do outro.

O que não fica claro é a importância dada à frase citada acima, de *Psicologia das massas e análise do eu*, visto que ela é encontrada em qualquer texto de psicanálise social ou psicanálise de grupo que aborde as ideias de Freud, como se essa frase trouxesse uma novidade na teoria psicanalítica: a importância do outro na constituição do psiquismo: da mãe, do pai e de todas as outras pessoas importantes durante a vida. O problema, no entanto, não é a recorrência à frase, mas o fato de que ao privilegiá-la, a diferenciação que Freud faz no decorrer do texto entre psicologia do indivíduo e psicologia das massas fica eclipsada por essa frase, como se não houvesse diferenciação entre ambas. Parece também que, ao enfatizar essa frase, supõe-se que o objeto de estudo de *Psicologia das massas e a análise do eu* é a indiferenciação entre as psicologias do indivíduo e a da massa. Acredito que essa é uma interpretação equivocada.

Estudar as massas não é estudar a determinação das relações dos outros sobre o psiquismo, mas dois aspectos das relações com os outros que justificam a psicologia das massas: a submissão e a identificação com o igual, ambas disposições que determinam a submissão



aos valores coletivos (ao ideal do eu). A psicologia das massas, segundo Freud, “trata o ser individual como o membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, [...] fenômenos que surgem como manifestações de um instinto [Trieb] especial [...], o instinto [Trieb] social (*herd instinct, group mind* [instinto de rebanho, mente de grupo])” (FREUD, 2011a, p. 15). É verdade que Freud afirma que a pulsão social não é primária e que “os primórdios de sua formação podem ser encontrados num círculo mais estreito, como o da família” (FREUD, 2011a, p. 16). A pulsão social, portanto, deriva daqueles primeiros objetos cuja relação determina os principais caminhos primários facilitados. No entanto, o que há de novo em *Psicologia das massas e análise do eu* são aspectos específicos das primeiras relações objetais que se transformaram nas pulsões sociais. O texto versa sobre os três elementos constitutivos da pulsão social: a submissão ao líder/pai, as pulsões inibidas na sua finalidade e os conflitos entre o eu e o ideal do eu.

Em *Visão geral das neuroses de transferência*, é explicitada a divisão entre a psicologia do pai primitivo (que estamos chamando de psicologia do indivíduo) e a psicologia dos filhos na horda primitiva (que estamos chamando de psicologia das massas). A história filogenética narrada nesse manuscrito é dividida em duas partes: a primeira descreve a constituição da psicologia do pai primitivo, descreve a constituição da pulsão sexual humana e é baseada na análise freudiana das disposições acentuadas nas neuroses de transferência – a saber, na histeria de angústia, de conversão e na neurose obsessiva. Já a segunda, por seu turno, descreve a constituição da psicologia dos filhos nos tempos da horda primitiva e da pulsão social e é baseada nas disposições para as psicoses – no texto chamado de neuroses narcisistas, a saber: Demência precoce/esquizofrenia, Paranoia e Mania-depressão.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud também considera que a psicologia das massas (dos indivíduos na massa) é a psicologia dos filhos na horda primitiva, e que a psicologia individual (podemos dizer a psicologia do indivíduo propriamente dita) é a psicologia do pai primitivo:

A psicologia individual [Individualpsychologie] deve ser, isso sim, tão velha quanto a psicologia da massa, pois desde o início houve dois tipos de psicologia, a dos indivíduos da massa [Massenindividuen] e a do pai, chefe ou líder. Os indivíduos [Einzelnen] da massa eram tão ligados como hoje, mas o pai da horda primitiva era livre. Seus atos intelectuais eram fortes e independentes mesmo no isolamento, sua vontade não carecia do reforço dos demais. Supomos, conseqüentemente, que seu eu tinha poucos laços libidinais, ele não amava ninguém exceto a si mesmo, ou amava os outros enquanto satisfaziam as necessidades dele. Seu eu não dava nenhuma sobra para o objeto. (FREUD, 2011a, p. 86).



O pai primitivo era livre, com atos intelectuais fortes e independentes, sem laços baseados em uma libido inibida em sua finalidade, como o amor entre os indivíduos da massa, portanto: sem a submissão da massa a um líder, sem a compaixão (identificação e amor pelo outro também sofredor) e sem as exigências do ideal do eu para com o eu, quer dizer, sem as características do indivíduo da massa, da psicologia dos filhos.

Em oposição à psicologia dos filhos, Freud identifica a psicologia do pai primitivo com o além do homem nietzschiano: “No início da história ele era o além do homem que Nietzsche aguardava apenas para o futuro. [...] é lhe facultado ser de natureza senhorial, absolutamente narcisista, mas seguro de si e independente” (FREUD, 2011a, p. 86).

Essa referência de Freud a Nietzsche, fez-nos compreender a psicologia do pai primitivo, proposta por Freud em *Visão geral das neuroses de transferência*, como a psicologia dos primeiros nobres conquistadores de *Genealogia da moral*, aqueles de natureza senhorial que efetivamente estavam no passado e não no futuro. Em *Visão geral das neuroses de transferência*, o pai primitivo era inteligente, inventou a linguagem e começou a ter mais domínio sobre o mundo. Complementamos agora essa análise, tentando, a partir dessa referência a Nietzsche, compreender um pouco mais a Psicologia do indivíduo. Agora, no entanto, deixamos a *Genealogia da moral* e nos dirigimos para *O nascimento da tragédia*, já que Freud, em *Totem e Tabu*, identifica a morte do pai primitivo com o dilacerado Dionísio: “Os homens eram os descendentes dos Titãs, que mataram e despedaçaram o jovem Dionísio Zagreu; o peso desse crime os oprimia” (FREUD, 2012 [1912], p. 233). Além de identificar o pai primitivo com Dionísio, também em *Totem e Tabu*, Freud faz uma alusão à tragédia como o sofrimento do pai primitivo, visto que a tragédia é uma encenação do sofrimento de Dionísio: “O herói da tragédia tem de sofrer [...] porque é o pai primevo. [...] Na tragédia grega o conteúdo da encenação era antes de tudo o sofrimento do bode divino, Dionísio, e o lamento do cortejo de bodes que com ele se identificava” (FREUD, 2012, p. 237s.). É impossível não perceber a referência à interpretação de Nietzsche da tragédia: “a tragédia grega [...] tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio, [...] o único herói cênico aí existente foi exatamente Dionísio. [...] Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio.” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Se a identificação do pai primitivo com Dionísio nos conduz para *O nascimento da tragédia*, encontraremos também, nesse texto do jovem Nietzsche, uma reflexão sobre o princípio da individuação, identificado com o apolíneo, que pode muito nos auxiliar na compreensão da Psicologia do indivíduo a que Freud alude em *Psicologia das massas e a análise do eu*: do além do homem que estava no passado.



Antes de avançar na referência ao apolíneo e ao dionisíaco, para compreender a Psicologia do indivíduo em Freud, farei algumas observações sobre a grande probabilidade de Freud ter lido *O nascimento da tragédia* em sua juventude, pois, diferente de *Genealogia da moral*, que foi discutido nas reuniões da Sociedade Psicanalítica de Viena, não encontramos alusões diretas de Freud a *O nascimento da tragédia*.

1 O JOVEM FREUD E SEUS AMIGOS ARDENTES ADMIRADORES DE NIETZSCHE

Reinhard Gasser, em *Nietzsche und Freud*, narra o intenso relacionamento de Freud, em seus primeiros anos na universidade, com os ardentes admiradores vienenses (glühende Verehrer) de Nietzsche. Faremos um rápido apanhado das ideias de Gasser, do segundo capítulo: Primeiros contatos com admiradores de Nietzsche no tempo de estudante: *H. Braun, V. Adler, S. Lipiner, J. Paneth* [Erste Kontakte mit Nietzsche-Verehrern in der Studentenzeit: *H. Braun, V. Adler, S. Lipiner, J. Paneth*] (GASSER, 1997, pp. 7-29), a fim de demonstrar a proximidade de Freud com estudiosos e debatedores das ideias de Nietzsche logo após a publicação de *O nascimento da tragédia*.

O grande amigo de Freud desde os tempos de escola, Henrich Braun, foi quem, em 1874 em Viena, descobriu Friedrich Nietzsche e seu precoce trabalho: *O nascimento da tragédia*, publicado em 1872. Heinrich Braun foi amigo íntimo de Freud e o influenciou, no final da escola, a estudar Direito ao invés de Medicina – dilema que Freud levou para o resto de sua vida: tender às ciências humanas ou às naturais, tendo optado pela segunda. Braun, posteriormente, fundou o órgão central do Partido Social-Democrata (SPD) e foi editor de vários periódicos. Assim, Freud escreveu sobre ele em sua autobiografia: “Sob forte influência da amizade com um colega um tanto mais velho, que depois se tornou um político de renome, eu quis estudar direito, como ele, e desenvolver atividade pública.” (FREUD, 2011b [1925], p. 78). Em uma carta que escreveu para a terceira mulher de Heinrich Braun, Freud conta que os dois já na escola, eram “amigos inseparáveis” e discutiam tudo imaginável sempre juntos. Ele conta que Braun estimulava nele um certo “movimento revolucionário” e lhe recomendava livros especiais para leitura (cf. GASSER, 1997, p. 120). Em 1873, Freud escreveu para seu grande amigo Silberstein: “pela manhã aprendo francês em companhia de Braun e, depois do meio dia, filosofia com o próprio.” (BOEHLICH org., 1995, p. 56).



Braun fazia parte da vanguarda intelectual de Viena. Era membro da “Associação de Leitura dos Estudantes Alemães de Viena”, um centro intelectual e social, do qual faziam parte alunos e professores da universidade de Viena. Braun também frequentava o café Griensteidl, que tinha a fama de ser o local em que ocorriam as discussões mais atuais de Viena, frequentava o restaurante vegetariano “Ramhartersche”, no qual as “chamadas cabeças ‘políticas’” – Braun Pernerstorfer, Victor Adler, Gruber e Friedjung, que sabiam juntar sua simpatia pela política nacional alemã com um forte engajamento no movimento dos trabalhadores e com a “questão social” – encontravam-se com os estetas ‘apolíticos’, como Lipiner, Hogo Wolf e Gustav Mahler”, e, seguindo o mestre de Bayreuther Richard Wagner, “ansiavam uma simbiose de socialismo e vegetarianismo, de política e arte” (GASSER, 1997, p. 14). Essa vanguarda frequentava a acadêmica Associação-Wagner de Viena e o quarto de trás de uma hospedagem, onde se discutiam “as filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, passando pela arte de Wagner, até a política nacional alemã” (GASSER, 1997, p. 15).

Pelo menos, para um destes locais, Braun parece ter levado Freud: por cinco anos consecutivos, de 1873 a 1878 (portanto dos seus 17 a 23 anos de idade), Freud foi membro da associação de leitura dos estudantes alemães de Viena. Essa associação, segundo Gasser, representou para Freud o lugar onde ele receberia a formação humanista que, como mostra sua carta para Silberstein, em 1883, desejava: “Com relação ao próximo e primeiro ano de estudos universitários posso te dar a informação de que vou utilizá-lo, do princípio ao fim, puramente para os estudos humanísticos” (BOELICH *org.*, 1995, p. 40).

Além da formação humanista, foi na associação de leitura que Freud pode travar importantes relações. Faziam parte da associação seus professores mais apreciados e que muito o influenciaram: Meynert, Brücke, Exner, Claus, Breuer, Brentano. Lá, também pode conhecer Gomperz, historiador e filósofo que, mediante a recomendação de Brentano, escolheu Freud para realizar a tradução do último volume das obras completas de J. Stuart Mill.

Apesar de Freud não citar em sua autobiografia essa associação, suas cartas para Silberstein mostram como com ela se ocupou. Ele conta, por exemplo, em uma carta de janeiro de 75, que, “Por ter causado escândalo, o Fleischer foi ontem excluído, por arbitramento da Associação de leitura” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 101). Em março, escreve: “Há poucas semanas ouvi uma palestra dele [Karl Grün], em favor da Associação de leitura dos estudantes alemães [...] que nos fez, a nós estudantes, dar um viva depois do outro” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 116 e SS.). Em outra carta: “Pouco a pouco vou retirando da biblioteca da nossa Associação o que me falta para tomar conhecimento da mais recente literatura” (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 126). Em abril, escreve:

A nossa Associação de leitura está se engajando firmemente na política pátria, [...] tomou a iniciativa de, através de arbitramento [...], (moção essa que, diga-se de passagem, também assinei). [...] Dr. Volkelt, na sala de conferência de nossa Associação, acaba de fazer uma palestra, [...] estou te enviando a palestra, que foi impressa na editora de nossa Associação. (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 132).

Em dezembro de 76, escreve: “Espere-me, rogo-te, até as cinco e meia de hoje na Associação dos asnos alemães porque tenho uma preleção que vai até as cinco” (asnos significa, na linguagem dos estudantes, eles mesmos) (BOEHLICH *org.*, 1995, p. 190).

A associação, apesar de excluir em seu estatuto o caráter político: “A ‘Associação dos estudantes alemães de Viena’ pretende ser o centro intelectual e social dos estudantes alemães das universidades de Viena, excluindo qualquer caráter político”, desde o início, deu oportunidade para a expressão das mais diversas opiniões políticas: flertava com o nacionalismo, não só dos antissemitas, mas também dos jovens judeus socialistas (como Braun e Victor Adler), e apontava as fraquezas do liberalismo – liberalismo caro aos judeus, pois lhes proporcionou sua emancipação em Viena –, mostrando a insatisfação dos universitários com o presente. A associação de leitura foi palco de alguns conflitos entre membros antissemitas e judeus e terminou em 1878 justamente devido à sua politização (*cf.* GASSER, 1997). Talvez os embates e as disputas, travadas entre os antissemitas e os judeus na associação, mais que a Universidade, confirmaram a crença de Freud em suas próprias faculdades intelectuais (em sua visão, herança do judaísmo) e na sua firme oposição à massa. Sobre este período, sem citar a associação, Freud escreve na sua autobiografia:

A universidade, que passei a frequentar em 1873, trouxe-me inicialmente algumas claras decepções. Deparei-me com a insinuação de que eu deveria me sentir inferior e estrangeiro por ser judeu. Rejeitei decididamente o primeiro adjetivo. Nunca pude compreender por que deveria me envergonhar de minha origem – ou raça, como as pessoas começavam a dizer. Quanto ao pertencimento à comunidade nacional, que me era negado, a ele abdiquei sem muito lamentar. Achava que para um indivíduo trabalhador sempre haveria um lugar nas fileiras da humanidade, mesmo sem aquela inclusão. Mas uma importante consequência dessas primeiras impressões da universidade foi que bastante cedo me familiarizei com a sina de estar na oposição e ser proscrito pela ‘maioria compacta’. Uma certa independência do espírito começou a se formar dessa maneira. (FREUD, 2011b [1925], p.79).

Também, provavelmente, o nacionalismo juvenil de Freud, que ele alude em um dos sonhos de Roma, analisados em *A Interpretação dos sonhos*, se deva às experiências na associação de leitura:



Num de meus sonhos ligados a Roma, o lugar em que me encontro chama-se justamente Roma; mas me surpreendo com a quantidade de cartazes em alemão numa esquina. Isso é a realização de um desejo, que [...] em si talvez venha de um *período nacionalista da minha juventude*, hoje superado. (FREUD, 2019, [1900] p. 365 e SS, grifo nosso).

A lembrança que Freud tem da associação, em *A interpretação dos sonhos*, traz também o tema de seu nacionalismo, que ele mesmo se surpreende, e o seu próprio embate com um outro judeu, socialista, que viria a ser um importante político vienense, fundador do partido Social-democrata, quem travou uma longa correspondência com Engels, foi cunhado de Henrich Braum e morador, antes de Freud, da lendária residência na Bergasse 19: Victor Adler. Adler conheceu Braun no café Griensteidl, ouvindo-o falar de Nietzsche para Lipiner (também amigo de Freud), tornaram-se grandes amigos e, posteriormente, casou-se com Emma, irmã de Braun. Tornou-se também um ardente admirador de Nietzsche, um ativo participante da vanguarda intelectual de Viena e um importante funcionário dirigente da associação de leitura (cf GASSER, 1997). A lembrança de Freud é a seguinte:

Numa associação estudantil *alemã* houve uma discussão sobre a relação entre a filosofia e as ciências naturais. Eu, um garoto inexperiente adepto da doutrina materialista, fiz questão de apresentar um ponto de vista extremamente unilateral. Levantou-se então um colega mais sabedor e mais velho, que, desde então, demonstrou sua habilidade de dirigir as pessoas e organizar as massas, que também possui um nome do reino animal, e nos criticou energicamente; disse que também ele cuidara dos porcos em sua juventude e depois voltara arrependido para a casa paterna. *Irritei-me* (como no sonho), fui rude [saugrob, rude como um porco] e respondi que, sabendo que ele havia cuidado de *porcos*, o tom de suas falas não me *surpreendia* mais. (No sonho, *surpreendo-me* com minha atitude nacionalista.) Grande comoção, de todos os lados exigiram que eu retirasse minhas palavras, mas permaneci firme. O ofendido foi sensato o suficiente para não ver a impertinência como um *desafio* e deixou de lado a questão. (FREUD, 2019, p. 250 e SS.)

O sonho a que Freud se refere e que, de suas associações, deriva a recordação acima, é o seguinte:

Multidão, reunião de estudantes. – Com a palavra um conde [...]. Convidado a dizer algo sobre os alemães, ele com gesto derisório, declara a unha-de-cavalo a flor preferida desse povo, e prende algo parecido com uma folha rasgada [...] em sua botoeira. Eu me irrito, então me irrito, mas me admiro dessa minha atitude. (FREUD, 2019, p. 250)



A associação de ideias de Freud a partir da flor, remete-se ao fato de que “os cravos brancos se tornaram símbolo dos antissemitistas; os vermelhos, o dos social-democratas” (FREUD, 2019, p. 250). Evidentemente, o nacionalismo juvenil de Freud baseava-se no nacionalismo do grupo de judeus socialistas, como Braum, que travavam embates com os antissemitas. O colega mais velho que, na recordação de Freud, levanta-se, segundo a Studienausgaben, como afirmamos anteriormente, é Victor Adler: posterior importante líder social-democrata que, já na ocasião, era membro de vários círculos que discutiam política e uniam nacionalismo e questão trabalhista e social.

Se Freud, na análise do sonho de Roma, afirma ter superado o nacionalismo, na narração da recordação de seu embate com Adler na associação de leitura, ele se censura por seu materialismo unilateral, o qual também superou. Freud se recorda de sua participação enfadonha diante da postura de alguém mais sensato, que não levou adiante o desafio impertinente e, de certa forma, preconceituoso – já que Freud o deprecia por cuidar de porcos – de defender um ponto de vista materialista unilateral, talvez opondo as ciências naturais à filosofia.

Gasser se pergunta de quando seria essa recordação de Freud. Segundo ele, um momento em que Freud já não prestaria atenção a um teórico “idealista”, nomeando-o “rude” (grosseiro)². O fato de nessa recordação Freud defender um materialismo unilateral poderia indicar que se trata de uma experiência ocorrida quando Freud já entrara no laboratório de Brücke, em 1876, e com ele compartilhava “a crença na onipotência do fisicalismo” e a derivação do “anímico” dos processos puramente físico-químicos. É possível tal interpretação. No entanto, é também provável que a discussão tenha ocorrido antes de abril de 1875, quando Freud escreve a Silberstein uma “arrependida confissão de um elegante e teimoso ex-materialista!” (BOEHLICH, 1995, p. 129):

Estás à procura da verdade na vida de uma forma tão insistente quanto eu penso estar procurando[-a] na ciência. A grande questão chama-se para ti [...] republicano ou social-democrata; para mim, chama-se teísta ou materialista, lei da causalidade ou ceticismo. [...] tenho de reconhecer que a natureza das questões que, aqui, me dizem respeito, me passaram grosseiramente despercebidas e demonstram minha completa carência de compreensão filosófica. (BOEHLICH, 1995, p. 129).

² Claro que Gasser levanta essa hipótese para garantir que antes disso, certamente, Freud esteve atento às idéias dos admiradores de Nietzsche.



Enquanto Silberstein, também um social-democrata, preocupava-se com a política, Freud se preocupava com a ciência, e percebia que seu ex-materialismo se devia à sua carente compreensão filosófica. Com o teísmo, Freud parecia salvar a lei da causalidade em detrimento do ceticismo materialista. Ele se refere evidentemente à influência de seu professor de filosofia, Brentano. Influência exercida não apenas nas preleções de Brentano (em 1874, por exemplo, uma preleção sobre a existência de Deus), mas também no contato direto, nas visitas de Freud ao filósofo: homem notável, que “crê em Deus, é teólogo (!) e darwiniano” (BOEHLICH, 1995, p. 115). No início de 1875, Freud narra:

Manifestou-se bastante favorável às nossas iniciativas [...] (ele sabe muito bem que somos materialistas). [...] Amaldiçoou a valer as construções apriorísticas dele [de Herbart] no terreno da psicologia [...], confessou-se francamente partidário da escola empírica, que transfere os métodos das ciências naturais à filosofia e principalmente à psicologia. (BOEHLICH, 1995, p. 122).

O teísmo, portanto, não se opõe ao empirismo nem às ciências naturais, ao contrário, visa recuperá-los em face das construções apriorísticas. O idealismo de Kant é, por exemplo, refutado, salvando-se na teoria kantiana apenas o que já se encontrava em Hume. Assim, Freud escreve também na mesma carta: “O que nele [em Kant] se elogia, ele (Brentano) se dispõe a oferecer provas em Hume, o que lhe é inerentemente próprio, ele (Brentano) tem de refutar como prejudicial e inverídico [...] (estás vendo como neste ponto ele se aproxima dos materialistas)”. (BOEHLICH, 1995, p. 123).

Os argumentos teístas, mais próximos do materialismo que do idealismo, parecem para Freud, na ocasião, irrefutáveis:

não me encontro em condições de refutar um simples argumento teísta [...]. É claro que sou teísta, mas apenas forçado pelas circunstâncias, somente porque sou honesto a ponto de confessar meu desamparo a face de seu argumento [...] Por enquanto não sou mais materialista, mas também não teísta. (BOEHLICH, 1995, p. 122 e SS)

Na carta seguinte, Freud esclarece o que o convence no teísmo: “Na verdade, o seu Deus [de Brentano] é apenas um princípio lógico e que, como tal, foi aceito por mim” (BOEHLICH, 1995, p. 126). Princípio lógico necessário para garantir a lei da causalidade, sem que para isso seja utilizado os juízos sintéticos *a priori* de Kant. Freud afirma que é necessário, como fizeram os filósofos empiristas ingleses e como deviam fazer os social-democratas,



“combater à existência de juízos sintéticos *a priori*, [mas³] comprovar a natureza da lei da causalidade” (BOEHLICH, 1995, p. 130). Portanto, se Kant salvou, das críticas de Hume, a lei da causalidade, o fez de forma idealista. Assim, para se ter uma verdadeira ciência natural, empirista e não idealista, é preciso supor que a lei da causalidade tenha uma referência independente. Essa independência, logicamente necessária, é dada pela existência de Deus.

No entanto, assim como o mal se contrapõe a Deus, também o acaso se contrapõe a lei da causalidade. Como o mal não pode entrar em contradição com a ideia de Deus, pois esse se caracteriza pelo princípio lógico, também o acaso não pode entrar em contradição com a lei da causalidade. Este seria o desafio de Brentano. Assim, escreve Freud:

O mal no mundo [...] não pode fundamentar nenhuma contradição com relação a ele. [...] justamente as ciências naturais parecem fomentar Deus [...]. A lei da conservação da energia, da reciprocidade das forças naturais, [...] os mais belos frutos da pesquisa, parece envolver tanto o acaso como o início do mundo. (BOEHLICH, 1995, p. 131)

O que é importante para a nossa questão é que a recordação de Freud da associação de leitura, remete-se a um embate de Freud com um judeu socio-democrata, com alguém politicamente aliado contra os antissemitas da associação, com alguém que Freud reconhece o valor (“o ofendido foi sensato o suficiente para não ver a impertinência como um desafio”), provavelmente porque, diferente dele mesmo, que, ainda pouco versado na filosofia, defendia um materialismo unilateral e cético, quer dizer, que ainda não compreendia a complexidade das ciências naturais (compreensão que só poderia vir pela filosofia), Adler parecia compreender a filosofia sem ser idealista (ele, posteriormente, será uma figura importante do marxismo austríaco, portanto, do materialismo dialético).

Adler morava na lendária Bergasse 19 – que se tornou posteriormente residência de Freud – e oferecia jantares, nos quais, pelo menos em um, Freud esteve presente na época. Ele era um dos entusiasmados admiradores de Nietzsche e em 1875 organizou e foi correlator da primeira discussão oficial sobre Nietzsche, na associação de leitura, na qual foi abordada a 2ª Consideração extemporânea “Sobre a utilidade e os danos da história para a vida”. Em 1876, organizou na associação um clube de discussão para aprofundar a filosofia que precisava, antes de tudo, colocar-se a serviços da vida, portanto, seguia o mote nietzschiano.

Outro também ardente admirador de Nietzsche, amigo de Freud desde a escola, era Lipiner. Em 1877, Lipiner apresentou na associação de leitura a terceira extemporânea de

³ A conjunção adversativa foi colocada por nossa conta.

Nietzsche: “Schopenhauer como educador”. O escritor trocou correspondências diretamente com Nietzsche, saudando-o em nome da Associação Nietzsche de Viena. No final de 1874, portanto antes da conversão de Freud em “meio teísta, meio materialista”, já tendo ouvido as preleções de Brentano sobre a existência de Deus, Freud, Lipiner e Paneth organizam um jornal filosófico:

Anuncio-te como a novidade do presente dia a publicação, neste instante, do segundo número, do nosso jornal contendo o seguinte: a crítica sobre a dissertação de Lipiner, a respeito do argumento teleológico autore me, “Os fundamentos da ética materialista”, de Paneth, e Sobre a comprovação de Spinoza referente à existência de deus, além de alguma coisa sobre definições, de Emanuel Loewy. (BOEHLICH, 1995, p. 92).

O jornal, no entanto, não foi para frente. Dois meses depois, Freud escreveu: “o jornal que nós três, depois quatro, eu, Paneth, Loewy Emmanuel e Lipiner, havíamos fundado, morreu ditoso no seio do Senhor”. Restou para Freud apenas suas trocas filosóficas com Paneth: “Daqui em diante, tenho de guardar puramente para mim os meus pensamentos filosóficos ou entregá-los em estado bruto ao Paneth” (BOEHLICH, 1995, p. 106).

Josef Paneth foi, por sua vez, o ardente admirador de Nietzsche mais íntimo de Freud. Também foi colega de Freud do tempo de escola, membro engajado da associação de leitura, foi quem fez, na associação, a primeira conferência sobre Nietzsche sobre a segunda consideração extemporânea (da qual Adler foi correlator) e teve com Nietzsche, posteriormente, encontros mais amistosos que Lipiner, pois ele, logo depois de ter sido reconhecido por Nietzsche como um grande poeta, foi abominado por ele devido ao seu comportamento invasivo. Com Paneth, Freud ouviu e discutiu as preleções de Brentano, do qual se aproximou, e estudou Feuerbach. Em novembro de 74, Freud conta a Silberstein que ele e Paneth já teriam se familiarizado com a filosofia: “ficaria com pena se tu, o jurista, negligenciasses inteiramente a filosofia, enquanto eu, um ímpio estudante de medicina e empírico, estou ouvindo duas preleções sobre filosofia e estou lendo Feuerbach em companhia de Paneth” (BOEHLICH, 1995, p. 90). De acordo com Gasser, “como a família de Paneth mantinha relações pessoais com Brentano, ele [Freud] e Paneth devem ter tido coragem para falar diretamente com o filósofo sobre suas preocupações”. Em março de 1875, Freud narra para Silberstein esta aproximação: “Com ele [Brentano], nós dois (eu e Paneth) entramos em relações mais estreitas, pois lhe enviamos uma carta com objeções, tendo ele nos convidado para seu apartamento, onde nos provou o contrário [...] e agora, depois de lhe termos entregado uma segunda carta com objeções, intimou-nos para uma nova visita à casa dele” (BOEHLICH, 1995, p. 115).



Paneth tornou-se fisiologista e foi um protetor financeiro de Freud, depois que ele se formou. Paneth emprestou a Freud uma quantia que, em 1884, chegou a 1500 florins. Em *A interpretação dos sonhos*, Freud o retrata como o “amigo Joseph” que, no sonho “Non-vixit”, faz o papel de rival para um trabalho com Brücke e por quem Freud não oculta nutrir sentimentos ambivalentes (diante de sua morte prematura no ano de 1890 não ocultou uma certa satisfação inconsciente de ter sobrevivido a ele na sua luta). Paneth conheceu Nietzsche em Nice e descreveu por cartas para os amigos, entre eles Freud, todas as visitas feitas ao filósofo, no inverno de 83 e 84. Assim, Freud descreveu para Arnold Zweig sua própria relação quando jovem com Nietzsche: “Na minha juventude, ele significava para mim uma nobreza inacessível. Um amigo meu, Dr. Paneth, travou conhecimento em Engadin e a mim muito escreveu sobre ele”. (JONES *apud* GASSER, 1997, p. 31.). Na verdade, nessa ocasião Freud já não era tão jovem, já tinha 27 anos, e Nietzsche escrevia a terceira parte de “Assim falou Zaratustra”. Mas a referência à própria juventude talvez remeta à importância que Nietzsche teve para Freud, ao menos indiretamente, pelas discussões que teve com os amigos ardentes admiradores de Nietzsche, enquanto estava na universidade e participava da associação de leitura dos estudantes alemães de Viena.

Sabemos, no entanto, que a primeira consideração extemporânea de Nietzsche: “David Strauss, o crente e o escritor”, de 1873, foi sim lida (segundo Gasser, bem lida) e citada por Freud em uma carta de março de 1875, dirigida a Silberstein. Depois de contar ao amigo seus planos de estudo, Freud escreve:

Mas também não irá faltar tempo para a gente ficar se revolvendo por uma hora na água e depois ir jantar no Hirsch, já que a noite nada se estudará que não seja matéria das preleções e, obviamente, alguma leitura sobre filosofia e história natural. “Assim vivemos, assim passeamos felizes”, ainda que já em 1873, *Friedrich Nietzsche*, em Estrasburgo, tenha censurado esta citação de *David Strauss*. (BOEHLICH, 1995, p. 121)

Embora em Basel ao invés de Estrasburgo, Nietzsche de fato censura a frase, mostrando a superficialidade do pensamento do filisteu straussiano, que busca estimular os “mais altos interesses da humanidade”: os estudos de história, de ciências naturais, a compreensão da situação política, a leitura de grandes poetas e o gosto nas apresentações de obras musicais que estimulariam o espírito, o ânimo, a fantasia e o humor: “assim vivemos, assim passeamos felizes”. Sobre esse pensamento, Nietzsche comenta:



Aí está nosso homem! Exclama triunfalmente o filisteu, que assim lê isso: pois assim nós vivemos realmente, assim nós vivemos todos os dias, e quão bem ele sabe circunscrever as coisas! Quais são, por exemplo, esses estudos históricos por meio dos quais aprofundamos nossa compreensão da situação política, senão a leitura dos jornais? Qual é essa parte ativa que tomamos na edificação do Estado alemão, senão nossas visitas cotidianas à cervejaria? Um passeio ao jardim zoológico não seria o melhor meio, vulgarizador, por meio do qual ampliaríamos nosso conhecimento sobre a natureza? Finalmente, o teatro e o concerto, dos quais extraímos ‘um alimento para o coração e o espírito, um alimento que nada deixa a desejar’ – como essas coisas escabrosas são ditas numa linguagem digna e espiritual. Aí está nosso homem; pois seu céu é nosso céu! (NIETZSCHE, 2008 [1873] p. 37).

Freud, em 1925, diz a Binswanger que na juventude tinha tido prazer em ler Strauss: “Realmente, nos meus anos de juventude, li com prazer e afimco David Freidrich Strauss e Feuerbach. Parece-me, porém, que o efeito não me deixou nenhuma impressão duradoura.” (BOEHLICH, 1995, p. 242). Podemos, então, supor, de acordo com a carta a Silberstein, que essa leitura prazerosa não deixou uma impressão duradoura, justamente devido à crítica de Nietzsche. Certamente, não é por acaso que Freud cita Nietzsche quando conta a Silberstein que não lhe faltará tempo para suas leituras sobre filosofia.

Freud provavelmente não foi um participante ativo, como foram seus íntimos amigos, da “euforia Nietzsche” e, por exemplo, em 1877, no chamado “ano Nietzsche em Viena”, quando Lipiner apresentou ao público a 3ª consideração extemporânea e travou relações diretas com Nietzsche, já não tinha tanto interesse pela filosofia e se dedicava mais intensamente à pesquisa no laboratório de Brücke. Mas, mesmo nesse momento posterior, é importante lembrar que seu interesse pela filosofia não cessou, como prova a tradução que fez, em 79, da obra de Stuart Mill. De toda forma, o grande interesse de Freud pela filosofia nos primeiros três anos da universidade, a admiração de seus amigos íntimos, com quem estudava filosofia, por Nietzsche, sua participação na associação de leitura de 1873 a 1878, onde nos anos de 75,76 e 77 seus amigos promoveram debates sobre Nietzsche, o fato de Braun, seu amigo íntimo, com quem estudava filosofia, ter descoberto para Viena, em 74, *O nascimento da tragédia*, isso tudo tornou quase impossível supor que Freud não tenha lido, ou pelo menos não tenha tido conhecimento de segunda mão, e debatido intensamente com os amigos esta primeira publicação da filosofia de Nietzsche.

Se a referência freudiana à psicologia do indivíduo, do pai primitivo, em *Psicologia das massas e análise do eu*, é Nietzsche – o além do homem que estava no passado, sua natureza senhorial e independente, que criou a linguagem e a inteligência –, talvez encontremos algo desta psicologia nestas primeiras leituras que Freud, provavelmente, fez de Nietzsche.



Especificamente, em *O nascimento da tragédia*, obra que traz temas caros à teoria psicanalítica: o princípio da individuação, o que analisaremos nesse artigo, uma importante compreensão do mundo onírico e uma rica interpretação da tragédia de Sófocles: o rei Édipo, que serão aprofundados em outros artigos.

2 O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA

2.1 *Principium Individuationis*

No primeiro capítulo de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche relaciona o *Principium individuationis* com Apolo. Descreve o princípio da individuação, por meio de uma citação de Schopenhauer, como o princípio que mantém um barqueiro confiante em um “frágil bote” no meio de um mar enfurecido: “em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante do *Principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, apud NIETZSCHE, 1992 [1872], p. 30). Apolo seria a imagem divina desse princípio: “poder-se-ia inclusive caracterizar Apolo com a esplêndida imagem divina do *principium individuationis*”. (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Segundo Schopenhauer, o *principium individuationis* é a forma de todo fenômeno submetido ao espaço, ao tempo⁴ e a lei da causalidade⁵ e é a condição da pluralidade. O *principium individuationis*, como princípio do fenômeno, não contém a coisa em si, a Vontade. O fenômeno é a exteriorização da Vontade, mas ela mesma (a Vontade) está fora de sua exteriorização. Assim, se, por um lado, “todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 207); por outro lado, a Vontade, como coisa em si, está fora do *principium individuationis*⁶. A pessoa que é enredada no *principium*

⁴ “denomino tempo e espaço pela expressão *principium individuationis* [...]. Tempo e espaço são os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual [...] aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171).

⁵ “O princípio da razão é a forma universal de todo fenômeno” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 172), “o fenômeno [...] está submetido à lei de necessidade, isto é, ao princípio da razão [...] a necessidade com que os fenômenos da natureza se seguem uns aos outros” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 173).

⁶ “A Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio da razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Ela é, pois, livre de toda pluralidade [...], a vontade é uma como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 171-172).



individuationis” é incapaz de ver além desse princípio, não vê a essência das coisas, a coisa em si. Seu olhar é turvado pelo Véu de Maia⁷.

O homem individual, que afirma sua vontade de vida, “está sentado tranquilo em meio a um mundo de tormentos, apoiado e confiante no *principium individuationis*” (SCHOPENHAUER, 2005, p.451), apenas sua pessoa, seu presente e sua gratificação possuem realidade para ele. “O mundo ilimitado e cheio de sofrimento em toda parte, no passado infinito, no futuro infinito, é-lhe estranho” (*ibidem*). Essa estranheza, no entanto, é ilusória, uma falsa tranquilidade, serve apenas para protegê-lo ilusoriamente do sofrimento, do terror provindo da proximidade desse sofrimento:

Até então só na profundidade mais interior de sua consciência vive o pressentimento obscuro de que talvez tudo isso não lhe seja totalmente estranho, mas tem uma ligação consigo, do qual o *principium individuationis* não pode protegê-lo. Desse pressentimento procede aquele inerradicável assombro comum a todos os homens [...] que subitamente os assalta quando por algum acaso erra no *principio individuationis* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 451).

Toda a felicidade proporcionada pelos objetos de prazer submetidos ao *principio individuationis* e pela separação de si mesmo dos outros é ilusória. O *principium individuationis* é incapaz de proteger o indivíduo do sofrimento⁸. Apesar de não proteger, a ilusão dos fenômenos, das adulações e os dos gozos temporais sempre apresentam-se como consolo aos sofrimento sentidos⁹

⁷ “o Véu de Maia turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis, bastante diferentes e opostos entre si.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 450).

⁸ “De fato, toda felicidade temporal se situa, e toda sabedoria procede, de um solo minado. Elas protegem as pessoas contra desgraças e as provêm com prazeres; porém, a pessoa é mero fenômeno, e sua diferença dos outros indivíduos e a isenção de sofrimento destes assentam-se sobre a forma do fenômeno, sobre o *principium individuationis*. Assim, em conformidade com a verdadeira essência das coisas, cada um de nós carrega todos os sofrimentos do mundo como seus, sim, tem de considerar todos os sofrimentos possíveis como reais para si, enquanto é firme vontade de vida, isto é, enquanto afirma a vida com toda força. Para o conhecimento que vê através do *principium individuationis*, uma vida feliz no tempo, presenteada pelo acaso, ou conquistada deste pela sabedoria em meio ao sofrimento de inumeráveis outros, é apenas um sonho de um mendigo, no qual é um rei, porém tem de acordar e reconhecer que era só uma ilusão fugidia aquilo que o separava do sofrimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 451-452).

⁹ “Em meio aos nossos duros sofrimentos sentidos, ou devido ao conhecimento vivo do sofrimento alheio [...] logo a ilusão do fenômeno nos encanta de novo e seus motivos colocam mais uma vez a Vontade em movimento. Não podemos nos libertar. As promessas da esperança, as adulações do tempo presente, a doçura dos gozos, o bem-estar que fazem a nossa pessoa partícipe da penúria de um mundo sofrente sob o império do acaso e do erro atraem-nos novamente ao mundo e reforçam os nossos laços de ligação com ele.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 483).



2.2 O Apolíneo

Para Nietzsche, o princípio da individuação representa a libertação, por meio da aparência, do mundo do tormento, ele se realiza não só nas representações da “realidade empírica”, mas em seu endeusamento, como Nietzsche exemplifica na análise do quadro Transfiguração de Rafael:

Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principium individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua libertação através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora e então, submerso em sua contemplação, remanesça tranquilamente sentado em sua canoa, balouçante em meio do mar. Esse endeusamento da individuação [...] só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a *medida* no sentido helênico. (NIETZSCHE, 1992, p. 40)

O endeusamento do *principium individuationis*, por sua vez, não se refere apenas ao indivíduo enredado nos fenômenos, que acredita na vida feliz estimulada pelos objetos de prazer e esperança que se apresentam como motivos, mas também àquilo que, em Schopenhauer, é libertador do sofrimento provindo do *principim individuationis*, àquilo que ocorre na arte, mais especificamente, nas artes plásticas e na poesia épica: “Ora, se todo o mundo como representação é a visibilidade da Vontade, a arte é o clareamento dessa visibilidade, a câmera obscura que mostra os objetos mais claramente, permitindo melhor abarca-los e compreendê-los.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 349). Trata-se da arte objetiva, representada pelo épico poeta, Homero, que destituiu-se de todo o querer e contempla as Ideias, que estão por trás dos fenômenos.

Para Schopenhauer, entre a pluralidade e a Vontade, estão as Ideias (platônicas) que estão fora do princípio da razão, mas são graus de objetivações da Vontade. Devido à “discórdia essencial da Vontade consigo mesma, cada grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211). Assim, “fenômenos mecânicos, químicos, orgânicos anseiam avidamente por entrar em cena e assim arrebatam uns aos outros a matéria, pois cada um quer manifestar a própria Ideia”. (*ibidem*). Se constituem, dessa forma, a matéria inorgânica, a massa planetária, os cristais, os vegetais, os animais, o



caráter individual de cada homem e, por fim, o conhecimento humano¹⁰. O conhecimento, como qualquer outro órgão do corpo, seja ele intuitivo, seja racional, permanece servil à Vontade: “originariamente a serviço da Vontade para a realização de seus fins” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 217). Mas, se a maioria dos homens permanece servil aos fins da Vontade, “o conhecimento, em alguns homens, furta-se a essa servidão, emancipa-se desse jugo e pode subsistir para si mesmo livre de todos os fins do querer, como límpido espelho do mundo, do qual procede a arte” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218). A condição subjetiva da satisfação estética é: “a libertação do conhecer a serviço da vontade, o esquecimento de si-mesmo como indivíduo e a elevação da consciência ao puro sujeito do conhecer, atemporal e destituído de vontade, independente de todas as relações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 270), e “junto com esse lado subjetivo da contemplação estética sempre entra em cena simultaneamente como correlato necessário, o seu lado objetivo, a apreensão intuitiva da Ideia platônica” (*ibidem*). O conhecimento das Ideias platônicas, na arte, liberta do *principium individuationis*¹¹. Para Nietzsche, no entanto, este mundo límpido, com luz cristalina, o mundo olímpico da arte que quieta a Vontade é tão ilusório quanto o mundo constituído pelo *principium individuationis*.

2.3 O Apolíneo e O Dionisíaco

Em oposição ao princípio da individuação, encontra-se o dionisíaco: a êxtase com o terror que se apodera do ser humano quando há a ruptura desse princípio:

Se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende no fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do *dionisíaco*, que é trazido a nós, o mais perto possível, pela analogia da *embriaguez*. [...] o subjetivo se esvanece em completo auto-esquecimento (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Que terror é esse? Aquele que assola o barqueiro que vê que o *principium individuationis* não o protege, que percebe que o sofrimento fora de si não lhe é totalmente estranho e que o *principium individuationis* apenas lhe separa de forma frágil e ilusória do resto

¹⁰ “Surge de um só golpe o mundo como representação com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

¹¹ “Assim, como na arte da pintura de paisagem, com o qual o artista nos permite ver a natureza com seus olhos, é-nos bastante facilitado o conhecimento das Ideias e o estado exigido para isso, do conhecer puro, destituído de Vontade, assim também a poesia possui vantagem no que tange à exposição das Ideias [...]. Também na poesia o gênio segura diante de nós um espelho límpido, no qual vemos aparecer na luz mais cristalina tudo o que é essencial e significativo, purificado de todas as causalidades e estranhezas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 328).

do mundo. É o terror que também, segundo Nietzsche, o grego apolíneo viu o ditirambo dionisíaco¹². A novidade do dionisíaco é o delicioso êxtase que a ruptura no *principium individuationis* produz, não porque se vê as Ideias através do *principium individuationis*, como supôs Schopenhauer, mas porque se afirma ainda mais o querer, não os objetos que se oferecem como motivos do querer, mas a própria Vontade, o próprio uno, fundamento da pluralidade.

No êxtase dionisíaco, são destruídos todos os limites, não só entre os homens, mas também entre o homem e a natureza.

Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a ‘moda impudente’ estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior [...]. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte [...] como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio do sentimento místico de unidade (NIETZSCHE, 1992, p. 31 e SS).

Opondo-se aos desmesurados bárbaros dionisíacos, “precisamente as bestas mais selvagens da natureza [...] desaçaimadas até alcançarem aquela horrível mistura de volúpia e crueldade” (NIETZSCHE, 1992, p. 33), o impulso apolíneo engendrou o mundo olímpico¹³.

O apolíneo, apesar de oposto ao dionisíaco, não vive sem ele. O apolíneo repousa no dionisíaco¹⁴. A cultura apolínea “precisa derrubar o reino dos Titãs, matar os monstros e, mediante poderosas alucinações e jubilosas ilusões, fazer-se vitoriosa sobre uma horrível profundidade da consideração do mundo e sobre a mais excitável aptidão para o sofrimento.” (NIETZSCHE, 1992, p. 38).

Mas, afinal, qual é essa horrível profundidade? Quais são os fundamentos do apolíneo e do mundo olímpico engendrado por ele? Os gregos conheceram e sentiram os horrores do existir enunciado por Sileno, o companheiro de Dionísio: “O melhor de tudo é [...] não ter nascido,

¹² “Com que assombro devia mirá-lo o grego apolíneo! Com que assombro que era tanto maior quanto em seu íntimo se lhe misturava o temor de que, afinal, aquilo tudo não lhe era na realidade tão estranho, que sua consciência apolínea apenas lhe cobria como um véu esse mundo dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

¹³ “A auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros [...] ‘Titânico’ e ‘bárbaro’ pareciam também ao grego apolíneo o efeito que o dionisíaco provoca” (NIETZSCHE, 1992, p.40 e SS.)

¹⁴ “Toda beleza e comedimento, repousava sobre um encoberto substrato de sofrimento e conhecimento, que lhe era de novo revelado através daquele elemento dionisíaco. E vede! Apolo não podia viver sem Dionísio!” (NIETZSCHE, 1992, p. 41).



não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplandecente criação onírica dos deuses olímpicos” (NIETZSCHE, 1992, p. 36). Entre os horrores do existir e os seres humanos, os gregos colocaram os deuses. Para poder existir, criaram serenojovialidade dos deuses olímpicos, exaltando a vida. O mundo olímpico é uma transfiguração, uma inversão da sabedoria de Sileno. Assim, o que era melhor para Sileno, não viver, é o pior para os homens homéricos: “a pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NIETZSCHE, 1992, p. 37). Essa transfiguração é possibilitada pela necessidade da bela aparência e da experiência de profundo prazer e júbilo, configurada pelo deus Apolo. A verdadeira meta dos deuses olímpicos é encobrir o horror da existência. O inteiro mundo do tormento e da dor força o indivíduo a engendrar a visão redentora da beleza e da tranquilidade, do frágil bote no mar enfurecido. O apolíneo, portanto, remete inteiramente à concepção de arte objetiva de Schopenhauer, que destitui o conhecimento do querer. No entanto, para Nietzsche, o que ele faz é encobrir o horror da existência, negá-lo, e o máximo que consegue é enredar novamente o indivíduo em suas próprias representações. As Ideias platônicas (com sua luz, medida, harmonia, serenidade, beleza), alcançadas pelo artista, são tão ilusórias quanto são os fenômenos. Apolo, identificado com o *principium individuationis*, representa tanto o mundo fenomênico como o mundo olímpico, da poesia objetiva épica, que encobre o dionisíaco.

Se os dois impulsos, apolíneo e dionisíaco, “caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas para perpetuar nelas a luta daquela contraposição” (NIETZSCHE, 1992, p. 27). Na Grécia, estes impulsos se uniram, seja porque Apolo “tira das mãos de seu oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação [...] com a rigorosa determinação de respeitar doravante as respectivas linhas fronteiriças” (NIETZSCHE, 1992, pp. 33-34) seja porque com as orgias dionisíacas dos gregos,

Só com elas torna-se o rompimento do *principium individuationis* um fenômeno artístico [...] a maravilhosa mistura e duplicidade dos afetos do entusiasta dionisíaco [...] segundo o qual os sofrimentos despertam o prazer e o júbilo arranca do coração sons dolorosos. Da mais elevada alegria soa o grito de horror ou o lamento anelante por uma perda irreparável [...] como se ela [a natureza] soluçasse por seu despedaçamento em indivíduos. (NIETZSCHE, 1992, p. 34).

Os sofrimentos despertam prazer e o prazer (o júbilo) desperta sofrimento (sons dolorosos). Trata-se da “comovedora violência do som” e “a incomparável harmonia”, no



ditirambo dionisíaco: “Constitui o caráter da música dionisíaca e, portanto, da música em geral: a comovedora violência do som, a torrente unitária da melodia e o mundo absolutamente incomparável da harmonia” (NIETZSCHE, 1992, p. 34). O sofrimento expressa-se na dissonância que, na harmonia musical, provoca prazer: “a sensação prazerosa da dissonância da música [...] que queremos ouvir e desejamos, ao mesmo tempo, ir muito além do ouvir” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). A violência do som, que destrói o véu de Maia (quer dizer, a dissonância que destrói a individuação), torna-se jubilosa harmonia.

Também Schopenhauer considerou a música uma objetivação direta da Vontade, não uma cópia das Ideias, como as outras artes, mas da Vontade mesma¹⁵. A essência do homem: vontade e satisfação, é manifesta nas dissonâncias e harmonias musicais¹⁶. Assim, nas melodias alegres, é rápido o retorno das dissonâncias à harmonia, “a transição rápida do desejo para a satisfação e desta para um novo desejo”. “Já as melodias lentas, entremeadas por dissonâncias dolorosas, retornando ao tom fundamental apenas muitos compassos além, são tristes e análogas à satisfação demorada, penosa.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 342). O dionisíaco, primeira manifestação da dor primordial, é simbolizado por meio das dissonâncias musicais, ele se fortifica quando rompe e destrói as consonâncias (apolíneas) e artisticamente se torna música, harmonia musical.

No ditirambo, as palavras e os gestos, que são expressões apolíneas, colocam-se a serviço do dionisíaco, da música e do ritmo. As expressões são consideradas simbolismos corporais. “O homem não é mais artista, mas tornou-se obra de arte”, porque nele o simbolismo é corporal:

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas, algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via

¹⁵ “De fato, a música é uma tão imediata objetivação e cópia de toda a Vontade, como o mundo mesmo o é, sim, como as Ideias o são, cuja aparição multifacetada, constitui o mundo das coisas particulares. A música portanto de modo algum é semelhante às outras artes, ou seja, cópia das Ideias, mas cópia da Vontade mesma, cuja objetividade também são as Ideias. Justamente por isso o efeito da música é tão mais poderoso e penetrante que o das outras artes, já que estas falam apenas das sombras, enquanto aquela fala da essência.” (SCHOPENHAUER, pp. 338-339).

¹⁶ “A essência do homem consiste em sua vontade se esforçar, ser satisfeita, e novamente, se esforçar, incessantemente; sim, sua felicidade e bem-estar é apenas isto: que a transição do desejo para a satisfação, e desta para um novo desejo, ocorra rapidamente, pois a ausência de satisfação é sofrimento, a ausência de novo desejo é anseio vazio, *languor*, tédio. Justamente por isso, correspondendo ao dito, a essência da melodia é um afastar-se, um desviar-se contínuo do tom fundamental [...] contudo sempre seguido de um retorno ao tom fundamental. A melodia expressa por todos esses caminhos é o esforço multifacetado da Vontade, mas também a sua satisfação, pelo reencontro final de um intervalo harmônico e mais ainda do tom fundamental.” (SCHOPENHAUER., pp. 341-342).



simbólica; um novo mundo dos símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimento rítmico (NIETZSCHE, 1992, p. 35).

A submissão à música é também evidente na poesia lírica: primeiro, Arquíloco reproduz a dor do Uno primordial em forma de música: Arquíloco “nos assusta [...] com o grito de seu ódio e de seu escárnio, pela ébria explosão de seus apetites.” (NIETZSCHE, 1992, p. 43). “Ele se fez primeiro, enquanto artista dionisiaco, totalmente um só com o Uno-primordial, com sua dor e contradição, e produz a réplica deste Uno-primordial em forma de música” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). Depois, o dionisiaco expressa-se nas palavras: “O encantamento dionisiaco-musical do dormente lança agora à sua volta como que centelhas de imagens, poemas líricos” (NIETZSCHE, 1992, p. 44). Além do eco da dor, o dionisiaco se esfacela em imagens, como as apolíneas, mas, agora, submetidas ao dionisiaco:

O músico dionisiaco, inteiramente isento de toda imagem, é ele próprio dor e eco primordial desta. O gênio lírico sente brotar, da mística alienação e estado de unidade, um mundo de imagens e de símiles, que tem coloração, causalidade e velocidade completamente diferentes do artista plástico e do épico [...] as imagens do poeta lírico [...] nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio. (NIETZSCHE, 1992, p. 45).

Arquíloco, o poeta lírico da canção popular, diferentemente do poeta épico Homero, revela a força selvagem das imagens; na poesia lírica, diferente da epopeia, o apolíneo serve ao dionisiaco. A canção popular é a união do apolíneo e do dionisiaco, na qual a melodia lança a sua volta centelhas de imagens¹⁷. É a música que produz a imagem (a poesia) e não vice-versa. É o dionisiaco que produz o apolíneo e não vice-versa¹⁸

Os símiles apolíneos, gerados a partir da música, podem ser contemplados e, agora, tanto a natureza como o si mesmo são compreendidos como querentes, desejanter e insatisfeitos.

¹⁷ “Uma união do apolíneo e do dionisiaco; sua prodigiosa propagação, que se estende por todos os povos e cresce sempre com novos frutos.[...] A canção popular se nos apresenta como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onífrica paralela e a exprime na poesia [...] a melodia dá à luz à poesia e volta a fazê-lo sempre de novo [...] a melodia incessantemente geradora lança à sua volta centelhas de imagens, as quais, em sua policromia, em sua abrupta mudança, em sua turbulenta precipitação, revelam uma força selvagem e estranha à aparência épica e o seu tranquilo fluir”. (NIETZSCHE, 1992, p. 48 e SS.).

¹⁸ “Na poesia da canção popular vemos, portanto, a linguagem empenhada ao máximo em imitar a música [...] Com isso assinalamos a única relação possível entre poesia e música, palavra e som: a palavra, a imagem, o conceito buscam uma expressão análoga à música e sofrem agora em si mesmos o poder da música.” (NIETZSCHE, 1992, p. 49).



Sob esse impulso, para falar da música em símiles apolíneos, [o lírico] passa a compreender a natureza toda e a si próprio no seio desta apenas como o eterno querente, cobiçante, anelante. Mas na medida em que interpreta a música em termos de imagens, ele mesmo já repousa na silenciosa calmaria da contemplação apolínea, por mais que tudo quanto contemple a sua volta, pelo médium da música, esteja em movimento impetuoso e arrebatador. Sim, quando ele mesmo divisa a si próprio através do mesmo médium, a sua própria imagem se lhe apresenta em estado de sentimento insatisfeito: o seu próprio querer, anelar, gemer, exultar é para ele como um símile com o qual interpreta para si mesmo a música. (NIETZSCHE, 1992, p. 50 e SS).

O mesmo ocorre na tragédia, o dionisíaco se expressa no apolíneo e, a partir daí, pode ser contemplado tanto o apolíneo como o dionisíaco que o apolíneo visa encobrir. Nelas, o dionisíaco se apresenta como original e como rompimento do apolíneo.

2.4 As Tragédias

O coro, origem da tragédia (“originalmente a tragédia é só ‘coro’ e não ‘drama’”, NIETZSCHE, 1992, p. 62), expressa a música e a excitação que se objetiva nos personagens do palco¹⁹. A cena no palco é uma visão constituída a partir da excitação do coro, similar à excitação das bacantes²⁰. Uma vez que a excitação do coro se descarrega na cena, “devemos compreender a tragédia grega como sendo o coro dionisíaco a descarregar-se sempre de novo em um mundo de imagens apolíneo.” (NIETZSCHE, 1992, p. 60).

A visão extasiada da cena, por sua vez, faz do coro quem, preferencialmente, contempla, quem vê o padecimento e a glorificação de Dionísio²¹. Quando surge a ação na cena, Dionísio fala a linguagem de Apolo: “agora lhe falamos a partir da cena, a clareza e a firmeza da configuração épica, agora Dionísio não fala mais através de forças, mas como herói épico, quase com a linguagem de Homero” (NIETZSCHE, 1992, p. 63). Se a clareza da cena remete a Apolo, o que se vê, na cena, no entanto, não é apenas a redenção apolínea, mas também o quebrantamento do indivíduo²². O coro, agora o “espectador ideal”, contempla o dionisíaco, o

¹⁹ “O coro ditirâmico recebe a incumbência de excitar o ânimo dos ouvintes até o grau dionisíaco, para que eles, quando o herói trágico aparecer no palco [...] vejam [...] uma figura como que nascida da visão extasiada deles próprios” (NIETZSCHE, 1992, p. 62).

²⁰ A forma do teatro grego lembra um solitário vale montanhoso: a arquitetura da cena surge como uma luminosa configuração de nuvens que as bacantes a enxamear pelos montes avistam das alturas, qual moldura gloriosa em cujo meio a imagem de Dionísio se lhes revela (NIETZSCHE, 1992, p. 59).

²¹ “Esse coro contempla em sua visão o mestre Dionísio e é por isso eternamente o coro servente: ele vê como este, o deus, padece e se glorifica” (NIETZSCHE, 1992, p. 61).

²² “Esse substrato da tragédia irradia, em várias descargas consecutivas, a visão do drama, que é no todo uma aparição de sonho e, nessa medida, uma natureza épica, mas de outro lado representa não a redenção apolínea na aparência, porém, ao contrário, o quebrantamento do indivíduo e sua unificação com o Ser primordial” (NIETZSCHE, 1992, p. 61).



horroroso na natureza e a dor primordial por trás dos heróis apolíneos²³. O herói sofocliano não só mostra ao coro o quanto ele é ameaçado, mas o quanto ele mesmo também é um “vedor” dessa horrorosa visão, desse saber dionisíaco que “precipita a natureza no abismo da destruição” e que por isso “há de experimentar em si próprio a desintegração da natureza” (NIETZSCHE, 1992, p. 65). Assim, por exemplo, Édipo, o decifrador de enigmas, olha nosso abismo: “assassino de seu pai, marido de sua mãe”, nele “foi quebrado o sortilégio do presente e do futuro, a rígida lei da individuação e mesmo o encanto próprio da natureza deve ter-se antecipado como causa primordial uma monstruosa transgressão da natureza – como era ali o incesto” (NIETZSCHE, 1992, p. 64). A contemplação na tragédia tem aspectos diferentes da contemplação apolínea, ela vai além, ela não se enfeitiça com as imagens:

A luminosa imagem apolínea não alçava o efeito peculiar [...] da arte apolínea: [...] forçar o olho contemplante a entregar-se àquele tranquilo deleite do mundo da individuação. [...] A claríssima nitidez da imagem não nos bastava: pois esta parecia tanto revelar algo como encobri-lo; e enquanto com a sua revelação similitudinosa, ela parecia convidar a rasgar o véu, ao desvelamento do fundo misterioso, precisamente aquela onivisibilidade mantinha outra vez o olho enfeitiçado e o impedia de penetrar fundo. (NIETZSCHE, 1992, p. 139).

Édipo e Prometeu são máscaras de Dionísio²⁴ que “experimenta em si os padecimentos da individuação” (NIETZSCHE, 1992, p. 69 e SS). “O prazer que o mito trágico gera tem uma pátria idêntica à sensação prazerosa da dissonância da música. O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum do mito trágico” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). Trata-se de “o sofrer no destino do herói, as mais dolorosas superações, as mais torturantes contradições dos motivos, em suma, a exemplificação daquela sabedoria de Sileno ou, expresso em termos estéticos, o feio e o desarmônico” (NIETZSCHE, 1992, p. 140). Assim, “o mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (NIETZSCHE, 1992, p. 141). A arte dionisíaca justifica esteticamente a existência, não pelo prazer da individuação, mas pelo prazer de viver:

Também a arte dionisíaca quer nos convencer do eterno prazer da existência: só que não devemos procurar este prazer nas aparências, mas por trás delas.

²³ “As luminosas aparições dos heróis de Sófocles, em suma, o apolíneo da máscara, são produtos necessários de um olhar no que há de mais íntimo e horroroso na natureza, como que manchas luminosas para curar a vista ferida pela noite medonha” (NIETZSCHE, 1992, p. 63).

²⁴ “A tragédia grega [...] tinha por objeto apenas os sofrimentos de Dionísio. [...] Prometeu, Édipo e assim por diante, são tão-somente máscaras daquele proto-herói, Dionísio” (NIETZSCHE, 1992, p. 69).

Cumpre-nos reconhecer que tudo quanto nasce precisa estar pronto para um doloroso ocaso; somos forçados a adentrar nosso olhar nos horrores da existência individual [...], somos ditosos viventes, não como indivíduos, porém como uno vivente, com cujo gozo procriador estamos fundidos. (NIETZSCHE, 1992, p. 102 e SS.).

Assim, por um lado, a individuação nos enfeitiça, faz-nos ficar vidrado nela, por outro, faz buscar algo além: “ter de olhar e ao mesmo tempo ter de ir além do olhar [...] subsistem lado a lado esses dois processos” (NIETZSCHE, 1992, p. 139 e SS). Indo além, contemplar e aniquilar o contemplado. Assim, o mito trágico “compartilha com a esfera da arte apolínea o inteiro prazer na aparência e na visão e simultaneamente nega tal prazer e sente um prazer ainda mais alto no aniquilamento do mundo da aparência visível.” (NIETZSCHE, 1992, p. 140). O mesmo efeito provoca a dissonância na música, queremos ouvi-la e ir além do ouvir, como a criança de Heráclito que constrói e destrói seus montes de areia:

Querer olhar ao mesmo tempo olhar e desejar para muito além do olhar: estado que, no tocante à dissonância empregada artisticamente, precisaríamos caracterizar exatamente assim, isto é, que queremos ouvir e desejamos ir muito além do ouvir. Esse aspirar ao infinito [...] nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e desconstruir do mundo individual, como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a destruí-los (NIETZSCHE, 1992, p. 141 e SS).

3 PROJETO DE UMA PSICOLOGIA

3.1 Os objetivos desiderativos

Estabeleceremos uma relação entre o apolíneo e o dionisíaco e as representações de objeto, supostas por Freud, em *Projeto de uma psicologia* (1895), comparando o apolíneo com as imagens do objeto desiderativo e o dionisíaco (como simbolismo corporal) com as imagens de movimento. Como afirma Osmyr Faria Gabbi Junior em suas notas sobre o *Projeto de uma psicologia*: “Não seria errado supor que um dos objetivos de *Entwurf* é fornecer uma dinâmica da representação” (FREUD, 1995, nota 3, p. 110). Tanto a discussão sobre o *principium individuationis* como as objetivações da Vontade, nas Ideias e no simbolismo corporal, permitem-nos relacionar os conceitos nietzscheanos e schopenhauerianos com as



representações supostas por Freud em seu vocabulário, com os investimentos (ocupações) dos neurônios do manto e do núcleo de ψ .

Em Freud, os primeiros objetos investidos em ψ do manto são os objetos desiderativos e hostis. Os primeiros são representados na vivência de satisfação, e os segundos, na vivência de dor. A representação do objeto hostil está relacionada à incidência de grande quantidade estímulo externo no interior do aparelho psíquico e aos movimentos de fuga e de afastamento desses estímulos; portanto, há algo similar a um instinto de auto-conservação. O que nos interessa aqui, no entanto, são as representações constituídas nas vivências de satisfação, que correspondem ao núcleo do eu.

As ressonâncias da teoria da vivência de dor parecem-nos, como mostramos em *Filogênese na metapsicologia freudiana*, remeter à psicologia das massas, à psicologia dos filhos da horda primitiva e não à do pai primitivo, que está sendo abordada neste artigo. Portanto, aqui, da teoria da vivência de dor só nos interessa a ideia de que, em relação ao objeto causador de dor, o organismo consegue realizar movimentos que aliviam o elevado nível de quantidade em ψ (de fuga), determinando uma ação, que é manifestação do querer e da necessidade; o mesmo não ocorre na vivência de satisfação. Em relação à satisfação, falta ao organismo a capacidade de realizar uma ação que elimine a necessidade ou, nos próprios termos de Freud, que satisfaça a vontade²⁵. Quando surge a vontade, quer dizer, quando os neurônios do núcleo (neurônios que recebem os estímulos endógenos) são preenchidos com $Q\eta$, há um esforço que se dirige ao movimento, similar ao movimento de fuga, para obter alívio. O fato, no entanto, do organismo humano ser incapaz de realizar um movimento (como o de fuga) que o satisfaça e que ele precise, para isso, de uma ajuda alheia²⁶, faz com que a recordação dessa ajuda tome o lugar do movimento faltante. Em vez de agir para satisfazer a necessidade, o aparelho investirá a representação do objeto. Da vivência de satisfação, que faz temporariamente cessar o desprazer (a necessidade/vontade), constitui, então, um caminho facilitado de memória (sem barreiras entre as representações), formado pelas seguintes representações: 1) representações ligadas à necessidade, por exemplo à sensação de fome

²⁵ “As barreiras de contato ψ alcançam em geral uma altura maior que as barreiras de condução, de modo que nos neurônios nucleares pode efetivar-se de novo acúmulo de $Q\eta$. Desse nivelamento de condução em diante não se põe nenhum limite para aquele. Aqui ψ está abandonada à Q e assim se origina, no interior do sistema, o impulso que sustenta toda atividade psíquica. Conhecemos esse poder como a vontade, o derivado das pulsões.” (FREUD, 1995, p. 31).

²⁶ “O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica [que cancela o estímulo, provisionando o alimento]. Ela se efetua por *ajuda alheia*, na medida em que [...] um indivíduo experiente atenta para o estado da criança. [...] Se o indivíduo prestativo realizou o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, este foi capaz, através de organizações reflexas, de executar sem demora o desempenho necessário no interior de seu corpo para cancelar o estímulo endógeno” (FREUD, 1995, p. 32).



(neurônios do núcleo), 2) representação (imagem recordativa) do objeto que realizou a ação específica, 3) representação (imagem de movimento recordativa) do movimento reflexo e 4) cessação do desprazer.

Dessa forma, quando novamente surgir a necessidade, quando o organismo, por exemplo, sentir fome, em vez de investir (instintivamente) em uma imagem de movimento que lhe faça agir, será investida uma representação de objeto. Esse investimento, por sua vez, acarreta a alucinação do objeto²⁷. A alucinação é uma satisfação ilusória, temporária. Trata-se, portanto, de uma representação aos moldes do apolíneo, das artes plásticas, em vez de um simbolismo corporal aos moldes dos gestos bailantes dos ditirambos dionisíacos. Trata-se de uma representação que, como os deuses olímpicos, satisfaz ilusória e alucinatoriamente, que oculta o próprio desejo, o próprio sofrimento revelado na sabedoria de Sileno. O organismo humano, por sua vez, fica enredado na representação do objeto desiderativo, assim como o homem comum fica enredado no *principium individuationis*.

O eu, no *Projeto*, inicialmente consiste nos neurônios do núcleo (cujo investimento/ocupação corresponde à fome, as necessidades, à vontade) e nas alterações internas, que correspondem a algum movimento reflexo que não é suficiente para realizar a ação específica: expressões da emoção, grito ou inervações. Em seguida, o eu consiste nos investimentos facilitados na vivência de satisfação, o principal, o da imagem do objeto auxiliar, chamado também de objeto de desejo (objeto que é alucinado, quer dizer investido/ocupado, quando surge novamente a fome), e as notícias de movimentos reflexos, necessários à finalização da ação específica²⁸. As notícias de movimento²⁹ que resultam em imagens de movimento são apenas quantitativamente, e não qualitativamente, diferentes do próprio movimento³⁰.

O eu, que originalmente corresponde aos neurônios do núcleo (necessidades/vontade), às imagens desiderativas e às imagens de movimento próprio (ineficazes, como as alterações

²⁷ “Com o reaparecimento do estado de incitação ou de desejo, a ocupação [o investimento] prossegue agora também para ambas as re[cordações] e anima-as. A imagem recordativa do objeto, certamente, é a primeira a ser afetada pela animação do desejo. Não tenho dúvidas de que esta animação do desejo resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em alucinação”. (FREUD, 1995, p. 33).

²⁸ “O eu consiste originalmente de neurônios do núcleo que, através de condução, recebem Q₁ endógena e a descarregam pelo caminho de alteração interna. A vivência de satisfação arranhou para este núcleo uma associação com uma percepção (a imagem de desejo) e uma notícia de movimento (da parte reflexa da ação específica (FREUD, 1995, pp. 83-84).

²⁹ “As notícias da eliminação reflexa realizam-se porque todo movimento, através de suas consequências colaterais, dá lugar a novas excitações sensoriais (da pele e dos músculos) que em ψ resultam em imagens de movimento (Bewegungsbild).” (FREUD, 1995, p. 32).

³⁰ “Não se move, efetivamente, ao representar uma *imagem* de movimento. O representar e o mover são, porém, apenas quantitativamente distintos” (FREUD, 1995, p. 82).



internas ou finalizadores da ação específica), desenvolvem-se inibindo a alucinação (o caminho facilitado) por meio de caminhos laterais³¹. Com a inibição é possível diferenciar a recordação desiderativa da percepção (quando ela é alucinada).

Se pensarmos a notícia de eliminação ω (consciência), o signo de qualidade, isto é, o signo de realidade como, em termos de Schopenhauer, aquilo que atesta o *principium individuationes*, quer dizer, que submete o objeto (que acompanha este signo de realidade) às categorias de espaço, tempo e causalidade, podemos pensar que inibir a alucinação corresponde a retirar o objeto de sua condição de fenômeno, retirá-lo do *principium individuationes*.

Uma vez inibida, a imagem desiderativa dá ocasião para o processo de pensar. O pensar consiste em associar o percebido com a imagem desiderativa, agora destituída de seu sinal de realidade (não mais submetida ao *principium individuationes*). A imagem desiderativa passa, então, a funcionar como uma meta (Ziel) para o próprio pensar. Continuando uma possível comparação com o pensamento de Schopenhauer, podemos dizer que inibir o signo de realidade, pode ser pensado como “ver através do *principium individuationis*”, quer dizer, conseguir ver o objeto para além do fenômeno, vê-lo como um modelo, um protótipo que serve de parâmetro para a percepção dos outros objetos fenomênicos (estes sim com signo de qualidade, isto é submetidos ao tempo, espaço e causalidade), vê-lo enfim com a estatura da Ideia platônica – claro que existe uma enorme diferença entre uma Ideia que se manifesta no fenômeno e uma Ideia constituída a partir do fenômeno, mas em ambos casos trata-se de diferenciar o modelo do fenômeno. Constitui-se no aparelho psíquico do *Projeto*, o processo de pensamento: uma vez inibida a alucinação, o percebido será comparado com o desejado (com o complexo facilitado na vivência de satisfação).

A meta dos processos de migração de $Q\eta$, no pensar, é a representação sem signo de qualidade e de realidade. Ela tem de estar constantemente investida para servir de meta, mas inibida em seu investimento para não se confundir com uma percepção (ela não pode ser alucinada, ilusória, quer dizer, tomada como um fenômeno). A representação desiderativa, como a Ideia é objetivada e serve de modelo para as outras representações e, como a Ideia tem de se diferenciar das outras representações submetidas ao *principium individuationis*, tem de desvincular-se dos signos de realidade.

O caminho do pensamento que vai do objeto percebido ao objeto desiderativo será vantajoso ao organismo se nesse caminho for encontrada uma imagem de movimento. Quer dizer, se for reanimada uma imagem de movimento fruto do pensar, o objeto percebido

³¹ “Uma ocupação [um investimento] lateral é uma inibição para o curso de $Q\eta$. [...] se existir um eu, ele tem de inibir processos psíquicos primários” (FREUD, 1995, p. 37).

transforma-se em um objeto similar ao modelo, ganha sinal de realidade, uma representação idêntica ao modelo. Aparece um objeto com sinais de realidade (portanto percebido) idêntico ao objeto desiderativo (assim se assegura que o objeto fenomênico é uma manifestação do objeto desiderativo, é um exemplar da Ideia). O exemplo de movimento que Freud dá é o movimento do pescoço que, no estado de fome, transforma o objeto percebido, o seio lateral em seio frontal³². O seio materno em sua visão frontal é o protótipo do objeto de satisfação. Uma vez estabelecido o processo do pensar, isto é, a aproximação entre o objeto percebido e o desiderativo (o protótipo da satisfação), um movimento é investido para transformar o objeto percebido em um exemplar fenomênico do modelo, mexe-se a cabeça e surge na percepção (com signos de qualidade) um objeto que é uma manifestação da imagem desiderativa (é uma cópia fenomênica da Ideia), que é uma objetivação do protótipo de satisfação. Realiza-se então um movimento não mais reflexo, instintivo, mas respaldado no conhecimento proporcionado pela imagem desiderativa. Do ponto de vista biológico, o movimento guiado pela Ideia (encontrado no percurso do pensar) pode propiciar uma vantagem adaptativa, seja porque satisfaz a necessidade (coisa que nem o objeto alucinado nem um objeto percebido aleatoriamente no estado de fome fazem), seja porque transforma o mundo percebido num exemplar do mundo desejado, ideal.

Assim, os movimentos adequados que faltam originalmente ao humano (que fizeram com que a imagem do objeto desiderativo se colocasse no lugar do movimento) são agora resgatados, não para satisfazer diretamente os instintos (as necessidades), mas para transformar o mundo percebido no mundo desejado, em outros termos, para criar uma nova realidade próxima da realidade desejada, idealizada. Essa, aliás, será a ação do pai primitivo em *Visão geral das neuroses de transferência*, humana e não animal, que cria as hordas, cria a linguagem e é capaz de proteger os mais fracos. É também a ação realizada sob o princípio da realidade, a qual transforma a realidade de acordo com o princípio de prazer. As imagens desiderativas que servem de meta para a ação, por sua vez, na história filogenética, foram constituídas na segunda fase, quando surgiu a sexualidade perversa, sexualidade capaz de se satisfazer, de forma alucinatória, por meio das recordações,.

³² “Por exemplo, seja a imagem recordativa desejada a imagem do busto materno e seu mamilo em visão completa, e a primeira percepção uma visão lateral deste objeto sem o mamilo. Na recordação da criança encontra-se uma experiência, ocorrida por acaso na amamentação, onde um determinado movimento de cabeça transformou a imagem completa em lateral. A imagem lateral vista conduz para o movimento de cabeça que – uma tentativa mostra – deve ser executado ao contrário, e chega-se à percepção da visão completa”. (FREUD, 1995, p. 42).



3.2 As imagens de movimento

Além de transformar o mundo percebido no desejado, as imagens de movimento, de alguma forma independente do complexo desiderativo, tem outro importante papel no funcionamento psíquico. Freud supõe que a imagem de outra pessoa pode ser reconhecida a partir de um movimento próprio que coincide com o movimento do outro, por exemplo, pela coincidência entre o movimento da mão do outro e o movimento da própria mão³³. Assim, a coincidência do movimento próprio com a visão do movimento do outro faz com que o outro, objeto visível (submetido ao *principium individuationis*), possa ser reconhecido, quer dizer, que as excitações provindas dele não se percam em ψ , devido à sua pequenez. Todas as excitações que não coincidem com um movimento próprio serão consideradas coisa (do objeto) e aquelas que coincidem serão os atributos da coisa³⁴. O que é reconhecido, devido à semelhança com um movimento próprio, é compreensível³⁵. O mundo compreensível assemelha-se às imagens do poeta lírico que, de acordo com Nietzsche, “nada são exceto ele mesmo e como que tão-somente objetivações diversas de si próprio”. (NIETZSCHE, 1992, p. 45).

Este reconhecimento do outro a partir de seu movimento possibilita, de acordo com Freud, uma ampliação dos próprios movimentos. Quando isso ocorre, temos a imitação, não só se reconhece o outro a partir do movimento próprio, mas se acrescenta algo do movimento percebido do outro no próprio movimento (acrescenta algo que, antes da percepção do movimento do outro, era potencial no próprio movimento)³⁶. Quanto mais imagens de

³³ “Suponhamos que o objeto que a percepção fornece seja semelhante ao sujeito, isto é, um próximo. [...] através do próximo o homem aprende a reconhecer. Então os complexos de percepções que decorrem deste próximo serão em parte novos e incomparáveis, suas feições no domínio visual, mas outras p[ercepções] visuais, por exemplo; os movimentos da sua mão, coincidirão no sujeito com a re[cordação] de impressões visuais próprias, bastante semelhantes do próprio corpo que estão associadas com re[cordações] do movimento vivido por ele mesmo. [...] E, assim, o complexo do próximo divide-se em dois elementos, um dos quais impressiona por uma estrutura constante e permanece reunido como coisa, enquanto o outro pode ser compreendido através do trabalho recordativo, ou seja, pode ser rastreado até uma notícia do próprio corpo” (FREUD, 1995, pp. 44-45).

³⁴ “O julgar, mais tarde um meio para reconhecer o objeto que talvez tenha importância prática, é, assim, originariamente um processo associativo entre ocupações [investimentos] vindas do exterior e ocupações [investimentos] provindas do próprio corpo, uma identificação entre notícias ou ocupações [investimentos] de ϕ e de dentro. [...] O que chamamos de coisas são restos que se subtraem à apreciação”. (FREUD, 1995, p. 47).

³⁵ “O começo dos processos desdobrados de pensar é a formação de juízo a que o eu chega através de uma descoberta em sua organização, através da já mencionada coincidência parcial dos investimentos de percepção com notícias do próprio corpo. Por meio disso os processos perceptuais separam-se em uma parte constante, incompreensível, a coisa, e uma variável, compreensível, a propriedade ou movimento da coisa.” (FREUD, 1995, p. 98).

³⁶ “P[ercepção] corresponde a algo como um núcleo de objeto + uma imagem de movimento. Enquanto se percebe P, imita-se o movimento mesmo, isto é, inerva-se a própria imagem de movimento, despertada pela coincidência, tão fortemente que o movimento se efetua. Pode-se falar, por isso, de um valor da imitação de uma percepção” (FREUD, 1995, p. 46).



movimento próprio houver, sejam elas aleatórias (alteração interna) ou voluntárias (inervadas depois de concluída a identidade visada pelo pensar), sejam imitadas, mais objetos podem ser reconhecidos. As próprias imagens sonoras, vindas dos objetos percebidos, podem associar-se à imagem de movimento de emissão desse som e, assim, outros predicados do objeto podem ser compreendidos³⁷. As representações de palavra ampliam bastante estes objetos reconhecíveis: por um lado, trata-se de um som reconhecido a partir do próprio movimento de emití-lo, por outro, possibilita reconhecer não só o objeto que o emite, mas podemos acrescentar os objetos que quem emite aponta e suas relações e, por fim, as próprias relações entre os objetos presentes no próprio pensamento que, buscando a identidade, associam-nos³⁸. As imagens do movimento linguísticas possibilitam a representação de novas percepções e associações, o simbolismo corporal possibilita, assim, a expansão dos objetos compreendidos, possibilita a representação do que é dissonante, daquilo que, de certa forma interrompe a harmonia e que exige um trabalho psíquico para a rearmarização.

Vimos também que a inibição da alucinação do objeto desiderativo é possibilitada por caminhos laterais, que impedem que a imagem desiderativa seja investida a ponto de produzir sinais de qualidade, caminhos para os quais a $Q\eta$ se dirige em vez de se dirigir à imagem desiderativa. Esses caminhos laterais nada mais são que aqueles constituídos pelas imagens de movimento e pelas imagens perceptivas a elas atreladas. Neste sentido, como caminho lateral, as imagens de movimento são imagens concorrentes às imagens desiderativas (assim como o dionisíaco que supera o enfeitiçamento apolíneo). Também, o processo de pensar exige uma separação entre o neurônio do núcleo, a vontade, a coisa, e a imagem do objeto desiderativo, os neurônios do manto a ele correspondente, o atributo do eu. Sem essa separação seria impossível ao psiquismo comparar o complexo percebido com o desejado. Se é a imagem de movimento, como caminho lateral, que possibilita essa separação, portanto, como o simbolismo corporal do poeta lírico, a imagem de movimento possibilita ver o eu como desejante e ver o objeto de desejo, como realizador do desejo, como uma ilusão. Nos termos de Nietzsche, é como se a palavra possibilitasse distinguir o querente (a necessidade) da imagem do objeto. Assim, as

³⁷ “Há outros objetos que emitem constantemente certas fonias [ein Klang], portanto, um som desempenha um papel em seu complexo perceptivo. Em virtude da tendência à imitação, que se apresenta no vulgar, pode-se encontrar para esta imagem de som a notícia de movimento” (FREUD, 1995, p. 81).

³⁸ As ocupações “não são todas motoras, por conseguinte, [...] elas têm de ser colocadas em uma facilitação segura com os neurônios motores. A associação linguística (Sprachassoziation) realiza este objetivo. Ela consiste na ligação dos neurônios Ψ com os neurônios que servem às representações acústicas e elas mesmas têm a associação mais íntima com imagens motoras linguísticas [motorischen Sprachbildern]. [...] A partir da imagem acústica, a excitação chega, sem dúvida, à imagem da palavra [Wortbild] e desta à eliminação” (FREUD, 1995, p. 79).

imagens da palavra possibilitam, além da contemplação dos objetos, a contemplação do próprio desejo.

4 OS SONHOS

Voltemos ao apolíneo. Enquanto o dionisíaco corresponde à embriaguez o apolíneo corresponde ao sonho: “A bela aparência do mundo do sonho, em cuja produção cada ser humano é um artista consumado, constitui a precondição de toda arte plástica [...]. Na mais elevada existência dessa realidade onírica temos ainda, todavia, a transluzente sensação de sua aparência” (NIETZSCHE, 1992. p. 28). Segundo Nietzsche, assim como o filósofo tem a premonição de que sob a realidade na qual vivemos e somos se encontra oculta uma outra (como mostrou Schopenhauer), também o sonhador supõe outra realidade por traz das imagens oníricas. Assim, “a pessoa suscetível ao artístico, em face da realidade do sonho, observa-o precisa e prazerosamente, pois a partir dessas imagens interpreta a vida” (NIETZSCHE, 1992. p. 28s). O sonho possibilita interpretar a vida quando se “colhe o sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (NIETZSCHE, 1992. p. 29). Essa interpretação artística do sonho que o contempla como prazer e necessidade (dor), como imagem/aparência e algo por trás (necessidade, dor), diferenciam-no de uma posição patológica: “Mas tampouco deve faltar à imagem de Apolo aquela linha delicada que a imagem onírica não pode ultrapassar, a fim de não atuar de um modo patológico, pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira” (NIETZSCHE, 1992. p. 29). A patologia, portanto, corresponderia a tomar o onírico o ilusório como realidade.

Chama a atenção o fato de Freud não se referir a Nietzsche e à sua concepção apolínea cuja representação é o sonho, em *A interpretação dos sonhos*. Na verdade, Freud refere-se a Nietzsche ao citar “suas palavras certas” de que “no sonho ‘prossegue atuando uma antiquíssima porção da humanidade, à qual dificilmente temos acesso por via direta’³⁹” (FREUD, 2019 [1900], p. 600). Mas, se não há uma menção direta de Freud a Apolo, há, ao

³⁹ Citação que, segundo Paulo César Souza, remete a *Humano demasiadamente humano*, mas que não é literal, faltam palavras e não corresponde à segunda parte da frase.

menos, uma citação em relação aos Titãs. Eles são comparados aos desejos inconscientes⁴⁰ que são a força motriz do sonho, que funcionam como o capital em um empreendimento⁴¹.

O sonho para Freud é uma realização de desejo que encobre para o sonhador o próprio desejo, para que ele consiga dormir. Funciona como o ocultamento da dor da existência, revelada por Sileno, pelos deuses olímpicos. Assim, o desejo reprimido é, no sonho, representado pela imagem onírica que o realiza, quer dizer, que ilusoriamente o satisfaz (neste sentido o desejo é a vontade e não o caminho facilitado com a imagem desiderativa). O sonho domestica o desejo, criando um mundo em que ele é satisfeito, deixando assim o sonhador dormir. O sonho funciona como a alucinação do bebê que, temporariamente, satisfaz suas necessidades investindo (ocupando) a imagem desiderativa. Assim como no sonho, no processo primário a imagem realiza o desejo, quer dizer, satisfaz ilusoriamente a necessidade (a vontade, o querer).

Interpretar o sonho, por sua vez, é resgatar o desejo inconsciente por trás do conteúdo manifesto, assim como a imagem de movimento da palavra possibilita contemplar o desejo por trás da imagem desiderativa. O que seria o modo patológico de tratar o sonho? Não percebê-lo como um sonho, como uma realização de desejo que ludibria temporariamente o sonhador. Trata-se de alucinar o conteúdo do sonho considerando-o real. A diferença entre o não patológico e o patológico seria similar à diferença entre a arte e a religião, já que ambas criam fantasias que realizam desejos, mas, enquanto na arte, sabe-se que se trata de uma fantasia, na religião ela é tomada como realidade.

O próprio sonho do adulto, diferente do das crianças, contém deformações e ocultamentos, que parecem rompimentos das imagens oníricas. Assim, se os desejos reprimidos, como as forças dionisíacas, descarregam-se nas imagens oníricas (condensando-se em alguns elementos), ocorre no sonho um constante deslocamento, como se aquela imagem já não fosse suficiente para satisfazer o desejo, como se periodicamente o desejo se tornasse mais forte que a imagem. Também, na sexualidade infantil, ocorre um deslocamento do sugar

⁴⁰ “Vejo tais desejos como sempre ativos, sempre dispostos a achar expressão quando lhes é oferecida uma oportunidade de se aliar a um impulso do consciente e de transferir sua grande intensidade para este, que é menor. [...] Esses desejos sempre ativos, como que imortais, do nosso inconsciente, que lembra os Titãs do mito, sobre os quais pesam desde os primórdios as grandes massas de montanhas que um dia lhe foram impostas pelos deuses vitoriosos e que, sob a convulsões de seus membros, ainda tremem de vez em quando – esses desejos que se encontram reprimidos, digo, são eles próprios de origem infantil.” (FREUD, 2019, p. 604 e SS)

⁴¹ “Usando uma analogia, é bem possível que um pensamento diurno exerça um papel do empreendedor para o sonho; mas o empreendedor, que, como se diz, tem a ideia e a iniciativa de pô-la em prática, nada pode fazer sem capital; ele precisa de um capitalista que assuma os gastos, e esse capitalista que cobre o dispêndio psíquico do sonho é sempre e inevitavelmente, qualquer que seja o pensamento diurno, um desejo inconsciente.” (FREUD, 2019, p. 612 e SS).



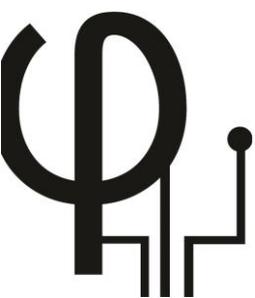
prazeroso determinado pela alucinação da imagem do objeto desiderativo para outros prazeres: para o prazer do dedo sugado, para a manipulação da orelha, para a manipulação dos genitais (cf. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*).

Nesse sentido, o sonho corresponde às imagens apolíneas que servem para descarregar os desejos dionisíacos e que são constantemente destruídas e reconstruídas por não darem conta dos desejos dionisíacos. Individuação (realização do desejo) e rompimento da individuação.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

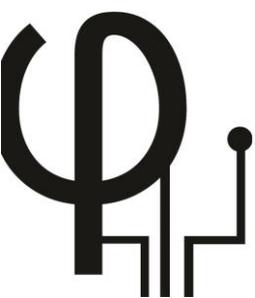
Qual relação podemos estabelecer com o pai primitivo? Ele inventa a linguagem, as palavras, esse simbolismo corporal que possibilita ao mesmo tempo contemplar as imagens desiderativas e ir além delas. Em *Visão geral das neuroses de transferência*, Freud descreve a constituição da psicologia do pai primitivo de forma muito próxima à psicologia dionisíaca: sua dor primordial, seu padecimento na individuação e no quebrantamento da individuação (na inibição da alucinação e no ir além). Também como o dionisíaco, que da música cria a poesia, o pai primitivo inventa a linguagem, de início mágica e depois capaz de proporcionar algum domínio sobre o mundo por meio do pensamento e da ação, e como artista cria às hordas primitivas. A constituição da psicologia do pai primitivo decorre do desenvolvimento de três fases de desenvolvimento: na primeira fase ter-se-ia constituído a angústia, os seres humanos, devido aos perigos da era glacial, tiveram de abdicar de seus objetos sexuais (que satisfaziam funções sexuais biológicas) e a libido se tornou angústia. Podemos considerar que, neste momento, engendra-se a dor primordial e o ser pleno de contradição. Dor como angústia, contradição entre diferentes impulsos (por exemplo, instinto sexual biológico X instinto de preservação). Na segunda fase, surge a sexualidade perversa, quer dizer, a capacidade da pulsão sexual, agora dor primordial destituída de objeto, satisfazer-se com imagens de objetos de satisfação. Assim como o dionisíaco engendra imagens apolíneas que o ocultam e o desvelam, também as imagens desiderativas satisfazem temporariamente a pulsão sexual e neste sentido a angústia e a dor. São imagens de objeto (apolíneas) que provocam a satisfação. No caso da sexualidade infantil (aqui na ontogênese e não na filogênese), seria como se as pulsões precisassem se objetivar em imagens apolíneas de satisfação, o que pressupõe o aparecimento de um objeto perceptivo que auxilia a satisfação e cria o caminho facilitado que leva à alucinação. Na terceira fase, quando efetivamente constitui-se a psicologia do pai primitivo, surge a linguagem.

Podemos dizer que a linguagem se constitui com o investimento de imagens do próprio movimento e, a partir do grito, de imagens de movimento de palavra, que também engendram objetos. As palavras, por sua vez, inibem a alucinação (inibem o feitiço da imagem desiderativa), reconhecem o desejo insatisfeito, tomam as imagens desiderativas como metas e ganham algum domínio sobre a natureza. Caracterizam-se, portanto, pelo movimento de construir satisfações e destruí-las como ilusões (movimento intensificado na dúvida do neurótico obsessivo). O pai primitivo é o artista que dá forma às forças contraditórias dionisíacas: cria a partir de seu simbolismo corporal (a partir do grito cria a linguagem), tem seus objetos desiderativos como meta, sem, no entanto, enfeitiçar-se por eles (alucina-los) e age transformando o mundo percebido em um mundo mais próximo do desejado sem se deter no que foi construído.



REFERÊNCIAS

- BOEHLICH, Walter, (org.) *As cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.
- CORRÊA, Fernanda Silveira, *Filogênese na metapsicologia freudiana*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015
- FREUD, Sigmund. (1985 [1915]) *Neuroses de Transferência: Uma síntese (Manuscrito recém-descoberto)*. Versão bilíngue, trad. Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- FREUD, Sigmund. (1950 [1895]) *Projeto de uma psicologia*. Obras isoladas de Freud, trad. Osmyr Faria Gabbi Jr., Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- FREUD, Sigmund. (1900) *Interpretação dos sonhos*. *Obras completas*, vol. 4, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. (1912-1913) *Totem e tabu*. *Obras Completas*, vol. 11, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FREUD, Sigmund. (1921) *Psicologia das massas e análise do eu*. *Obras Completas*, vol. 15, trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- GASSER, Reinhard. *Nietzsche und Freud*. Berlin/New York: Walter Gruyter, 1997.
- LÓPEZ, Hector Julio Perez. *Hacia el nacimiento de la tragedia*. Milan: Res Publica, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1872) *O nascimento da tragédia*. Coleção Obras de Nietzsche, trad. Guinsburg, coord. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1874) *David Strauss: sectário e escritor*. São Paulo: Editora Escala, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.



Recebido em: 14/05/2021
Aprovado em: 02/10/2021
Publicado em: 22/10/2021

RICOEUR, LEITOR DE FREUD E LACAN

a questão do sujeito em *Da interpretação*¹

RICOEUR, READER OF FREUD AND LACAN

the subject matter in *De L'interprétation*

Vincenzo Di Matteo²
(dimatteo@nlink.com.br)

Resumo: Pretendo analisar os desafios que a invenção da psicanálise colocou para as filosofias da liberdade e da consciência dos filósofos ligados à fenomenologia e/ou à renovação dos estudos hegelianos na França, tomando como exemplo paradigmático a leitura de Freud de Paul Ricoeur. Registro, inicialmente, o diálogo entre psiquiatras, filósofos e psicanalistas de língua francesa, que culminou no famoso Colóquio de *Bonneval* (1960) sobre o inconsciente. Em seguida, apresento o desdobramento da Comunicação ricoeuriana de *Bonneval* na publicação do *Essai sur Freud* em 1965. Registro, em seguida, as ressonâncias positivas e polêmicas à leitura ricoeuriana de Freud e Lacan, reconhecendo as dessemelhanças existentes entre os dois pensadores acerca da questão do sujeito, mas também destacando as aproximações possíveis. Finalmente, apresento uma releitura da questão do sujeito a partir da atual conjuntura cultural e da nova correlação de forças entre psiquiatria, filosofia e psicanálise.

Palavras-chaves: Filosofia. Psicanálise. Cogito. Sujeito. Subjetividade.

Abstract: I intend to analyze the challenges that the invention of psychoanalysis set to the philosophies of freedom and conscience of philosophers linked to phenomenology and/or the renewal of Hegelian studies in France, taking as a paradigmatic example the reading of Freud by Paul Ricoeur. I record, initially, the dialogue between French-speaking psychiatrists, philosophers and psychoanalysts, which culminated in the famous *Bonneval* Colloquium (1960) on the unconscious. Then, I present the development of Bonneval's Ricoeurian Communication in the publication of the *Essai sur Freud* in 1965. I then register the positive and polemic resonances to the Ricoeurian reading of Freud and Lacan, recognizing the existing dissimilarities between the two thinkers about the issue of subject, but also highlighting the possible approximations. Finally, I present a rereading of the issue of the subject from the current cultural conjuncture and the new correlation of forces between psychiatry, philosophy and psychoanalysis.

Keywords: Philosophy. Psychoanalysis. Cogito. Subjet. Subjectivity.

¹ Alguns trechos do presente artigo retomam elementos de: DI MATTEO, 2014.

² Professor Associado do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1400820708762238>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7135-4450>.



1 FILOSOFIA E PSICANÁLISE: UM DIÁLOGO IMPOSSÍVEL?

Teoricamente, o diálogo entre psicanálise e filosofia é possível, desejável e certamente pode ser produtivo. No entanto, as primeiras relações entre filósofos e psicanalistas, ao longo da primeira metade de século XIX, foram marcadas mais pela desconfiança e pelas resistências recíprocas, que pela abertura e diálogo. Em vários escritos, Freud aborda o tema da resistência à psicanálise (FREUD, 1917, v. XVII; 1925, v. XIX). Conforme, porém, suas palavras proféticas, “essa resistência não pode durar para sempre. Nenhuma instituição humana pode, em longo prazo, escapar à influência da crítica legítima” (FREUD, 1925, v. XIX, p. 273). Nesse sentido, é significativo o que aconteceu com os filósofos de língua francesa a partir da implantação do freudismo, da década de 20 até a década de 60.

1.1 A Geopsicanálise Francesa

Com o termo ‘geopsicanálise’, proposto por Derrida, entende-se os modos específicos de implantação da psicanálise nas diversas partes do mundo. (ROUDENESCO, 2000, p. 108). A França não foi inicialmente uma “terra prometida” para a psicanálise. É notório que esta entrou um pouco tardiamente nesse país e sua incorporação pela psiquiatria e pela cultura em geral foi lenta, excetuando-se o movimento surrealista. Não é por acaso que o artigo de Freud *As resistências à psicanálise*, traduzido em francês e publicado inicialmente num periódico de língua francesa, destacava a medicina e a filosofia da consciência como as resistências mais fortes.

Alguns ‘obstáculos epistemológicos’ dificultavam essa inserção. Havia toda a tradição da psiquiatria de Charcot e de Janet, que parecia tornar dispensável a tradição psiquiátrica alemã, incluindo nela a própria psicanálise de Freud. Persistia, também, toda uma tradição cartesiana da filosofia francesa, sem contar a tradição espiritualista e idealista que via com desconfiança o materialismo e o ateísmo da doutrina freudiana (DELACAMPAGNE, 1997, p. 23).

Questionava-se, antes de tudo, a validade da ‘doutrina’ freudiana – mais especificamente a do chamado “realismo” do inconsciente –, que era exposta sob uma linguagem positivista e que colocava em xeque uma abordagem filosófica ou psicológica do sujeito ‘em primeira pessoa’ (POLITZER, 1928). É compreensível que a atitude inicial dos filósofos fosse mais de rejeição que de acolhida, como mostra claramente o caso do Sartre (1997, pp. 92-118), em *O Ser e o Nada*, ao opor ao inconsciente da psicanálise o conceito



de *má fé*, e à psicanálise freudiana, que chamava de “empírica”, sua psicanálise “existencial” (*ibidem*, pp. 682-703).

O livro de Dalbiez, *La Méthode Psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, publicado em 1936, representou a concretização filosófica de uma atitude que se tornou hegemônica na França, após a Primeira Guerra Mundial, com relação à psicanálise: o ‘sim’ à técnica terapêutica, e o ‘não’ à doutrina freudiana que a sustentava. Segundo o autor da primeira tese de doutorado em “Filosofia da Psicanálise” na França, a psicanálise seria apenas um método que se revelou extremamente fecundo para explicar a causalidade do ‘psiquismo inferior’ (atos falhos, sonhos, sexualidade), bem como para explicar a causalidade do ‘psiquismo mórbido’ (neuroses, psicoses), mas totalmente inadequado para explicar o ‘psiquismo superior’ (arte, moral, religião) (DALBIEZ, 1936, p. 301).

Mesmo que mais tarde, Ricoeur, seu mais ilustre aluno e continuador das pesquisas sobre filosofia e psicanálise, vá discordar de seu primeiro mestre ao afirmar que “doutrina é método” e que a psicanálise é uma interpretação da cultura não apenas de fato, mas também de direito (RICOEUR, 1965, p. 420), inicialmente e no fundo, alinhava-se com as críticas dos filósofos franceses e seus receios de que, sob “as astúcias do demônio inconsciente”, o homem se livrasse de suas responsabilidades (RICOEUR, 1950, p. 352). Seria o suicídio da liberdade, talvez até “obscuramente desejado por todo aquele que busca no freudismo não um socorro para compreender e sarar a consciência que fracassa, mas uma explicação que o livra da carga de ser livre” (*ibidem*, p. 378).

A despeito dessas leituras mais críticas de Freud, especialmente a partir da segunda metade do século XX, filósofos franceses ligados de alguma forma à fenomenologia de Husserl e/ou à analítica existencial de Heidegger, como M. Merleau-Ponty, P. Ricoeur, A. De Waelhens, e/ou à renovação dos estudos hegelianos na França, como J. Hyppolite, encontraram cada vez mais em Freud um interlocutor privilegiado com o qual mantiveram diálogo crítico, mas não inamistoso, a ponto de Merleau-Ponty se perguntar: são as resistências do leitor que cederam com o decorrer dos anos ou este caiu nas armadilhas da psicanálise? (MERLEAU-PONTY, 1960, pp. 5-10). Foram justamente esses filósofos, junto a Henry Lefebvre, filósofo marxista e sociólogo de renome, os convidados por Henri Ey para discutir com psiquiatras e psicanalistas o tema do inconsciente em *Bonneval*, no ano de 1960 (EY, 1966).

1.2 Psiquiatras, Psicanalistas e Filósofos em *Bonneval*



Não era a primeira vez que Ey reunia psiquiatras e psicanalistas para confrontar suas posições com relação à loucura e especificamente ao inconsciente freudiano. Já em 1946, os adeptos de um “inconsciente biológico” e de um “inconsciente mais linguístico” tiveram oportunidade de expor seus pontos de vista. Em 1960, porém, foram convocados psiquiatras³ e psicanalistas das duas sociedades: a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP)⁴ e a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP)⁵, além de filósofos de renome. Lacan, que pertencia à SFP, a título de amizade pessoal, foi convidado a participar dos debates, mas sem direito a nenhuma exposição.

Não nos deteremos na análise das peças tomadas isoladamente desse complexo jogo de saber e de poder em que as *Jornadas* se transformaram. Tanto para Ey quanto para Lacan, *Bonneval* não representava apenas um encontro científico, mas um verdadeiro acontecimento político, o que talvez possa explicar certos desvios de linguagem e certas atitudes polêmicas lastimáveis que ameaçaram transformar o *Simpósio* em um “circo” (EY, 1966, p. 10).

Para Ey, tratava-se de abrir a psiquiatria francesa à experiência freudiana, mas sem que a primeira perdesse sua identidade e abdicasse da especificidade de seu discurso sobre a loucura. Para Lacan, interessava provar que agora a psicanálise era a legítima herdeira da antiga psiquiatria e criticar a tendência médica que predominava na SPP, bem como apresentar seu grupo coeso em torno das teses que relacionavam o inconsciente à linguística estrutural e opor ao freudismo fenomenológico o freudismo estruturalista (ROUDINESCO, 1994, p. 262).

Na realidade, os dois mais brilhantes representantes da psiquiatria e da psicanálise francesa não conseguiram atingir seus objetivos, pelo menos não totalmente. Primeiro, porque numerosos estudantes de psiquiatria que participaram do encontro ficaram seduzidos pelo discurso psicanalítico. Segundo, porque o grupo de Lacan não estava tão coeso ou mais coeso que o da SPP. Terceiro, porque os filósofos, aparentemente os mais afetados pelo discurso psicanalítico do inconsciente, não tiveram dificuldade em reconhecer a necessidade de uma revisão de sua postura com relação à psicanálise. Ricoeur, por exemplo, reconhece o abalo considerável que constituiu para ele, como filósofo, o encontro com a psicanálise. Ele não tem dificuldade em admitir que a fenomenologia não tem acesso ao inconsciente psicanalítico, admitindo, inclusive, a validade e o limite do realismo do inconsciente, além de reconhecer a necessidade de renunciar a uma filosofia imediata da consciência para aceder a ela como tarefa (RICOEUR, 1966, p. 170).

³ São eles: Georges Lantéri-Laura, Sven Follin, Claude Blanc, François Tosquelles e René Angelergues.

⁴ São eles: Serge Lebovici, René Diaktine, André Green e Conrad Stein.

⁵ São eles: Serge Leclaire, François Perrier, Jean Laplanche e J-B. Pontalis.

As ressalvas que apareceram entre os filósofos foram com relação à concepção lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem, brilhantemente defendida por Laplanche e Leclaire naquela oportunidade. A crítica que mais parece ter magoado Lacan foi a do seu amigo Merleau-Ponty. “Algumas vezes – teria dito – experimento um mal-estar em ver a categoria da linguagem ocupar todo lugar” (EY, 1966, p. 170).

Esse mal-estar decorria do fato de que Merleau-Ponty via na psicanálise freudiana algo que poderia ajudar a filosofia fenomenológica a superar a compreensão idealista da consciência. “A psicanálise com suas metáforas energéticas e mecanicistas – escreveu num famoso *Prefácio* – conserva o limiar de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: aquela de nossa *arqueologia*” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 9).

Esse conceito-metáfora de *arqueologia* não é só da psicanálise. Seria também da filosofia de Husserl, que poderia ser entendida como uma "arqueologia da experiência humana" (FINK *apud* RAMOS, 1978, p. 253). A expressão foi recolhida pela fenomenologia e filosofia, em geral de língua francesa, a ponto de até o hegeliano J. Hyppolite considerar a psicanálise como “uma filosofia da existência e da experiência humana”, uma “arqueologia ou exegese do espírito” (HYPPOLYTE, 1989, pp. 87-124). Ao tema da “*arqueologia do sujeito*”, Ricoeur (1965, pp. 407-443) dedicará um capítulo inteiro do seu *Ensaio sobre Freud*, retomando o que já tinha esboçado na Comunicação de *Bonneval*, ao falar de uma "arqueologia do inconsciente" (RICOEUR, 1978, p. 104)⁶.

Se naquele encontro os psicanalistas levaram a melhor sobre psiquiatras e filósofos, não houve, todavia, um consenso quanto ao modo de entender o inconsciente, nem entre o próprio grupo de Lacan. Laplanche tinha, por seu turno, suas reservas com relação à tese lacaniana do inconsciente estruturado como linguagem⁷.

1.3 De *Bonneval* ao *Ensaio sobre Freud*

De qualquer maneira, *Bonneval* prometia um diálogo promissor entre filósofos e psicanalistas. Lacan ficou impressionado positivamente com a Comunicação de Ricoeur, convidando-o a frequentar seus *Seminários*. Ricoeur aceita e, por um tempo, entre 1961 e 1963,

⁶ *Ensaio sobre Freud* ou *Da interpretação* são expressões abreviadas que utilizaremos neste artigo para designar a obra de Ricoeur: *Da interpretação – ensaio sobre Freud* (1965).

⁷ Sobre as divergências, isto é, se o inconsciente é a condição da linguagem (Laplanche) ou se a linguagem é a condição do inconsciente (Lacan) e os desdobramentos da polêmica, remetemos tanto à obra de ROUDINESCO, 1985, pp. 330-337; quanto ao texto de Jean Laplanche, cf. especialmente o *post-scriptum* acrescentado em 1966, “O inconsciente: um estudo psicanalítico”, em EY, 1966; enfim ao texto de Jaques Lacan, “Posição do inconsciente”, em LACAN, 1966, pp. 829-850.



coloca-se na escuta do ensino de Lacan. Exasperado, porém, com uma fala que considerava “inutilmente difícil e perversamente reticente”, abandona o *Seminário* lacaniano (ROUDINESCO, 1985, p. 417). A dedicatória para Lacan em seu *Ensaio sobre Freud*, em 1965, é sintomática nesse sentido. Ricoeur dizia tê-lo escrito “na esperança de poder ler e compreender Lacan”. Antes de tudo, expressava, com isso, uma confissão implícita: de não ter entendido o psicanalista. Todavia, poderia sugerir a ideia de que sua leitura de Freud nada lhe devia por não o ter ainda lido.

Na realidade, são dois *retornos a Freud* que começam a se delinear e duas concepções de linguística que se confrontam. Aquele de Ricoeur, é o Freud com suas metáforas energéticas, que lhe permite dar conta do que chama de “semântica do desejo”. A concepção de linguística é a de Benveniste (DOSSE, 1994, pp. 61-62; NORMAND, 1985, p. 8), um dos poucos linguistas antes de 1966 a tentar analisar e compreender as relações do sujeito com a língua e a temporalidade (BENVENISTE, 1958; 1965). O de Lacan, por seu turno, é o retorno mediado a Freud, entre outras influências, pela concepção linguística de Jakobson.

O encontro-desencontro entre a leitura ricoeuriana e a lacaniana de Freud começa a se evidenciar no *Encontro Internacional de Filosofia*, ocorrido em Roma, em janeiro de 1964. A divergência foi expressa com todas as letras num diálogo tenso que se seguiu à Comunicação de Lacan sobre o desejo do analista. Ricoeur abre a discussão, manifestando sua frustração com relação à Comunicação de Lacan:

R.- *Depois que li você e entendi você, fui progressivamente conquistado pela interpretação linguística que você faz do inconsciente...*

L. - *Não faço interpretação linguística; eu digo: a interpretação é a linguística.*

...

R. - *[...] Parece-me que o inconsciente opera uma espécie de bloqueio do infra-linguístico e do supra-linguístico e não representa os fenômenos linguísticos no estado de distorção. Distorção que mais uma vez precisa de metáforas energéticas para dar conta desta *Vorstellung*, desta transposição de fenômenos linguísticos, por quanto escandaloso seja o procedimento de um ponto de vista de uma filosofia do sujeito, os termos condensação e deslocamento designam operações violentas...*

L - *Não são operações violentas, são operações características.*

R. - *Certo, características, mas enfim, são relações de forças.*

L. - *Essas relações de forças são relações de persuasão.*

R. - *São relações de forças que eu reencontro no conceito freudiano de trabalho (*Arbeit*), nas expressões de trabalho do sonho, trabalho de deslocamento, trabalho de condensação; ora, não é por acaso que Freud chama de *Durcharbeiten*, quer dizer, mais uma vez trabalho, a tomada de consciência do analisado e que fale do trabalho do analista, expressão que eu encontro cem vezes nos textos de Freud. Portanto, deve haver certa constelação do termo *Arbeit*, que tem relação com o que chamo de energética invencível. A dificuldade é de ordem metapsicológica, para falar como Freud,*



porque o conceito serve a teorizar o que se passa na própria experiência analítica. (Discussione, *Archivio di Filosofia*, n.1/2, 1964, pp. 55-60)

Poderiam ambos monólogos ter continuado coexistindo na esperança de que um dia pudessem de fato dialogar ou será que já anunciavam claramente sua impossibilidade? Até para evitar polêmicas, talvez pressentidas, Ricoeur afirma no começo de seu *Ensaio sobre Freud*, que quer restringir seu debate apenas com Freud, deixando de lado os que considerava dissidentes, adversários ou criativos, como era o caso de Lacan (RICOEUR, 1965, pp. 7-8). No entanto, Ricoeur não resistiu à tentação de se confrontar com Lacan e de se utilizar de várias expressões que já faziam parte do vocabulário psicanalítico lacaniano.

2 RICOEUR E O SUJEITO LACANIANO EM DA INTERPRETAÇÃO

Da interpretação representa, sem dúvida, um ingente esforço intelectual para articular e enriquecer os numerosos dados e problemas retomados de outras leituras filosóficas de Freud, das próprias preocupações teóricas de seu autor nos anos 60 e das temáticas da filosofia contemporânea determinadas pela ‘virada linguística’. O desafio era conciliar o aparente ou o real inconciliável: a leitura do patológico, do normal e do cultural, a partir do arcaísmo, da indestrutibilidade e da onipotência do desejo com um “outro do desejo”, de que nos fala a psicanálise, que permitisse dar conta da sobredeterminação e promoção de sentido que especialmente os símbolos do sagrado seriam portadores.

De fato, quatro preocupações básicas nos parecem habitar no *Da interpretação* a ponto de torná-lo “um livro apaixonado” e “à altura da própria audácia freudiana” (SCHÉRER, 1965, p. 1052): uma, existencial (a compreensão de si mesmo); outra, cultural, (a crise da linguagem em geral e das hermenêuticas em particular); a terceira, antropológica, (a crise do cogito); uma última, ontológica, (a pergunta pelo Ser).

Para Ricoeur, não existindo ainda uma grande filosofia da linguagem, o campo hermenêutico do fenômeno religioso está partido e a resolução desse problema é o horizonte de todo o seu projeto (RICOEUR, 1965, pp. 13; 35; 445). Nesse sentido, ele faz cruzar os aportes que a psicanálise pode oferecer à antropologia filosófica (arqueologia do sujeito) (*ibidem*, cap. II, livro III, pp. 407-443) até nos levar aos umbrais do sagrado (escatologia) (*ibidem*, cap. IV, livro III, pp. 476-529), após incorporar as contribuições hegelianas acerca da subjetividade (teleologia) (*ibidem*, cap. III, livro III, pp. 444-475).



Não nos deteremos sobre cada um dos quatro problemas que Ricoeur quer resolver, mas iremos focar apenas no que, provavelmente, representa um dos temas e problemas mais recorrentes, não apenas em *Da interpretação*, mas em toda sua vasta produção intelectual: a questão do sujeito. É a compreensão do “si” que realmente lhe importa, através da compreensão da linguagem de duplo ou múltiplo sentido, proporcionada pela psicanálise⁸ (RICOEUR, 1965, p. 50). “É a nova compreensão do homem, introduzida por Freud, que me interessa”, confessará abertamente no prefácio (*ibidem*, p. 8).

Nesse sentido, o livro sobre Freud vai proporcionar a Ricoeur a retomada de uma antiga preocupação: integrar o inconsciente psicanalítico à filosofia reflexiva francesa. Essa preocupação, já era evidente em seu primeiro grande trabalho de filosofia com a noção de “involuntário absoluto”.

Há, portanto, um debate que Ricoeur quer manter com a psicanálise, que vai do primeiro Freud, o da sua tese de doutorado – *Filosofia da vontade: o voluntário e o involuntário* –, ao segundo, o do *Da interpretação*, no qual a metáfora da arqueologia é fundamental para a reformulação do primeiro *cogito integral* e do *cogito hermenêutico* da *Simbólica do mal*, segundo volume da *Filosofia da vontade*..

No *Ensaio sobre Freud*, surge uma nova constelação semântica de *cogito*, que lhe permite a desconstrução do “falso Cogito”. O “verdadeiro Cogito”, o Cogito ‘originário’, o Cogito ‘fundamental’ e o Cogito ‘autêntico’, é ‘ocultado’, ‘obturado’ por um ‘falso cogito’, ou seja, um ‘cogito abortado’, ‘ilusório’, ‘imediato e enganador’. Um ‘cogito anteparo’, ‘cogito resistência’ entre nós e o mundo (*ibidem*, pp. 70-79). O Cogito revelado pela metapsicologia freudiana é um ‘cogito ferido’: deve recuperar e integrar o que o precede, a fim de fazer da consciência não um dado, e sim uma conquista (*ibidem*, p. 368).

Concomitante a esse jogo de linguagem familiar aos escritos anteriores de Ricoeur, encontramos, também, um outro, de clara inspiração lacaniana. É verdade que o nome de Lacan ocorre apenas duas vezes no texto (*ibidem*, pp. 8; 385). Nas notas, porém, o filósofo hermenauta registra diligentemente vários escritos do psicanalista⁹. É verdade que algumas expressões de

⁸ A pergunta sobre o “si” retorna quase no final da *Problemática*: “o que significa o “Si” da reflexão sobre si mesmo?”

⁹ Propos sur la causalité psychique. *Évol. Psychiatr.*, 1946, fasc. I (Citação em *De l'intrprétation*, p. 358, n. 37); Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique. *Rev. Fr. de Psychanalyse*, XIII, 4, 1949, p. 449-454. (Cf. *De l'intrprétation*, p. 395, n. 77; p. 414, n. 7); Fonction et champ de la parole et du langage en Psychanalyse. *La Psychanalyse*, I, p. 81-166. (Cf. *De l'interprétation*, p. 358, n. 37); L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. *La Psychanalyse*, III, 1957, p. 47-81. (Cf. *De l'interprétation*, p. 358, n. 37); La direction de la cure et les principes de son pouvoir. *La psychanalyse*, V, p. 1-20, 1959. (Cf. *De l'interprétation*, p. 395, n. 77); Les formations de l'inconscient, Séminaire 1957/8. *Bull. Psych.* n. 11; Le désir et ses interprétations, Séminaire, 1958/59. *Bull. Psych.*, jan. 1960. (*De l'interprétation*, respectivamente, p. 414, n. 7 e p. 442, n. 37).



clara inspiração lacaniana e já consagradas na primeira parte dos anos 60 não se encontram no texto de Ricoeur, tais como “sujeito do inconsciente”, “sujeito do desejo”, “sujeito do significante”, “sujeito da ciência”, “sujeito do enunciado”, “sujeito da enunciação”, “sujeito barrado”, “sujeito dividido” etc. No entanto, não faltam algumas outras, tais como: “o inconsciente estruturado como linguagem”, “metáfora paterna”, “metáfora e metonímia”, “demanda”, “passagem ao simbólico”, “gozo”, “falo”, “registro do imaginário”, “história do desejo”, “história do sujeito”, “cadeia significante”, “concatenação de significados”, “captura da pulsão nas malhas do significante”, “significantes maiores”, “significantes chaves”.

Esse simples levantamento mostra que Ricoeur não utiliza toda a variada e rica constelação semântica utilizada por Lacan para designar o sujeito, mas conhece o suficiente para caracterizar o que Lacan, num texto de 1960 (pp. 796; 800-808; 811; 819), chama de “nosso sujeito”, sujeito freudiano, sujeito que nos interessa, o sujeito definido em termos linguísticos na sua relação e submissão ao significante.

2.1 Ricoeur, plagiário de Lacan: as primeiras ressonâncias

A ousadia, grandiosidade e seriedade da empreitada de Ricoeur foram aplaudidas por muitos, atestadas pelo sucesso editorial do livro¹⁰. Não faltaram, porém, reações ambivalentes e até divergentes. Afinal, eram previsíveis. Os amplos problemas abordados e as soluções apontadas, que pareciam mais ecléticas que dialéticas, mobilizavam as desconfianças de todos – filósofos, psicanalistas, psiquiatras, teólogos e escritores em geral, ligados de alguma maneira à psicanálise – e não tardaram a aparecer nas numerosas resenhas de que o livro de Ricoeur foi objeto.

Os seguidores de Lacan e seus simpatizantes denunciam os empréstimos lacanianos não suficientemente reconhecidos quando utilizados (VALABREGA, 1966, pp. 213-394) ou indevidamente ignorados quando exigidos (TORT, 1966, pp. 1461-1493; 1629-1652). Há quem julgue que essa crítica ‘é uma das mais injustas’ das que foram dirigidas a Ricoeur (SCHLEMMER, 1966, p. 7).

Determinados autores o acusam de extrair da psicanálise uma abertura para a transcendência que ela não possuiria (ROBERT, 1965, pp. 664-681), enquanto teólogos católicos o criticam por conceder demais à crítica freudiana, na ânsia de incorporá-la como um

¹⁰ Mesmo depois da publicação dos *Escritos* de Lacan, em 1966, o livro de Ricoeur – pelo menos por algum tempo – vendeu mais que o de Lacan. Depois, progressivamente, a curva se inverte. Cfr. ROUDINESCO, 1985, p. 443.



momento necessário de purificação da fé (POHIER, 1966, pp. 947-970). Outros, até o louvam por esse empreendimento (THIRY, 1966, pp. 1083-1087). Há quem considere sua filosofia excessivamente marcada pela teologia protestante (POHIER, 1966, p. 958), e quem deseje e aguarde a elaboração da *Poética da vontade* para superar os limites de uma filosofia da reflexão (JULIEN, 1966, p. 626).

Alguns o criticam por ter concedido demais ao cientismo e positivismo freudiano (BEIRNAERT, 1965, pp. 49-52; WAELHENS, 1965, pp. 591-612); outros, por reduzir a psicanálise a uma concepção filosófica (JULIEN, 1966, pp. 620-626). Psicanalistas o acusam de querer reconquistar o antigo sujeito filosófico pela teleologia hegeliana (TORT, 1966, pp. 1461-1493; 1629-1652), enquanto psiquiatras duvidam e se inquietam pela adesão incondicional à arqueologia freudiana do sujeito (ELLENBERGER, 1966, pp. 256-266).

Há aqueles que o recriminam por não assumir totalmente a psicanálise (GAIANO, p. 423) e outros, por aceitá-la em bloco e acriticamente, como os teólogos escolásticos faziam com a revelação cristã (ELLENBERGER, 1966, p. 264). Há quem o acusa de conclusões precipitadas; quem, ao contrário, lastima ter permanecido apenas em sugestões e hipóteses de trabalho.

Há também aqueles que denunciam uma leitura de Freud que não passaria de um pequeno manual escolar (TORT, 1966, pp. 1461-1466), e quem, ao contrário, julga que ela não tem nada da ordem do comentário, da escolástica (CHAZAUD, 1967, p. 500). Quase todos reconhecem a impossibilidade de uma neutralidade para mediar o conflito hermenêutico, mediação paga às vezes com um ecletismo que Ricoeur tenta evitar sem convencer. Enfim, ao restringir sua análise apenas à obra de Freud, é o freudismo ortodoxo que sub-repticiamente estaria privilegiado e a “renovação freudiana”, liderada por Lacan, propositadamente ignorada; ao mesmo tempo em que dela Ricoeur toma inspiração para efetuar sua própria releitura de Freud.

Não nos deteremos sobre a pertinência das críticas, nem vamos retomar a polêmica questão do plágio. Esse ‘nó de Górdio’, que magoou e irritou tanto o filósofo quanto o psicanalista, foi cortado de vez, poucos anos mais tarde, pelo próprio Lacan:

Suponham que [...] alguém cite uma frase indicando onde ela está, o nome do autor, por exemplo, o Sr. Ricoeur. Suponham que se cite a mesma frase, colocando-a sob o meu nome. Isto não pode absolutamente ter o mesmo sentido nos dois casos. Espero que entendam com isso o que está em questão no que chamo de citação. (LACAN, 1969-1970, p. 35)



De fato, a semelhança formal de uma frase utilizada por dois autores não implica necessariamente a identidade de conteúdo. O verdadeiro sentido de expressões linguísticas parecidas ou até idênticas deve ser encontrado no interior de uma arquitetônica do pensamento de cada autor e, no nosso caso específico, podemos até concordar que Ricoeur e Lacan são como novos Diógenes em busca do sujeito nas praças da nossa contemporaneidade; contudo, são diferentes as respectivas lanternas e os resultados dessa procura. No entanto, não podemos deixar de assinalar o fato de que, em ambos, encontra-se tematizada e problematizada a “questão do sujeito”, numa época em que o declínio da fenomenologia, a crítica heideggeriana da “metafísica da subjetividade” e o avanço das ciências humanas, inspiradas no modelo linguístico, pareciam tornar obsoleta essa problemática.

Além disso, ambos são portadores de um discurso que se inscreve na sequência da “revolução copernicana” do psiquismo, operada por Freud, e do estudo da língua, iniciado por Saussure, o que implica necessariamente, entre outras coisas, que o sujeito da modernidade deva ser repensado em profundidade, não podendo ser confundido com o indivíduo biológico, nem com o Cogito cartesiano e com o sujeito hegeliano.

Ricoeur e Lacan reconhecem a não coincidência do sujeito com a consciência e o concomitante e necessário descentramento do primeiro com relação à segunda. Nesse sentido, tanto Lacan quanto Ricoeur concordam que “devemos perder o ego (moi) para reencontrar o eu (je)” (RICOEUR, 1978, p. 21).

Se há uma “história do sujeito” e a possibilidade de ter acesso, pelo menos em parte, à sua verdade, ela passa obrigatoriamente pela articulação do desejo, do inconsciente e da linguagem, mas sem o final feliz do sujeito absoluto. Apesar do “flerte” hegeliano de Ricoeur, percebido e denunciado por M. Tort e por De Waelhens, é preciso reconhecer que também o filósofo hermeneuta pensa que o homem só tem acesso a uma verdade parcial sobre a realidade e até sobre si mesmo.

É possível registrar também a convicção partilhada de que o homem é um ser de desejo e marcado pela linguagem, antes de tudo pela linguagem corporal dos traços do desejo e do gozo. Sem poder silenciá-la ou nela permanecer, o homem é forçado a substituí-la por outra, por outros significantes que o “representam”, que tenham o lugar do sujeito. Em *A simbólica do Mal*, Ricoeur (1960, pp. 323-332) afirma que “le symbole donne à penser” – o símbolo dá a pensar. Em *Da interpretação*, está convencido de que “le désir donne a parler” – o desejo dá a falar –. (1965, p. 316), pela sua impossibilidade de ser satisfeito. O drama edípiano decorre da impossibilidade da realização do desejo. O ganho secundário dessa insatisfação é a simbolização: “o desejo dá a falar enquanto demanda insaciável” (*ibidem*).



Uma quarta aproximação já foi assinalada por seus críticos: a distinção entre desejo e demanda. O desejo humano não se caracteriza somente pelo desejo do outro, mas pelo desejo do desejo do outro, isto é, pela demanda, que é a palavra dirigida ao outro (*ibidem* pp. 377; 378).

Finalmente, na controvérsia entre a chamada psicologia do ego (*ego psychology*) e uma prática psicanalítica que visa unicamente o “discurso verdadeiro”, Ricoeur se coloca decididamente ao lado dessa concepção da psicanálise que prioriza o pulsional sobre o cultural. A neutralidade do psicanalista, entre a demanda infantil do paciente e a demanda social da adaptação, é percebida como fundamental para a emergência de um “discurso verdadeiro”, que está mais ao lado do escândalo da psicanálise que da adaptação a uma desordem estabelecida (*ibidem*, p. 364).

Decorridos mais de cinquenta anos da publicação do *Ensaio sobre Freud* e das polêmicas que se seguiram, hoje nós podemos reconhecer que o esforço intelectual, do filósofo Ricoeur e do psicanalista Lacan, de repensar a subjetividade, herdada da modernidade, levando a sério a descoberta freudiana, é expressão de uma problemática que transcende o mundo restrito das “convicções” pessoais de Ricoeur e de Lacan, e está no cerne também de nosso mundo cultural chamado, com um rótulo de conveniência, de “pós-moderno”.

3 A QUESTÃO DO SUJEITO: PSIQUIATRAS, PSICANALISTAS E FILÓSOFOS HOJE

Evidentemente, o contexto histórico cultural atual não é mais o do começo da segunda metade do século XX e menos ainda aquele francês. Com relação à psicanálise, temos de reconhecer que, como moda, talvez já tenha passado. Não é por acaso que, no final do século que findou, a psicanalista Roudinesco sentiu a conveniência de lançar um livro em defesa da psicanálise, com o título emblemático de *Por que a psicanálise?*¹¹

Ao mesmo tempo, vários psicanalistas do mundo todo se autoconvocaram no *Primeiro Encontro dos Estados Gerais da Psicanálise*, realizado em Paris, no ano 2000, e posteriormente, em 2003, no Rio de Janeiro, para repensarem suas teorias e suas práticas a partir dos novos desafios lançados pela cultura atual à psicanálise. Dois filósofos ligados à psicanálise foram convidados oficialmente para participar dos eventos: no primeiro, Derrida (2000)¹²; no

¹¹ Cf. ROUDINESCO, 2000.

¹² Cf. DERRIDA, 2001.

segundo, Sergio Paulo Rouanet (2003)¹³. Sinal inequívoco da permanência das afinidades eletivas entre os dois saberes: *Filosofia e Psicanálise*. Outros sinais são a criação do *GT Filosofia e Psicanálise*, em 2002, no Brasil¹⁴, e da *Sociedade Internacional de Psicanálise e Filosofia (SIPP)*, na Europa, em 2008¹⁵.

Quanto às mudanças culturais ocorridas nos últimos decênios e que provavelmente vão continuar a ter seus desdobramentos e importantes reverberações sobre as subjetividades nos próximos anos, destaco apenas a sensação de que gozaríamos hoje de uma liberdade superampliada, sem as contrapartidas de segurança, que deixam o sujeito contemporâneo tão ou talvez até mais infeliz que o sujeito moderno. Talvez o peso excessivo dessa pretensa liberdade contemporânea levou o sujeito de hoje a procurar mais a proteção medicamentosa que os referenciais da psicanálise.

De fato, a partir dos anos 80 do século passado, aproximadamente, a correlação de forças entre psiquiatria e psicanálise se alterou em favor da psiquiatria, graças também à poderosa *Associação Americana de Psiquiatria*, cujo *Manual diagnóstico e estatístico dos distúrbios mentais (DSM)* foi amplamente adotado pela *Associação Mundial de Psiquiatria* e, mais tarde, pela *Organização Mundial de Saúde (OMS)*. Desde o primeiro *Manual*, o de 1952, até o *DSM 5*, o de 2013, houve um progressivo distanciamento do referencial clínico da psicanálise por parte da psiquiatria (ROUDINESCO, 2000, p. 47-52).

Os conceitos “psicose”, “neurose”, “perversão” viraram “distúrbios mentais” e entraram na órbita de uma medicina biofisiológica. As últimas versões do *DSM*, com sua profusão de categorias clínicas, evidenciaria, segundo alguns críticos, uma verdadeira “psiquiatrização da vida cotidiana”, ao mesmo tempo em que revelaria uma moral psiquiátrica implícita, fiadora de determinados valores sociais apresentados com as credenciais de uma pretensa normalidade médica (SAFATLE, 2013).

Esse divórcio entre psiquiatria e psicanálise, além de certa hegemonia da terapia medicamentosa, também teve, como efeito colateral, a explosão de numerosas formas de psicoterapias alternativas à psicanálise, que passaram a se apresentar com as credenciais de um tratamento ideal: *tuto, cito, jucunde*, isto é, um tratamento seguro, rápido e prazeroso, exatamente o que a psicanálise, desde o começo do século passado, não poderia prometer e jamais prometeu (FREUD, 1905, p. 272).

¹³ Cf. ROUANET, 2011.

¹⁴ Cf. GT FILOSOFIA E PISCANÁLISE, 2021.

¹⁵ Cf. SIPP-IPP, 2021.



É provável que as causas do que podemos chamar de divórcio entre psiquiatria e psicanálise estejam sobredeterminadas. Além do avanço espetacular da neurobiologia, da neurofisiologia, da neuropsicologia, da inteligência artificial, das pesquisas farmacológicas e da força da indústria farmacêutica, não podemos esquecer as novas demandas nascidas com a globalização.

Se compararmos o contexto francês da década de 60 com o de hoje, é fácil perceber que o confronto mais problemático não é mais entre um inconsciente fenomenológico e outro psicanalítico, nem entre uma psiquiatria dinâmica e uma psicanálise repensada em categorias linguísticas, mas entre uma determinada compreensão de sujeito e de liberdade, que assume a categoria do inconsciente de um lado e, de outro, uma psiquiatria radicalmente biológica, e muitas psicoterapias que, por razões teóricas diferentes, parecem prescindir ou renunciar à hipótese do inconsciente e ao jogo de linguagem que lhe é correlato.

Quem, nos dias de hoje, também defende a validade do jogo de linguagem que se articulou em torno do significante inconsciente para se falar da subjetividade e da liberdade humana, não pode deixar de se perguntar: mas por que tentar salvar a categoria do inconsciente, se o próprio fundador da psicanálise admite que os avanços da farmacologia um dia poderiam até acabar com o tratamento realizado por “meios psicológicos”? (FREUD, 1940, p. 210.) E por que dar sobrevida a conceitos tão polissêmicos e problemáticos como “sujeito”, “consciência” e “liberdade” para caracterizar que seria propriamente o humano?

As objeções são pertinentes. Talvez tenhamos que fazer o luto, tanto da longa e respeitada tradição filosófica chamada “metafísica da subjetividade e da liberdade”, quanto de clássicas categorias psicanalíticas. A vantagem que podemos tirar desse luto é certamente uma maior liberdade para criar novas metáforas, novos jogos de linguagem para responder ao eterno enigma da Esfinge: decifra-me ou devoro-te.

É provável, portanto, que o jogo de linguagem da psicanálise terá que conviver com outros jogos de linguagem (Wittgenstein) ou outros jogos da verdade (Foucault). Penso, porém, que, independentemente de não ser mais hegemônica a compreensão do homem que a psicanálise nos legou, ela é ainda indispensável para neutralizar duas ideologias que sempre rondam qualquer discurso sobre o humano: a ideologia idealista do consciencialismo e a ideologia cientificista do orgânico e do químico. Os filósofos franceses, Merleau-Ponty e Ricoeur, reconheceram que as metáforas psicanalíticas poderiam nos ajudar a evitar uma compreensão idealista de nós mesmos. Paradoxalmente, hoje, a psicanálise nos poderá ajudar a neutralizar a ideologia organicista. A psicanálise, de fato, aponta para três grandes



universais da subjetividade humana – o inconsciente, a sexualidade e a transferência –, que remetem a certa visão trágica do humano ou pelo menos fortemente dramática.

O trágico aponta para uma série de dificuldades que nenhum avanço tecnológico ou farmacológico poderá contornar sozinho, como a de tornar-se adulto (a infância como destino); saber amar (caráter errante do desejo); conhecer-se em profundidade (inconsciente); lidar com múltiplos conflitos (*Ego*, pobre diabo, servindo a três senhores); ser ético e não apenas moral (superego); tornar-se animal social a despeito de ser mais um animal de horda (Totem e Tabu); assumir o trágico da cultura, evidenciado na luta dos gigantes *Eros* e *Thânatos*; e, enfim, as duas dificuldades, talvez as mais radicais, de um desamparo fundamental e da impossibilidade de “ser feliz”.

Esse destino comum a todos, no entanto, não nos dispensa de nossas responsabilidades. Somos todos, de alguma maneira, como os heróis das tragédias gregas: “vítimas voluntárias”. É verdade que, tanto no registro individual, quanto no social, e no mundial, há algo que não escolhemos. Foi dado ou imposto e muitas vezes está na origem das “desgraças” que se abatem sobre nós, tais como a doença, a violência, o terrorismo, a guerra, a desigualdade e a exclusão social. Todavia, não podemos renunciar à nossa responsabilidade humana.

Nesse sentido, não é possível ignorar que a psicanálise é também habitada e animada por duas utopias (ROUANET, 2003, pp. 154-164): a de que é possível minorar alguns dos males humanos, tanto individuais quanto culturais. Trata-se, porém, de utopias como possibilidade de uma autotranscendência rumo a algo que é inalcançável e, ao mesmo tempo, irrenunciável.

Talvez possamos sintetizar a tensa relação entre inconsciente e liberdade com as duas utopias que lhe estão atreladas, a individual e a cultural (social), numa única frase: “onde havia *Id* e *Superego* cultural deve advir o *Ego*”. Uma recaída ptolomaica de Freud? É provável! Segundo Marcuse, essa famosa frase de Freud é “a mais racional de todas as formulações que se possa imaginar em psicologia” (MARCUSE, 2001, p. 121). Otimismo ingênuo? Certamente, não! Trata-se de um “otimismo desesperado”, como apelida Sergio Paulo Rouanet (2003, pp. 123-134) ou, segundo as palavras do psicanalista austríaco Igor Caruso (1970, p. 127), de um “ceticismo desiludido, mas, ao mesmo tempo, [com] a esperança obstinada, quase insensata, na vocação do homem para se tornar mais humano”?

Na sequência de um otimismo desesperado e de uma esperança obstinada, acredito que filósofos, psicanalistas e psiquiatras podem superar o “narcisismo das pequenas diferenças” e firmar uma parceira intelectual para continuar a criar outros jogos de linguagem, a fim de responder intelectual e existencialmente à pergunta de sempre e de cada um: o que ou quem somos?



REFERÊNCIAS

- "DISCUSSIONE", *Archivio di Filosofia*, n.1/2, 1964, 55-60.
- BEIRNAERT, Louis. "Un essai sur Freud", *Études*, n. 323, jui/août 1965, 49-52.
- BENVENISTE, Émile. "De la subjectivité dans le langage", *Journal de psychologie*, jui./sep. 1958.
- BENVENISTE, Émile. "Le langage et l'expérience humaine", *Diogenes*, n. 51, 3-13, jui./sep. 1965.
- CARUSO, Igor. "Psicanálise e sociedade: da crítica da ideologia à autocrítica". In: W. Reich., E. Fromm, H. Marcuse, E. Bergler, G. Roheim, *Psicanálise e sociedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1970, pp. 1-27.
- CHAZAUD, Jacques. "De l'interprétation", *Revue française de psychanalyse*, vol. 31, n. 3, mai/juin 1967, p. 500.
- DALBIEZ, Roland. *La Méthode psychanalytique et la Doctrine freudienne*. Paris: Desclée de Brouwer, 1936.
- DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *J. Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001.
- DI MATTEO, Vincenzo. Filosofia e liberdade: o desafio da psicanálise. *Estud. psicanal.*, Belo Horizonte, n. 42, p. 135-144, dez. 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372014000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 01 out. 2021.
- DOSSE, François. "Benveniste: a exceção francesa". In: *História do Estruturalismo. O canto do cisne, de 1967 aos nossos dias*. Trad. Álvaro Cabral. Sao Paulo: Ensaio, 1994.
- ELLENBERGER, Henri. "Herméneutique et psychanalyse. À propos du livre de M. Paul Ricoeur [De l'interprétation]", *Dialogue*, Canadian Philosophical Review, vol. 5, n. 2, sep. 1966.
- EY, Henri, *L'inconscient. VI Colloque de Bonneval*. Paris: Desclée de Brower, 1966.
- FINK apud RAMOS, Antonio Pintor. "Arqueología y teología del sujeto: hitos en la filosofía reflexiva de P. Ricoeur", *La ciudad de Dios: Rev. augustiniana*, 191, n. 2, 1978.
- FREUD, Sigmund. *As resistências à psicanálise*, 1925, v. XIX. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*, 1940, v. XXIII. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FREUD, Sigmund. *Sobre a psicoterapia*, 1905, v. VII. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- FREUD, Sigmund. *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*, 1917, v. XVII, Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977.
- GAIANO, Alberto. "Psicanalisi e fenomenologia nel saggio su Freud di P. Ricoeur", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, vol. 49, n. 3, lug./set. 1970, pp. 406-432.
- GT FILOSOFIA E PSICANÁLISE. Disponível em: <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-filosofia-e-psicanalise>>. Acesso em 01/10/2021.
- HYPOLYTE Jean, "Filosofia e psicanálise". In: *Ensaio de psicanálise e filosofia*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Timbre Taurus, 1989, pp. 87-124.
- JULIEN, Philippe. "P. Ricoeur à la rencontre de S. Freud", *Archives de Philosophie*, 29, n. 4, oct./déc. 1966.
- LACAN, Jacques, *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques, *O Seminário, Livro 17, O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, [1969-1970] 1992.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: LTC, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "Preface". In: HESNARD, Angelo, *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Paris, 1960.
- MIJOLLA, Alain de. "La psychanalyse en France". In: JACCARD, Roland (dir.), *Histoire de la psychoanalyse*. Paris: Hachette, 1982.



- NORMAND, Claudine, "Le sujet dans la langue", *Langage*, n.77, mars 1985, p. 8.
- POHIER, Jacques M., "Au nom du Père...", *Esprit*, vol. 34, n. 3, mars 1966, pp. 480-500 e vol. 34, n. 4, avr. 1966, pp. 947-970.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie, I. La psychologie et la psychanalyse*. Paris: Rieder, 1928. [Reeditado pela PUF em 1968].
- RICOEUR, Paul. "Existência e hermenêutica". In: RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações: ensaio de hermenêutica*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. "Le conscient et l'inconscient". In: EY, Henri, *L'inconscient. VI Colloque de Bonneval*. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.
- RICOEUR, Paul. "Le symbole donne a penser". In: RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960., pp. 323-332.
- RICOEUR, Paul. "O consciente e o inconsciente". In: RICOEUR, Paul. *O conflito das Interpretações*. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- ROBERT, Marthe. "Remarques sur l'exégèse de Freud", *Les Temps Modernes*, n. 233, oct. 1965, 664-681.
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Dupla utopia psicanalítica", *Percurso*, Revista de Psicanálise, XVII, n.33, (2004), pp. 123-134.
- ROUANET, Sérgio Paulo. "Utopia e Psicanálise". In: ROUANET, Sérgio Paulo. *Interrogações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Psicanálise e cultura*. Disponível em: <http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/conf_Rouanet_port.pdf>, Acesso em: 14.09.2011.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Histoire de la psychanalyse en France*. Paris: Seuil, 1986.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França*, II. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: esboço de uma vida. História de um sistema de pensamento*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- SAFATLE, V. "A moral psiquiátrica". *Folha de S. Paulo*, 01 out. 2013.
- SARTRE, Jean-Paul. "A psicanálise existencial". In: SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 682-703.
- SCHÉRER, René. "L'homme de foi e l'homme de soupçon", *Critique*, n. 223, déc. 1965, p. 1052.
- SCHLEMMER, André. "Réflexion sur l'interprétation", *Les cahiers de la méthode naturelle*, n. 37, jui. 1966, p. 7.
- SIPP-IPP. Disponível em: <<https://www.sipp-ispp.com/fr/sur-la-sipp>>. Acesso em 01.10.2021.
- THIRY, A. "Freud et l'interprétation", *Nouvelle Revue Théologique*, 88, n. 10, déc. 1966, pp. 1083-1087.
- TORT, Michel, "De l'interprétation ou la machine herméneutique", *Les Temps Modernes*, n. 37, fev./mars 1966, 1461-1493 e n. 238, avr./mai 1966, 1629-1652.
- VALABREGA, Jean-Paul. "Comment survivre a Freud?", *Critique*, n. 224, jan.1966, pp. 213-394.
- WAELEHENS, Alfonse de. "De la force du langage et le langage de la force", *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 63, n. 80, nov. 1965, pp. 591-612.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 13/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A PROPOSITO DELL'IDENTITÀ IN PSICOANALISI

due paradigmi dell'ermeneutica

ABOUT IDENTITY IN PSYCHOANALYSIS

two paradigms of hermeneutics

Vinicio Busacchi¹

(busacchi@unica.it)

Giuseppe Martini²

(gusmart@iol.it)

Abstract: Questo articolo sonda la rilevanza teorica dei due paradigmi dell'ermeneutica, narrativo e traduttivo, nel campo della psicoanalisi, con attenzione particolare alle implicazioni nell'intendimento dell'identità personale. Essenzialmente, si tenta uno sviluppo integrativo del concetto di identità narrativa attraverso un concetto di identità traduttiva-trasformativa. La trasformazione identitaria in psicoanalisi si vale della traduzione dei vissuti emozionali in linguaggio e del linguaggio in vissuti emozionali. Il tempo, il corpo, la storia, la realtà esterna e la realtà psichica sono dimensioni che entrano tutte in gioco in questo processo, che vincola il divenire identitario a quel già dato che mira a oltrepassare. Questa prospettiva pone meglio a riparo la psicoanalisi dalle derive nihiliste implicate in una visione unilateralmente narrativista dell'identità.

Parole chiave: Psicoanalisi. Ermeneutica. Narrazione. Traduzione. Trasformazione.

Abstract: This article explores the theoretical relevance of two paradigms of hermeneutics, narrativist and translational, in the field of psychoanalysis, with particular attention to the implications in the understanding of personal identity. Essentially, an integrative development of the concept of narrative identity is attempted through a concept of translational-transformative identity. In psychoanalysis, identity transformation makes use of the translation of emotional experiences into language and language into emotional experiences. Time, body, history, external reality and psychic reality are dimensions that come into play in this process, which binds the becoming of identity to the experiential datum it aims to go beyond. This perspective protects psychoanalysis better from the nihilist drifts involved in a unilaterally narrativist vision of identity.

Keywords: Psychoanalysis. Hermeneutics. Narration. Translation. Transformation.

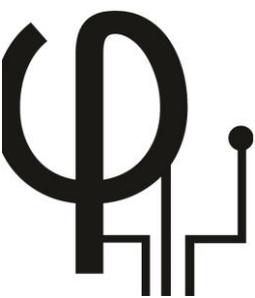
¹ Insegna Filosofia Teoretica presso l'Università degli studi di Cagliari. Si occupa principalmente di epistemologia delle scienze umane e sociali, di teoria della psicoanalisi, di modelli dell'identità, di filosofia buddista.

CV: <https://people.unica.it/viniobusacchi/curriculum/>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4818-0410>.

² È psicoanalista della Società Psicoanalitica Italiana; già primario psichiatra, ha insegnato presso le Scuole di specializzazione in Psichiatria di diverse Università italiane

CV: <https://www.idoctors.it/medico/12367/0>.



1 SIGNIFICATIVITÀ DEL NARRARE

L'interesse³ per la narrazione – oggi largamente diffuso non solo in ambito psicoanalitico e psicoterapico, ma anche psichiatrico e medico in generale – è in stretta connessione con quell'esigenza di riconfigurazione, quando non anche ricostruzione, dell'identità che il confronto con la sofferenza fisica o mentale pongono costantemente, tanto al malato quanto ai terapeuti. Quando le basi dell'esistenza risultano minate, il richiamo alle più originarie esigenze di senso si fa forte, essenziale, e precisamente la narrazione ne consente la migliore e più agile esplorazione.

Di fatto è proprio nella rappresentazione narrativa che getta le sue radici una delle più antiche e universali attività dell'uomo. Essa è certamente espressione di un *bisogno-desiderio elementare*, disposto non solo tra esigenza affermativa, lavoro di memoria e spinta creativa: da un punto di vista psicologico, il narrare (che è anche rappresentare simbolicamente) si deve inquadrare come necessità di frapporre uno spazio tra l'irruenza delle emozioni e il Sé che, da un lato, le vive e “subisce” e, dall'altro, le vuole/deve pensare e ordinare per non restarne sommerso (cf. MARTINI, 1998).

La narrazione, al pari del processo simbolico, pone in movimento dinamico tre operazioni congiunte: (1) il *ricongiungimento* (per quanto mobile, non stabile) con una dimensione affettivo-esistenziale profonda, fatta sia di rimemorazione che di sensazioni informi; (2) il *distanziamento* da questa dimensione, secondo un movimento che favorisce tanto un riassetto del/sul Sé quanto l'oggettivazione rappresentazione; (3) e, infine, la *risignificazione*, quale obiettivo dell'intero movimento, obiettivo che sovente si raggiunge nel contesto dell'interrelazione sociale e comunicativa (esprimersi, raccontarsi all'altro), e sotto date condizioni, specialmente in ambito psicoterapico.

Secondo Bruner, occorre supporre nell'essere umano «una sorta di attitudine o predisposizione a organizzare l'esperienza in forma narrativa, in strutture di intrecci e così via» (BRUNER 1990, p. 56). E una tale predisposizione entra in gioco forse già a livello di vita onirica: il sogno può assumersi come una forma primitiva di narrazione, e come la forma (ancora attiva) più strettamente connessa ai meccanismi neurobiologici (cf. OLIVERIO 2009;

³ Questo lavoro riassume le ricerche sviluppate dagli Autori nel libro *L'identità in questione* (2020), specificatamente nei capitoli 5, 8 e 9, e si pone in congiunzione con il testo “Identità narrativa e identità traduttiva: due possibili paradigmi per la psicoanalisi?” pensato (ancora estraendo dalla medesima fonte) per il fascicolo dedicato a Paul Ricœur della rivista *B@bel Online* (2021). Gli Autori tengono particolarmente a ringraziare Weiny Cesar Freitas Pinto per la sua generosa sollecitudine a partecipare al fascicolo sulla psicoanalisi da lui curato per la rivista *Eleutheria*.

BUCCI, 1997, pp. 256-257). Esso può essere inteso originarsi da una sorta di tensione verso la narrazione, quasi che il bisogno che esso mira ad appagare sia proprio «il desiderio di sognare, di produrre e raccontare in modo compiuto e non il desiderio di un oggetto» (MORPURGO, 1998, p. 168).

Si può pensare che il profondo dinamismo di distanziamento-appropriazione posto in atto dal narrare sia implicato nel costituirsi dell'individuo in quanto soggetto sia in riferimento alla vita psichica sia in relazione al mondo della vita, mondo dal quale il soggetto si separa ma del quale vuole riappropriarsi. Raccontare il mondo e raccontarsi favorisce tutto ciò, lo rende possibile. Finché si compartecipava intimamente col mondo e la sua natura, un bisogno stringente di rideterminazione non emergeva, ma il distacco, una volta accaduto, doveva essere colmato fin quanto possibile (dato il carattere doloroso/angoscioso di una simile esperienza). In termini filosofici, se ne può derivare un rapporto di dialettica onto-esistenziale tra linguaggio e realtà di natura, cosicché «la potenza di rfigurazione del linguaggio è proporzionale alla sua potenza di distanziamento» (RICŒUR, 1995, p. 129) non solo in quanto capacità intrinseca al linguaggio, ma capacità dell'esistenza che opera nel movimento dalla natura all'esperienza comunicativa e dall'esperienza comunicativa alla natura. Al centro, certamente, si colloca il linguaggio, con i suoi poteri espressivo, veicolativo, comunicativo, rappresentativo, riconfigurativo: esso, come spiega il filosofo francese Paul Ricœur, «vuol dire il mondo perché lo ha inizialmente abbandonato; esso procede, così, a una specie di movimento di riconquista del reale perduto attraverso la prima conquista della significanza in se stessa per se stessa» (*Ibidem*).

2 INTORNO ALL'IDENTITÀ NARRATIVA

L'interesse per il narrativo che si registra in ambito psicoanalitico, psicoterapico e medico in generale trova rispondenza nella ricerca filosofica contemporanea, in special modo in quella di matrice ermeneutica. La filosofia dell'uomo di Ricœur – che colloca al centro della sua concezione dell'«uomo capace» (*homme capable*) la realtà dell'identità narrativa – spicca tra le «prove» al riguardo, per accuratezza dell'elaborazione, senza derive relativistiche e unilateralizzanti. Il filosofo francese, imbecca la questione narrativa riconsiderando quelle critiche antisostanzialiste sviluppatesi in epoca moderna (con Locke e Hume) e ulteriormente «drammatizzate» per dir così, dalla lezione dei cosiddetti «maestri del sospetto» (Marx, Nietzsche, Freud). Ricœur inquadra l'identità narrativa come forma

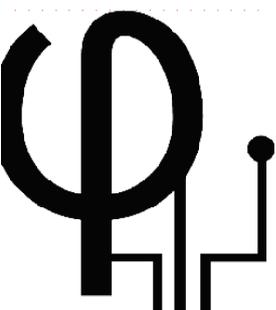
dell'identità umana di cui sia l'individuo che la comunità fanno esperienza attraverso la «mediazione narrativa», mediazione che si genera nella dialettica tra cultura e vita, rappresentazione ed esperienza, storia e finzione, idea e azione (cfr., RICŒUR, 1990). È funzione mediativa in quanto l'identità narrativa oscilla tra il limite inferiore della corporalità e del caratteriale e il limite superiore della vita psichica, motivazionale e sociale. Nello specchio della narrazione, l'individuo “ritrova” se stesso in qualche ruolo, si (ri-)trova (auto-)rappresentato e può comprendersi come colui che è parte di una vicenda, compie l'azione, agisce e interagisce secondo una certa *ratio*. L'effetto che si produce, però, non è la libera rappresentazione narrativa in quanto tale, ma una narrazione che in forza della mediazione tra istanza naturale e affettiva da un lato, e istanza esistenziale e motivazionale dall'altro, può veicolare rappresentativamente il vissuto concreto. È anche per questa ragione che, nello sviluppare la sua concezione, Ricœur non si focalizza in modo esclusivo sulla narratologia, ma guarda anche alle scienze della mente e del cervello. Al tempo stesso, la narrazione emerge quale vero fulcro della sua prospettiva. Nelle “Conclusioni generali” della sua trilogia di *Temps et récit* (1983-1985) ciò è detto nel modo più chiaro:

Senza il soccorso della narrazione, il problema dell'identità personale è in effetti votato ad una antinomia senza soluzione: o si pone un soggetto identico a se stesso nella diversità dei suoi stati, oppure si ritiene, seguendo Hume e Nietzsche, che questo soggetto identico non è altro che una illusione sostanzialista, la cui eliminazione lascia apparire solo un puro diverso di cognizioni, di emozioni, di volizioni. Il dilemma scompare se, all'identità compresa nel senso di un medesimo (*idem*) si sostituisce l'identità compresa nel senso di un se stesso (*ipse*); la differenza tra *idem* e *ipse* non è altro che la differenza tra una identità sostanziale o formale e l'identità narrativa (RICŒUR, 1985, pp. 375-376).

L'articolazione dell'identità in identità-*medesima* ed identità-*stessa* sarà ripresa in *Sé come un altro* (1990) nell'ambito della questione dell'ipseità. Quel che interessa Ricœur è riattualizzare e focalizzare con esattezza la problematica moderna dell'identità personale.

La concezione ricœuriana dell'uomo che matura in *Sé come un altro* riprende peraltro problematiche antropologiche già investigate in itinerari precedenti (ne *Il volontario e l'involontario*, 1950), con stretto richiamo al dibattito moderno di cartesiana (e poi husserliana) memoria, circa l'entità del soggetto o Cogito governante le funzioni volontarie e involontarie. Già allora, proprio l'approccio fenomenologico rivelava l'enigmaticità di una esperienza del

Cogito integrale e la scissione della corporalità, tra oggettività del corpo e soggettività dell'esperienza di esso – sebbene, a esser precisi, l'approccio fenomenologico in quanto



tale concorrevano, in qualche modo, a “determinare” questa sorta di scissione⁴. Ma, là di là di questo discorso, si registra immancabilmente, nel cuore della stessa esperienza umana, la differenza e fatica “di governo” (diciamo così) tra corpo e volontà o tra natura e libertà. Domenico Jervolino – fine interprete di Ricœur, spiega che

la reciprocità del volontario e dell’involontario, mentre supera ogni dualismo ontologico fra anima e corpo, mette in evidenza una “dualità di esistenza” che caratterizza in modo irriducibile la libertà umana come tale, che è nello stesso tempo attività e passività, “indipendenza dipendente” e “iniziativa recettiva” (JERVOLINO, 1993, p. 13).

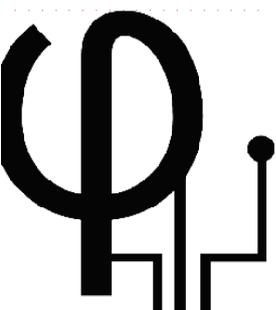
La successiva e più matura filosofia *dell’uomo capace* supera questi enigmi in una sintesi speculativa *ermeneutico-fenomenologica* che assorbe in un modello comprensivo, ma certamente dotato ancora di una forte caratterizzazione *pratica*, le lezioni scientifiche e analitiche, e che al tempo stesso profila una risposta tanto alla sfida antisostanzialista dell’empirismo moderno quanto ai riduzionismi d’epoca corrente. La differenza e correlazione tra identità biologico/sostanziale ed identità storico/narrativa del soggetto, entro cui si inquadra la teoria dell’identità narrativa risponde precisamente a questa esigenza di sintesi comprensiva. È attraverso questa differenziazione che si tenta di contrastare le idee dell’io come costruito illusorio, rappresentazionale, facendo della dimensione narrativa il vero cardine di mediazione a cui sono ricondotti il corporale, l’inconscio, il pulsionale, il “meccanico”, e via discorrendo.

Ricœur ha a più riprese evidenziato la caratterizzazione dell’identità narrativa come forma specifica dell’identità umana di cui un individuo e/o una comunità fanno esperienza attraverso la «funzione» o «mediazione» narrativa generata dalla fusione di storia e finzione (cfr. RICŒUR 1988, p. 295). Di tale possibilità ne possediamo precomprensione intuitiva in quanto “sappiamo” raggiungere una migliore comprensione della vita umana, nella sua natura e condizione esistenziale, proprio attraverso le espressioni narrative di individui e popoli. In aggiunta, cogliamo con maggior senso di intelligibilità, “esattezza” e “profondità” o “pregnanza” una storia di vita quando essa è riproposta seguendo i modelli narrativi (drammatico, “distaccato”, romanzato ecc.) e le strutture narrative (una trama, un protagonista, un antagonista, ecc.) tipiche del resoconto storico o del racconto finzionale.

⁴ «La fenomenologia husserliana [...] – scrive Ricœur nella *Introduzione generale* all’opera *Il volontario e l’involontario* – non ha mai veramente preso sul serio la mia esistenza come corpo, neanche nella *Quinta Meditazione Cartesiana*. Il mio corpo non è né costituito nel senso dell’oggettività, né costituente nel senso del soggetto trascendentale, si sottrae a questa coppia di contrari. Sono io stesso esistente» (RICŒUR, 1950, p. 20).

Con ciò, non si profila una alternativa alla nozione di identità personale, piuttosto se ne articola la ricca e multidimensionale fisionomia, la quale è in parte riflessa (e confusa) dai diversi impieghi della nozione di identità, in particolare dalle due accezioni maggiori, che il latino esprime con *idem* e *ipse*. È «il problema dell'identità personale» a costituire per Ricœur «il luogo privilegiato di confronto fra i due principali usi del concetto d'identità» (1990, p. 204), identità-*idem* ed identità-*ipse*. In *Sé come un altro*, la differenza di concezione e costituzione dietro questi due usi è resa dalla tematizzazione della specifica modalità di permanenza nel tempo, che varia significativamente nell'una e nell'altra e che fa riferimento a due dimensioni proprie dell'esperienza e della condizione umana, ovvero il «carattere» e la «parola mantenuta» (1990, p. 207). Tra la medesimezza del carattere ed il mantenimento della parola data si (ri)produce una chiara tensione tra la dimensione bio-psicologica e la dimensione volontaria e morale della soggettività. Una tensione che solo in forza di una funzione di mediazione continuativa può ritrovare appianamento e armonizzazione; e tale funzione viene precisamente esercitata dalla identità narrativa – la quale, perciò, non è riconducibile alla sola dimensione storico-culturale dell'identità individuale e di un popolo. Di fatto, l'identità narrativa opera oscillando «fra due limiti, un limite inferiore, in cui la permanenza nel tempo esprime la confusione dell'*idem* e dell'*ipse*, e un limite superiore, in cui l'*ipse* pone la questione della sua identità senza il soccorso e l'appoggio dell'*idem*» (1990, p. 214). Questo operare “oscillante” e “tensionale” dell'identità narrativa è la soluzione ‘continua’ alla continua antinomia della dimensione-sostanziale-e-non-sostanziale dell'identità personale. La comune, quotidiana, esperienza umana del mutamento nel tempo, sia del corpo sia della mente, e contemporaneamente della permanenza di “un qualcosa” di sempre uguale e unico (per cui manteniamo inalterato il nostro nome dalla nascita alla morte) rive la concreta fattualità di questa aporia. Specificatamente, è la categoria narratologica del personaggio a costituire la via di intellegibilità e conoscenza dell'identità dal lato della dialettica della permanenza e del cambiamento nel tempo. L'individuo “si ritrova”, “è rappresentato”, “è compreso” come colui che nel racconto compie l'azione e diviene l'oggetto dell'intrigo, secondo una formulazione tale che il racconto non va solo a strutturare l'azione e il contesto d'azione, ma la stessa identità del personaggio; identità che ora si comprende, appunto, come identità narrativa.

L'atto del leggere, del raccontare e raccontarsi permettono all'individuo di comprendersi diversamente e meglio, di ripensarsi, di creare nuove prospettive di senso, di cambiare. La narrazione è creazione di senso e comprensione; la narrazione è creazione, articolazione e sviluppo del sé. Spiega Ricœur:



La definizione della soggettività attraverso l'identità narrativa ha varie implicazioni. È possibile, anzitutto, applicare alla comprensione di noi stessi il gioco di sedimentazione e innovazione che abbiamo visto agire in ogni tradizione. Allo stesso modo, non smettiamo di reinterpretare l'identità narrativa che ci costituisce alla luce dei racconti che la nostra cultura ci propone. In questo senso, la comprensione di noi stessi presenta gli stessi tratti tradizionali della comprensione di un'opera letteraria. È così che impariamo a diventare *il narratore della nostra propria storia* senza per questo diventare del tutto *l'autore della nostra vita* (RICŒUR, 2020, p. 243).

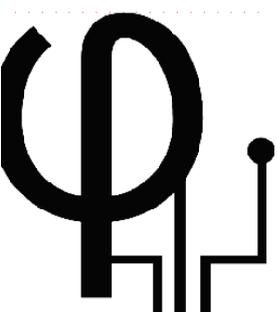
L'importante analisi che Ricœur dedica alla questione della prova in psicoanalisi ne *La questione della prova negli scritti psicoanalitici di Freud* (1977) conferisce maggior forza argomentativa a questo discorso. In esso Ricœur non semplicemente avvicina la tematica dei “casi clinici” alla nozione di identità narrativa (con la sua disposizione tra storia e finzione), ma pone quest'ultima in funzione di mediazione tra fattualità e rappresentazione.

Seguendo la via teorico-speculativa e pratica aperta dal carattere narrativo del fatto psicoanalitico, emerge uno stato di cose che ha a che vedere con la determinazione, formazione e maturazione dell'identità umana in generale, al di là dei casi clinici, al di là dell'esperienza psicoanalitica, al di là dei dilemmi epistemologici e di metodo.

Ricœur, insomma, ci porta ben oltre la lezione di Aristotele. La dimensione narrativa è la forma sintetica e dinamica meglio comprensiva e vera-veritativa dell'identità personale; essa non solo sussume la sfera della vita psichico-fisica, ma si rende espressiva delle capacità e possibilità del singolo individuo nella ridefinizione di prospettive, significati, valori e progetti d'azioni. Scrive ancora il filosofo francese:

La mia tesi [...] è che il processo di composizione, di configurazione, non si compie nel testo, ma nel lettore, e a tale condizione rende possibile la riconfigurazione della vita mediante il racconto. Più precisamente direi: il senso o il significato di un racconto scaturisce dall'*intersezione del mondo del testo e di quello del lettore*. L'atto della lettura diviene così il momento cruciale di tutta l'analisi. In esso risiede la capacità del racconto di trasfigurare l'esperienza del lettore (RICŒUR, 1994, p. 176).

Certo, a questo discorso si può obiettare che, mentre la storia è raccontata, la vita è vissuta, e che l'atto di lettura (o di racconto o di scrittura) è “sospensione” in un interregno che è comunque provvisorio: o si è personaggi in un racconto o si è persone in una vita. Eppure, questo ‘interregno’ non è semplice sospensione provvisoria dagli affari del mondo, alienazione dalle circostanze concrete, fuga dereistica o “gioco”, ossia operazione puramente immaginifica. È la sostanza stessa della nostra *realtà psichica*, che è diversa dalla *realtà empirica*, e diversa dalla *realtà astratta* o ideale, puramente immaginativa.



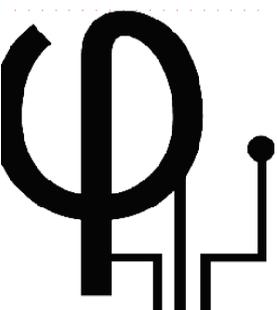
L'effetto di immedesimazione e catarsi, di configurazione e riconfigurazione, che genera il personaggio può giungere (persino) a forgiare e definire la nostra realtà psichica. E questa realtà psichica è referenza effettiva, concreta e vera, sia in riferimento ai fatti del mondo (passati, presenti, futuri) sia in riferimento alle relazioni intersoggettive, sia in riferimento all'esperienza storica e all'orizzonte progettuale di un singolo individuo e di un popolo.

3 LA DIMENSIONE NARRATIVA IN PSICOANALISI

Eccoci così pervenuti al campo della psicoanalisi e alla sua provocatoria modalità di rispondere alla crisi identitaria mettendola in gioco in forma ancor più radicale per estrarne le potenzialità.

In prima battuta si potrebbe affermare che psicoanalisi e narrazione siano legate dalla condivisa funzione di ri-attraversare la perdita e ri-flettere sulla separazione. Roland Barthes, ne *Le plaisir du texte* (1973), sostiene che «*lo scrittore è uno che gioca col corpo della madre*». La notazione è illuminante, e la sua esplicitazione può passare attraverso la nozione, bioniana e winnicottiana, di *contenitore*. Il pensiero, che si costituisce proprio grazie all'espletamento – da parte del corpo materno – di contenimento delle angosce che impediscono lo sviluppo del bambino, può in una fase successiva riesprimere i contenuti che (di nuovo) lo minacciano dall'interno in quanto troppo inquietanti (siano essi depressivi, persecutori, o addirittura segnati dall'euforia maniacale), valendosi del contenitore della 'scrittura' ('scrittura' intesa come procedimento elettivo per materializzare la narrazione). La narrazione, sia che provenga da un altro che da se stessi, avrebbe dunque la funzione, eminentemente *materna*, di consentire un successivo sviluppo del pensiero, così come un tempo la funzione di *revérie* della madre ne aveva consentito la genesi.

Sebbene il termine 'narrazione' non ricorra nella sua opera, Freud è stato unanimemente riconosciuto come un grande narratore e il riferimento alla letteratura è stato sempre costante nei suoi lavori, a partire dal presupposto che poeti e romanzieri siano stati in qualche modo, con la loro attitudine ad esplorare il mondo dei sentimenti, precorritori della psicoanalisi. D'altra parte, soprattutto per come si è espressa in ambito nordamericano, la narrazione ha assunto progressivamente la configurazione di paradigma emergente, parallelamente alla così detta "crisi della metapsicologia". Di conseguenza il termine "narrazione" ha, lì, assunto un significato più specifico e ristretto che pare contrapporsi a quello di "interpretazione".



Sono stati soprattutto Roy Schafer e Donald Spence a ridefinire in tali termini la narrazione in psicoanalisi. Per il primo, che significativamente intitola una delle sue opere più importanti *Retelling a life* (1992), il processo analitico si sviluppa all'interno di precise *storylines* che formano grandi narrazioni: L'Edipo, il Sé grandioso, le vicissitudini della separazione e dell'individuazione e via discorrendo, e inducono a vedere l'analista come co-creatore di un testo (cf. SCHAFER, 1992, p. 178 e SS.). Ne deriva, così, l'idea della psicoanalisi come «metodo narrativo per costruire una seconda realtà» (1983, p. 245), sebbene in verità l'Autore tenga a precisare come l'aspetto narrativo non rappresenti un'alternativa alla verità o alla realtà, ma *la* via d'accesso (cf. SCHAFER, 1992, p. XV). Questa oscillazione, non priva di contraddizioni, tra un costruzionismo radicale e moderato la ritroviamo anche in Spence che, in un suo citatissimo testo, introduce la famosa dicotomia tra verità narrativa e verità storica, giungendo a suggerire l'idea «che la verità si possa creare mediante l'enunciazione» (1982, p. 164) e proponendo conseguentemente di adottare il criterio estetico, della coerenza e della competenza al fine di valutare il «potere di convincimento» di una narrazione. La critica nordamericana a queste posizioni ha soprattutto focalizzato il rischio di condurre la narrazione a trasformarsi nella «cocreazione del passato dell'analizzando da parte della relazione attuale analista-analizzando» (HANLY, 1999, p. 427).

A differenza di quella nordamericana, la critica di marca francese alla narrazione si è rivolta non tanto contro il suo distanziamento dalle idee di verità, storia e realtà psichica, quanto piuttosto contro la sua pretesa di coerenza e esaustività. Jean Laplanche, ad esempio, affronta tali problematiche vincolando il narrativo alla rimozione. L'Autore, muovendo la sua critica agli psicoanalisti “narrativisti” americani, assume (seppure per distanziarsene radicalmente) l'idea di narrativa come «modo con cui l'essere umano è portato a formulare a se stesso, in forma di racconto più o meno coerente, la propria esistenza» (LAPLANCHE, 1998, p. 7), sino a constatare che «dal punto di vista clinico, la narrativa privilegia [...] la costruzione di un racconto coerente, soddisfacente, integrato» (1998, p. 8). Ma – ci domandiamo – la “messa in racconto” ha necessariamente solo una funzione difensiva, o non piuttosto anche creativa e trasformativa? “Messa in racconto” e rimozione debbono necessariamente procedere di pari passo?

Forse, i limiti della narrazione segnalati da Laplanche, possono essere ripensati a partire dal superamento di un'idea ingenua di *linguaggio*. Assume, a tal proposito, particolare rilievo la posizione di Ricœur, il quale sostiene che la funzione narrativa può talora consistere «nell'ispessire, nell'aumentare l'opacità, cioè nel rinviare al mistero ma ancora attraverso il linguaggio» (Ricœur 1986, p. 88). Una siffatta definizione di narrativa implica anche

(o, forse, *soprattutto*) il linguaggio frammentario della poesia e risponde indirettamente all'obiezione di coerentismo avanzata da Laplanche. Come sostiene ancora Ricœur (2003), richiamandosi a Steiner, la destinazione primordiale del linguaggio non è tanto la comunicazione, bensì la manifestazione di un'enigmaticità ai confini con l'indicibile.

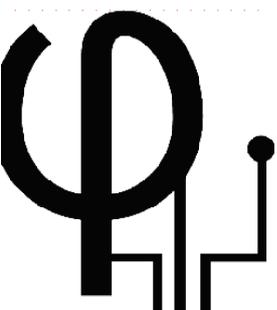
Una concezione di tal sorta non è assolutamente estranea al pensiero psicoanalitico. Basterà ricordare, tra i più significativi, gli studi di Loewald sul linguaggio, volti ad enfatizzare proprio l'«antico nesso tra la cosa e la parola» (1980, p. 163). Posizione analoga è espressa da Ogden nell'invitare a cogliere nel linguaggio in analisi non solo un veicolo di significati e stati d'animo, ma anche «*a medium in wich thoughts and feelings are created*» (1997, p. 1), di modo che l'utilizzo descrittivo del linguaggio dovrebbe dialetticamente coesistere con un utilizzo che conduca ad una modalità indiretta di creazione e comunicazione del significato, relativamente indipendente dal contenuto semantico del linguaggio stesso («*effects created in language*»: 1997, p. 17).

Conseguenza di fondamentale importanza di tali posizioni è che la narrazione risulterà strettamente correlata non solo con la rappresentazione, come sopra si diceva, ma anche con l'*irrappresentabile*. Un tale tipo di narrazione, a forte valenza simbolica e psicoanalitica, mira a connettere il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, poiché lo fa attraverso lo strumento del linguaggio, mira a consentirgliene l'opportuno distanziamento.

4 SUL PARADIGMA DELLA TRADUZIONE TRA FILOSOFIA E PSICOANALISI

Nella ricerca che Georg Steiner sviluppa in *After Babel* (1975, 1992, 1998) si premette che la traduzione sia «formalmente e paradigmaticamente implicata in ogni atto di comunicazione». Questa posizione pone al centro la traduzione non solo come meccanismo, tecnica e dimensione ermeneutico-filosofica ma (a) come strumento sociale e relazionale della pratica comunicativa, come (b) pratica dell'incontro umano, del mutuo riconoscimento, e (c) come mezzo etico-politico dell'incontro e scambio tra culture e popoli.

Prima di Steiner troviamo innumerevoli casi di riflessioni filosofiche sulla traduzione – da Willard V. O. Quine a Walter Benjamin, per rimontare indietro fino a Seneca (come, per altro, lo stesso Steiner ricorda: cfr., STEINER, 1992) –, ma nessun tentativo di costituzione disciplinare. L'indagine steineriana sull'«atto del tradurre» costituisce piuttosto un «campo variegato», un percorso che si interrela con problematiche di linguaggio, interpretazione e, in senso generale, comunicazione. Addirittura, per l'Autore – che pare



qui giocare sulla chiave che Hans-Georg Gadamer offre in *Wahrheit und methode* (1960) –, *comunicare è tradurre* (STEINER, 1992, p. 12): «la traduzione – afferma – è formalmente e paradigmaticamente implicata in ogni atto di comunicazione» (STEINER, 1992, p. 12).

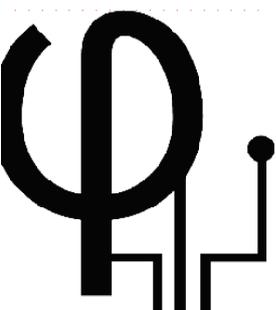
Sarà Ricœur a dare articolazione e sviluppo argomentativo-speculativo necessario per formulare un vero, nuovo, *paradigma dell'ermeneutica filosofica* attraverso una ricerca che si appropria dello sviluppo etico-filosofico prospettato da Domenico Jervolino (2008). Essa allarga la riflessione sulla traduzione abbracciando la dimensione dell'essere umano nella sua totalità, come individuo che si fa persona. È, in particolare, il breve ma intenso saggio *Le paradigme de la traduction* (1999) ad elevare esplicitamente la traduzione a paradigma dell'ermeneutica filosofica. La traduzione non si impone solo come metafora e immagine della dialettica interumana data dalla relazione intersoggettiva, dall'incontro con l'altro, dall'interculturalità, dalle sfide interpretative e comunicative, ma diviene “campo” ermeneutico ed etico (cf. JERVOLINO in RICŒUR, 2001, p. 15).

D'altronde, la resistenza al lavoro di traduzione è piuttosto riverbero delle sfide intersoggettive, del riconoscimento/misconoscimento dell'altro in quanto straniero, in quanto portatore di valori altri o di alterità/estraneità non facilmente accettabili o traducibili. Insomma, l'aporia pratica non è solo determinata da ragioni di etica procedurale: la «sfida etica» della traduzione diviene tanto questione 'interna' all'operare (e all'operato) del traduttore quanto questione civica, sociale, politica e via discorrendo. Il seguente passaggio chiave del saggio ricœuriano del 1999 rileva bene ciò:

Mi sembra, in effetti, che la traduzione non richieda soltanto un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma ponga anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, con il rischio di servire e di tradire due padroni, è praticamente ciò che mi piace chiamare *l'ospitalità linguistica*. Essa costituisce il modello di altre forme di ospitalità che mi sembrano appartenere alla stessa famiglia: le diverse confessioni, le religioni, non sono forse come delle lingue straniere le une alle altre, ciascuna con il suo vocabolario, la sua grammatica, la sua retorica, la sua stilistica, che occorre *studiare* per poterle comprendere dall'interno? (RICŒUR, 2001, p. 67).

Quali sono le potenzialità del paradigma della traduzione sul piano della teoria e della relazione psicoanalitica, una volta che esso ha assunto, *in primis* grazie proprio alla rideclinazione in senso filosofico, carattere di universalità?

La riflessione sulla questione identitaria da una prospettiva psicoanalitica, sul suo emergere e disfarsi per poi tornare a riapparire nel corso del processo analitico, ci conduce ad assumere anche in questo ambito come provvisorio punto di arrivo la nozione di



identità narrativa, quale mediazione tra il riconoscimento della sua fluidità e insieme della sua impossibile demolizione. La nozione di identità narrativa, del resto, è quella che meglio si presta a coglierne l'aspetto processuale e a metterne al centro non la sostanza quanto il *divenire identitario*.

Eppure, di questa nozione si debbono evidenziare anche quegli aspetti che non si sottraggono a una ambiguità di fondo che concerne ora la possibilità di una deriva relativista, ora una incertezza etica, ora il rischio di *trappole* e *abusi*⁵, ora infine la possibilità che il soggetto con i suoi dinamismi inconsci venga rispecchiato solo superficialmente da una identità narrativa che nel corso del lavoro analitico può finire col rivelarsi in realtà “alleata” dei suoi meccanismi dissociativi o “normotici”.

Di qui l'esigenza di meglio vincolarla alla realtà storico-biografica e soprattutto psichica del soggetto, ricomprendendola all'interno di un nuovo paradigma, affine e, al tempo stesso, difforme. Non potrebbe, la traduzione, proprio per il compito che già etimologicamente la impegna (implicito tanto nel *tra* quanto nel [*tra*]ducĕre, e potremmo aggiungere anche *tradĕre*) assicurare questo vincolo di fedeltà al soggetto, questo legame tra l'essere e il divenire, tra passato e futuro, tra la realtà psichica e le trasformazioni verso cui questa stessa preme? E, insieme, non potrebbe, la traduzione, rivelarsi un paradigma in grado di riferirsi all'intero processo psicoanalitico nel suo complesso, senza limitarsi a una semplice e riduttiva equivalenza con l'interpretazione?

Di ciò ne dà, forse, già prova il fatto che il termine ‘traduzione’ ricorra reiteratamente nell'*opus* freudiano (vedasi, ad es., FREUD 1915, p. 49), tanto da far parlare del padre della psicoanalisi come di uno tra i maggiori teorici e innovatori della traduzione (MAHONY, 2001).

In diversi contesti è stata segnalata l'affinità tra il lavoro dello psicoanalista e quello del traduttore (PRIEL, 2003; BIRKSTED-BREEN, 2010; CRAIG, 2010): in particolare Beatriz Priel, rifacendosi a Borges, valorizza il ruolo attivo del lettore proprio nella elaborazione di significati intraducibili e l'idea che il lavoro di traduzione si svolga sempre *contro* un precedente traduttore, concludendone, in consonanza con lo scrittore argentino, come la traduzione non sia finalizzata a una sorta di effetto di realtà, bensì a creare uno scenario e una dimensione esperienziale. Ancora Priel segnala la peculiarità della traduzione dell'inconscio o *dall'inconscio*.

⁵ Con tale termine Ricœur si riferisce al *troppo* o al *troppo poco* di memoria che possono essere assunti come giustificativi di una ideologia o persino di un sistema dittatoriale (ad es. l'insistente e pervasiva narrazione dell'umiliazione della Germania dopo la Prima guerra mondiale al fine di legittimare il nazismo).

In modo del tutto originale il tema della traduzione è stato inoltre sviluppato da Laplanche (1989, 1991) già vari decenni or sono, all'interno del quadro della sua "teoria della seduzione generalizzata" (2004). L'Autore propone di concettualizzare l'inconscio come un "*da tradurre*" *primordiale* (1989, p. 424) e la psicoanalisi come una *de*-traduzione: «l'interpretazione analitica consiste nel disfare una traduzione esistente, spontanea, eventualmente sintomatica» (1989, p. 421), intesa quest'ultima come «molla della rimozione» (2004, p. 11). Sempre Laplanche ha anche evidenziato, rifacendosi al modello tripartito di Jakobson, come sia in gioco una (de-)traduzione intersemiotica piuttosto che interlinguistica o intralinguistica⁶, e soprattutto ha segnalato come il fondo inesauribile alla cui traduzione ogni essere umano è incessantemente impegnato nel corso della sua esistenza sia «questo intraducibile che chiamiamo inconscio, *intraducibile ma ritradotto incessantemente*» (LAPLANCHE, 1989, p. 425, *corsivo nostro*).

5 TRADUZIONE E INTERLINGUA IN PSICOANALISI

A questo punto pare appropriato tornare a riferirsi a Steiner, il quale ha ipotizzato un «modello a quattro tempi» non privo di suggestioni anche per il lavoro dello psicoanalista. La traduzione, suggerisce Steiner, parte da un movimento di *fiducia* (nella significatività del testo che abbiamo dinanzi) e da una *spinta iniziale* al suo approfondimento (primo tempo). A questo segue un'*aggressione* (secondo tempo) consistente in «un atto di incursione e di estrazione» (STEINER 1992, p. 355): «il traduttore invade, estrae e porta a casa» (p. 356). Di qui (terzo tempo) si assiste ad una *mossa incorporativa*: l'importazione del significato e della forma in un campo semantico preesistente (pp. 356-357). Il quarto tempo è il più importante: la *reciprocità o restituzione*. Con esso la vera traduzione potrebbe addirittura superare l'originale e in tal modo evidenziare come «il testo-fonte possieda potenzialità e risorse fondamentali che non ha ancora realizzato» (p. 360).

La dimensione di dialogo *in fieri* della relazione analitica ci consente di trasformare il modello lineare a quattro tempi di Steiner in un modello circolare *a tre fasi*, di cui l'ultima attiva la prima del ciclo successivo. La prima, che si caratterizza in modo vistoso per l'aspetto

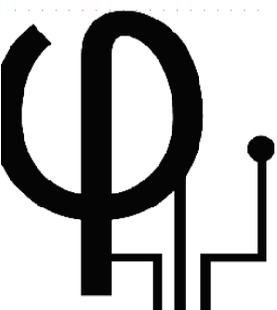
⁶ La traduzione interlinguistica fa riferimento, come nella più comune accezione, al trasferimento da una lingua all'altra, quella intralinguistica (*reformulazione*) ad una diversa versione del testo ma all'interno della stessa lingua, infine quella intersemiotica (*trasmutazione*) al passaggio da un sistema di segni all'altro (JAKOBSON, 1959). La traduzione dal sistema segnico dell'inconscio al sistema segnico del linguaggio viene a situarsi su questo terzo piano.

intersemiotico (dal codice dell'inconscio al codice del linguaggio), pertiene al paziente e si realizza nel momento in cui egli mette in parole, narra e comunica un suo vissuto, un suo sogno o persino un suo delirio (non si trascuri infatti che il delirio esalta l'aspetto traduttivo della trasformazione di una dimensione sensoriale informe in narrazione).

La seconda fase è più complessa: consistendo nel passaggio dalla comunicazione dell'analizzando all'interpretazione (o narrazione) dell'analista, verrebbe a configurarsi come una traduzione intralinguistica. In realtà questo movimento, *all'apparenza* unico, è composto a sua volta di due tempi, ambedue con i caratteri dell'intersemioticità: dalla parola dell'analizzando all'inconscio dell'analista e dall'inconscio dell'analista al suo messaggio verbale. Questo processo fa sì che nella traduzione finale vengano a pesare fenomeni quali la *reverie* (OGDEN, 1997b), il controtransfert concordante e complementare (RACKER, 1968), le identificazioni molteplici, proiettive e non (che depongono tutte per la prevalenza dell'aspetto intersemiotico).

Come la seconda spetta all'analista, così la terza fase, la più importante sebbene tendenzialmente sottovalutata, è di piena pertinenza dell'analizzando, il quale dovrà in prima istanza comprendere il nostro messaggio e successivamente “trasformarlo” in materia emozionale. Essa vede all'opera *il paziente come traduttore dell'analista*. Possiamo così affermare che la trasformazione in materia emozionale è lo specifico della traduzione psicoanalitica sia in quanto esito, sia in quanto metodo. Trasformazione della parola in emozioni significa attivare dinamismi inconsci e incidere in modo accrescitivo sull'inconscio rimosso e non rimosso. Tutti gli strumenti “tecnici” dell'analisi – transfert e controtransfert, processi di identificazione, disidentificazione e identificazione proiettiva, associazioni libere, contenimento emozionale, silenzi, e più in generale il setting e il campo analitico – vanno in definitiva a configurare quello specifico e peculiare “ambiente” in cui si cala la traduzione, linguisticamente intesa, per poter assumere una valenza trasformativa che in assenza di suddetto ambiente non potrebbe attivarsi. La traduzione rimarrebbe allora confinata all'intrasemiotico, producendo razionalizzazione o nel migliore dei casi comprensione, piuttosto che trasformazione.

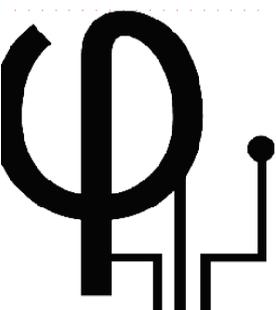
Gli “errori” e le “libertà” di traduzione che possono venirsi a creare in questa terza fase sono essenziali per la riuscita del percorso e ci rendono ragione (su un piano epistemologico, ma anche clinico) di quanto la coerenza dei nostri modelli (o persino l'ecclettismo incoerente) possa essere sovvertita da questa operazione difficilmente controllabile di pertinenza del paziente e dei suoi dinamismi inconsci. Se le nostre interpretazioni possono intendersi come traduzioni intersemiotiche dei vissuti, degli agiti e soprattutto dell'inconscio



dell'analizzando, non è evidentemente a questo livello che può arrestarsi il processo analitico. È l'operazione di traduzione che su di esse esercita l'analizzando stesso a completarlo, di nuovo adottando una procedura che apparentemente si limita all'intralinguistico, per sconfinare nell'intersemiotico. Da una parte l'analizzando cerca di comprendere il nostro discorso e compie uno sforzo traduttivo prevalentemente intralinguistico per integrarlo nel suo modo di intendersi e comprendersi; dall'altra parte la *sua* traduzione (intersemiotica) dovrebbe esitare in una trasformazione affettiva (inconscia), senza la quale il lavoro analitico rimane inerte. Il punto che occorre evidenziare è che non possiamo comunque avere il controllo di questa fase così *decisiva* del processo psicoanalitico. Questo ci appare in tutta la sua evidenza quando, ad esempio, il paziente nel corso della stessa seduta, o più frequentemente nelle successive, riprende quanto ha detto l'analista in un modo totalmente nuovo e (per quest'ultimo) sorprendente, tanto che il primo impulso sarebbe quello di interromperlo per precisare: “non è quanto intendevo, temo che lei abbia frainteso”. Ma è davvero così? *Davvero* il paziente ha frainteso? su un piano intralinguistico, certamente... ma su quello intersemiotico? E comunque: tale “fraintendimento” comporterà un rallentamento, o piuttosto favorirà l'emergere di nuove direzioni del processo analitico? Naturalmente non c'è una risposta univoca che prescindere dalle resistenze messe in gioco...ma anche dalla qualità dei nuovi campi emozionali che il *misunderstanding* può aver generato.

Come può il fraintendimento aprirsi alla risignificazione? E, soprattutto, come il linguaggio, la cui funzione e presenza rimangono essenziali in psicoanalisi, può configurarsi come un *derivato* dei processi emozionali capace a sua volta di reinnestarli?

Può a tal proposito tornare utile il concetto di *interlingua*. Dobbiamo ancora a George Steiner l'introduzione di questo termine, con cui si intende evidenziare (con riferimento alle più autorevoli traduzioni letterarie) la felice forzatura della lingua d'arrivo nelle strutture della lingua di partenza (cfr. STEINER, 1992, p. 376 e 466). Nel contesto analitico, l'interlingua può intendersi come la lingua dell'analista radicalmente trasformata dall'inconscio del paziente: un luogo che non è proprietà di nessuno, ma in cui ritrovarsi. Soprattutto, la costituzione di un'interlingua è coerente con una psicoanalisi che miri a muoversi *ai confini del linguaggio e della rappresentazione*, cioè tenti di non saturare ma di dare spessore simbolico-evocativo al discorso. Un'interlingua che aspiri a confrontarsi con l'intraducibilità dell'inconscio è essa stessa generativa dei processi inconsci e il suo obiettivo diviene dare voce al *non formulato* (D. STERN, 2003), all'inespresso e “aprire” all'intraducibile di arrivo.



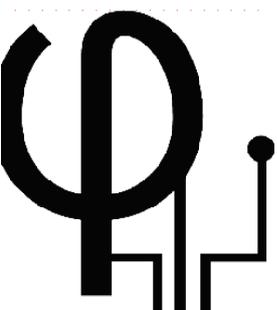
6 DELLA TRADUZIONE-TRASFORMAZIONE IDENTITARIA

Si vorrebbe infine evidenziare un breve passaggio del testo ricœuriano dedicato alla traduzione, che trasposto sul piano della psicoanalisi risulta davvero prezioso:

L'equazione 'comprendere è tradurre' si richiude allora sul rapporto del sé con sé stesso nel segreto, in cui ritroviamo l'intraducibile, che pensavamo di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà/tradimento. Lo ritroviamo sull'auspicio della fedeltà estrema. Ma fedeltà a chi e a che cosa? Fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo (RICŒUR, 2001, p. 73).

Ne risulta un movimento a due tempi, più impegnativo di quanto inizialmente previsto: dapprima Ricœur ci invita a metter tra parentesi l'alternativa traducibile-intraducibile nel tentativo di rimanere fedeli al discorso dell'altro. Se ne tentiamo una applicazione alla relazione analitica, questo "discorso dell'altro" lo intenderemo come il discorso del paziente, inclusi beninteso i suoi correlati emotivi. Evitiamo di perderci nel dilemma tra comprensibile e incomprensibile e dimostriamo questa fedeltà cercando di muoverci "empaticamente" e di essere vicini al suo vissuto, al di là della barriera dell'incomprensibile. ...Tuttavia questo tentativo di comprenderne il discorso, di coglierne i vissuti emozionali non è sufficiente. Su questo primo tempo del movimento dell'analista verso il paziente, si inserisce un secondo tempo, che è quello della *fedeltà estrema*: giusto nel momento in cui cerchiamo di applicare l'equazione *comprendere è tradurre* ci ritroviamo ad aver a che fare con quell'intraducibile che pensavamo di aver eliminato a vantaggio del dualismo fedeltà-tradimento. L'intraducibile permane, persiste, non è stato completamente eliminato dal nostro tentativo di comprensione, dalla nostra adesione al parametro della fedeltà. Dove lo ritroviamo? *Sull'auspicio alla fedeltà estrema*: proprio quando vogliamo essere fedeli fino in fondo al vissuto del paziente, è lì e allora che ritroviamo l'intraducibile. L'"imperativo etico" di comprendere l'altro deve sapersi arrestare dinanzi al riconoscimento di un fondo incomprensibile (o meglio irrepresentabile) che prima che con il delirio o la psicosi (in una declinazione per quanto eclatante assolutamente parziale e specifica) è correlato con l'esistenza.

Forse è possibile operare un ulteriore distinguo. A un primo livello, quando l'analista ha a che fare con sistemi rappresentativi inconsci già dati, ma trasformati dalla rimozione o da altri meccanismi di difesa, la fedeltà sta proprio nella possibilità e nella disponibilità a comprendere il paziente nella sua alterità riconoscendolo portatore di una storia, di una soggettività e, per quanto più ci riguarda, di suoi specifici vissuti emozionali inconsci. Nel



secondo livello, il binomio fedeltà-tradimento si pone molto diversamente, a tratti parrebbe invertirsi. Qui infatti non c'è un testo da comprendere, ma da costruire, la traduzione non si esercita a partire da una rappresentazione che segue le leggi del processo primario per approdare ad una rappresentazione organizzata secondo le leggi del processo secondario, bensì deve pescare in una dimensione di irrepresentabilità per condurla alla pensabilità. Allora, l'esperienza affettiva della condivisione e l'empatia vengono a porre le basi per la fedeltà, laddove il rispetto dell'alterità può risolversi in un lasciare l'altro solo, nella solitudine delle sue angosce, e dunque in un tradimento.

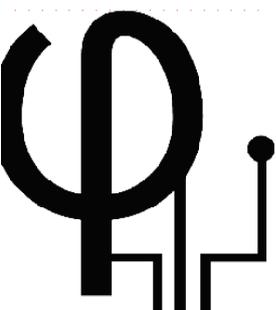
Ci imbattiamo allora nell'aforisma *“il y a un intraduisible devant la traduction et il y a un intraduisible produit et révéle par la traduction”* (2003). Forse è proprio questa l'essenza del processo psicoanalitico: interpretare non al fine esclusivo di chiarificare e così concludere, bensì anche di incrementare l'intraducibile, potenziare il fondamento irrepresentabile dell'inconscio.

Al termine della decostruzione identitaria che ha indotto la domanda di analisi e l'ha attraversata per gran parte può così emergere quella dinamica ricostruttiva che ora, sottraendola alle ambiguità di una identità narrativa (ambiguità che l'eventuale contrapposizione tra identità/verità narrativa e identità/verità storica rafforzerebbe ulteriormente), ci sentiamo finalmente legittimati a cogliere come identità traduttiva-trasformativa.

Per riassumere e chiarire: la trasformazione identitaria in psicoanalisi si vale della traduzione dei vissuti emozionali in linguaggio e del linguaggio in vissuti emozionali. Il tempo, il corpo, la storia, la realtà esterna e la realtà psichica sono dimensioni che entrano tutte in gioco in questo processo, che vincola il divenire identitario a quel già dato che mira a oltrepassare.

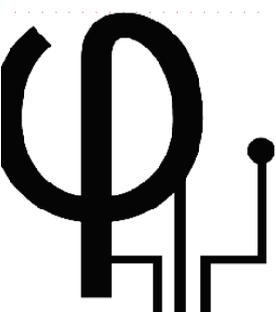
7 PER CONCLUDERE

Che ne è dell'identità personale alla fine del nostro percorso? (I) Tra le operazioni maggiori, abbiamo tentato uno sviluppo integrativo del concetto di identità narrativa attraverso il concetto di identità traduttiva (ove, evidentemente, il concetto di 'traduzione' è da intendersi in un senso più ampio della semplice operazione razionale di 'traduzione' *tout court*). Quali vantaggi ne sono derivati? Intanto un rimando che non privilegia più l'universo discorsivo, ma affianca a questo il riferimento alla materia affettiva, alla memoria e alla storia (al già dato), meglio vincolando l'identità a una pulsione referenziale che la ponga al riparo dalle derive nihiliste e narrative. In seconda istanza siamo pervenuti a collocarla tra un



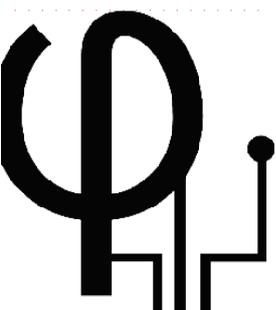
intraducibile di partenza – che rimanda all’opacità del *bios*, del carattere e dell’inconscio irrapresentabile – e un intraducibile di arrivo, che apre invece a un suo rimodellarsi senza fine. Questo, se da un lato impedisce che il percorso identitario si arresti, dall’altro lo consegna a una indefinitezza cui l’esistenza non potrà mai sottrarsi nel corso della sua temporalità. (II) Ciò implica uno stretto rapporto, quasi un’equivalenza tra traduzione e trasformazione: la traduzione non può essere colta se non come modalità trasformativa e nei suoi effetti trasformativi (così come la trasformazione rinvia sempre a un antecedente, che possiamo cogliere ora sul piano biologico-genetico, ora sul piano della corporeità, ora dello psichico, ora della esperienzialità, ora della storicità – piani che si intersecano e correlano, pur rimanendo irriducibili l’uno all’altro, come propone il modello corrispondentista trasformativo).

Ecco perché quando parliamo di identità umana e riflettiamo sulla vita psichica dobbiamo parlare di d’identità traduttivo-trasformativa.

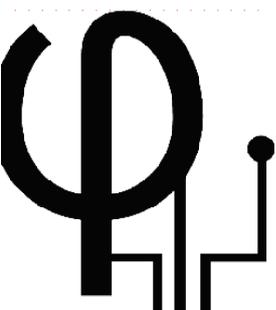


REFERENZE

- AHUMADA, Jorge L. Interpretation and creationism. *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 75, pp. 695-707, 1994.
- BARALE, Francesco. Prefazione. Paul Ricœur e la psicoanalisi. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di F. Barale. Milano, Jaca Book, pp. 5-50, 2020.
- BIRKSTED-BREEN, Dana. Is Translation Possible? *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 91, pp. 687-694, 2010.
- BRUNER, Jerome. *La ricerca del significato*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992 (1990).
- BUCCI, Wilma. *Psicoanalisi e scienza cognitiva*. Una teoria del codice multiplo. Roma, Fioriti, 1999 (1997).
- BUSACCHI, Vinicio; MARTINI, Giuseppe. *L'identità in questione*. Saggio di psicoanalisi ed ermeneutica. Milano, Jaca Book, 2020.
- CRAIG, George. Relative Motion: Translation and Therapy. *Int. J. Psycho-Anal*, v. 91, pp. 717-725, 2010.
- FREUD, Sigmund. L'inconscio. In: SIGMUND, Freud. *Metapsicologia*. O.S.F., v. 8. Torino, Boringhieri, pp. 49-88, 1976 (1915).
- HANLY, Charles. On subjectivity and Objectivity in Psychoanalysis. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, v. 47, n. 2, pp. 427-444, 1999.
- HEBBRECHT, Marc. Translation. *Int. J. Psycho-Anal*, v. 94, pp. 1193-1194, 2013.
- JERVOLINO, Domenico. *Il cogito e l'ermeneutica*. La questione del soggetto in Ricœur. Genova, Marietti 1993.
- LAPLANCHE, Jean. L'interpretazione tra determinismo ed ermeneutica. Una nuova posizione della questione. In: LAPLANCHE, J. *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000, pp. 487-520, 2000 (1991).
- LAPLANCHE, Jean. Temporalità e traduzione. Per rimettere al lavoro la filosofia del tempo. In: LAPLANCHE, J. *Il primato dell'altro in psicoanalisi*. Roma: La Biblioteca, 2000 (1989).
- LAPLANCHE, Jean. Narratività ed ermeneutica. *Ricerca psicoanalitica*, vol. 11, n. 1, 2000, pp.7-12, 1998.
- LAPLANCHE, Jean. Tre accezioni del termine "inconscio" nella cornice della Teoria della Seduzione Generalizzata. *Riv. Psicoanal.*, v. 50, n. 1, pp. 11-26, 2004.
- MARTINI, G. *Ermeneutica e narrazione*. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- MARTINI, G. *La psicosi e la rappresentazione*. Roma: Borla, 2011.
- MARTINI, G. *Incontrarsi senza comprendersi: nuove concettualizzazioni dell'inconscio e loro riflesso sulla clinica delle psicosi*. Relazione letta al Convegno nazionale S.P.I. (Italia): febbraio 2021.
- MORPURGO, Enzo. Le icone del sogno. In: E. Morpurgo, V. Egidi (a cura di). *La forma segreta*. Sogno arte psicoanalisi. Milano: FrancoAngeli, 1998.
- OGDEN, Thomas H. Some Thoughts on the Use of Language in Psychoanalysis. *Psychoanal. Dial.*, v. 7, n. 1, pp. 1-21, 1997.
- OGDEN, Thomas H. *Reverie e interpretazione*. Roma: Astrolabio 1999 (1997b).
- OLIVERIO, Alberto. *La vita nascosta del cervello*. Firenze-Milano: Giunti, 2009.
- PRIEL, Beatriz. Psychoanalytic Interpretations: Word-Music and Translation. *Int. J. Psycho-Anal.*, v. 84, pp. 131-142, 2003.
- RACKER, Heinrich. *Studi sulla tecnica psicoanalitica*. Roma: Armando Editore, 1970 (1968).



- RICŒUR, Paul. *Filosofia della volontà*, vol.1. Il volontario e l'involontario. Genova: Marietti, 1990 (1950).
- RICŒUR, Paul. *Finitudine e colpa*. Bologna: Il Mulino, 1970 (1960).
- RICŒUR, Paul. La questione della prova in psicoanalisi. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., pp. 63-99, 1977.
- RICŒUR, Paul. *Tempo e racconto*, 3. Il tempo raccontato. Milano: Jaca Book, 1988 (1985).
- RICŒUR, Paul. *Dal testo all'azione*. Saggi di ermeneutica. Milano: Jaca Book, 1989 (1986).
- RICŒUR, Paul. Identité narrative. *Esprit*, n. 7-8, juillet-août, p. 295-304, 305-314, 1988b.
- RICŒUR, Paul. *Sé come un altro*. Milano: Jaca Book, 1993 (1990).
- RICŒUR, Paul. La vita: un racconto in cerca di narratore. In: RICŒUR, Paul. *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino. Napoli: Guerini e Associati, 1994.
- RICŒUR, Paul. *La critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, 1997 (1995).
- RICŒUR, Paul. *La traduzione*. Una sfida etica. Brescia, Morcelliana, 2001.
- RICŒUR, Paul. Psicoanalisi e interpretazione. Un ritorno critico. Conversazione con Paul Ricœur. A cura di G. Martini. In: RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., pp. 379-395, 2003.
- RICŒUR, Paul. *Attorno alla psicoanalisi*, cit., 2020.
- SCHAFFER, Roy. *Rinarrare una vita*. Narrazione e dialogo in psicoanalisi. Roma: Fioriti, 1999 (1992).
- SPENCE, Donald P. *Verità narrativa e verità storica*. Firenze: Martinelli, 1987 (1982).
- STEINER, George. *Dopo Babele*. Aspetti del linguaggio e della traduzione. Firenze: Sansoni, 1992.
- STERN, Daniel B. *L'esperienza non formulata*. Tirrenia: Edizioni del Cerro, 2007 (2003).



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 13/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A CRÍTICA DE GRÜNBAUM À PSICANÁLISE

um panorama

GRÜNBAUM'S CRITIQUE OF PSYCHOANALYSIS

a panorama

Hugo Tannous Jorge¹
(hugotannous@gmail.com)

Resumo: A crítica do filósofo germano-estadunidense Adolf Grünbaum (1923-2018) à psicanálise tornou-se a mais influente dentre as críticas epistemológicas ao campo. Opondo-se aos termos da crítica popperiana à psicanálise e da interpretação hermenêutica que busca proteger o campo do que ela mesma chama de cientificismo, a crítica de Grünbaum vem fomentando desde os anos 1980 um vigoroso debate em círculos filosóficos e psicanalíticos dos Estados Unidos e Europa. Apesar disso, o filósofo ainda é relativamente desconhecido no Brasil. O objetivo do presente artigo, portanto, é apresentar a filósofas e filósofos da psicanálise do nosso país um resumo do conteúdo e da estrutura da crítica grünbaumiana aos fundamentos epistemológicos da psicanálise clínica.

Palavras-chave: Psicanálise. Epistemologia. Crítica. Grünbaum.

Abstract: The German-American philosopher Adolf Grünbaum (1923-2018) was responsible for what has become the most influential among the epistemological criticisms directed to psychoanalysis. Objecting to the terms of the Popperian criticism and of hermeneutic interpretations seeking to protect psychoanalysis from so-called scientism, Grünbaum's criticism has been fostering, from the 1980s to our days, a vigorous debate in philosophical and psychoanalytic circles of the United States and of Europe. In Brazil, nonetheless, the philosopher is still relatively unknown. With this paper, I aim to present to philosophers of psychoanalysis in Brazil a summary of the content and structure of the grünbaumian criticism on the epistemological foundations of clinical psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. Epistemology. Criticism. Grünbaum.

INTRODUÇÃO

Dentre os descontentes com o método clínico da psicanálise, sem dúvida o mais notável é o filósofo germano-estadunidense Adolf Grünbaum (1923-2018). Mitchel (1997), em tom

¹ Doutorando e Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8380563040165041>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3998-2246>.



jocosos, admitiu a existência de uma síndrome relativa ao contato com a investida do filósofo contra tal método:

O que se segue [a esse contato] são vários dias de angústia culposa pela própria falta de envolvimento na pesquisa em psicanálise. Podem ocorrer surtos de dedicação para resgatar da memória como funciona uma análise de variância, talvez até mesmo retiradas da prateleira de um texto de estatística com 30 anos de idade só para rapidamente colocá-lo de volta. Podem ocorrer perturbações no sono e distrações do trabalho. Contudo, a síndrome invariavelmente passa em um dia ou pouco mais que isso, e o paciente então é capaz de retornar a uma vida totalmente produtiva (pp. 206-207)².

De acordo com Edelson (1984), no entanto, não deveríamos abandonar a síndrome assim tão rápido. Ao considerar os três grandes desafios epistemológicos colocados à psicanálise, o de Nagel (1959), o de Popper (1963) e o de Grünbaum (1984), ele comenta que “os dois primeiros podem hoje parecer a alguns, em retrospecto, desafios que mal mereceram o incômodo de uma resposta, mas não consigo imaginar isso um dia sendo dito sobre o terceiro” (p. 1). Já em nosso século, um dos primeiros filósofos da psicanálise do Brasil mantém viva a opinião de Edelson:

A crítica de Grünbaum à psicanálise não é somente mais cáustica e contundente que as emanadas do positivismo lógico e de Popper. É também mais grave, porque não visa como aquelas a enquadrá-la numa definição abstrata de ciência (da qual, em ambos os casos, ela estaria muito distante), mas a *aniquilar a crença na validade do método clínico para produzir conhecimento*. Infelizmente para nós analistas, Grünbaum não é um adversário desprezível: seu conhecimento de Freud e da literatura analítica é vasto e preciso, ele monta seu raciocínio com argúcia, escreve com clareza e uma ponta de ironia. Em resumo, não é fácil refutar sua argumentação (MEZAN, 2006, p. 229).

A incursão inaugural de Grünbaum na filosofia da psicanálise – bastante breve – ocorreu em 1958, em um Encontro do Instituto de Filosofia da Universidade de Nova York para discutir o tema “Psicanálise, Método Científico e Filosofia”. As discussões que ocorreram no Encontro foram publicadas (HOOK, 1959) e, ao longo das décadas, este passou a ser visto como um marco da recepção filosófica da psicanálise no contexto anglófono, principalmente por ser ali a fonte dos famosos argumentos de Nagel (1959), precursores dos de Popper (1963) em tantos aspectos. Grünbaum (1959) condenou, então, a asserção de Lawrence Kubie de que a psicanálise não tem o dever de enunciar em que consistiria a evidência para um Complexo

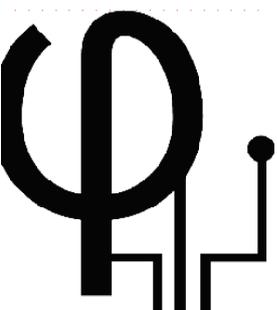
² Esta e todas as traduções a partir do inglês que se encontram neste artigo são de minha responsabilidade.

de Édipo ausente, uma vez que “fornecendo a essa hipótese [apenas] *provas que descartam contraprovas* [...], a concepção do Dr. Kubie faz dela uma hipótese *irrelevante* para a explicação do comportamento humano observável” (p. 225).

A partir de 1975, ele começou a escrutinar a obra filosófica de Popper sobre a ciência, em especial seu argumento de que a teoria psicanalítica não possui instâncias falsificadoras em potencial; concluiu, ao cotejar tal teoria, que Popper estava errado (GRÜNBAUM, 1977/2008). Ao se voltar para os trabalhos filosóficos sobre a psicanálise, percebeu-se descontente com o fato de que a maior parte deles “não enfrentou de modo algum as questões-chave a respeito de sua aceitabilidade como uma teoria explicativa e também [...] não esclareceu a estrutura lógica e a racionalidade do edifício freudiano” (GRÜNBAUM, 2008, p. 576). Incomodou-se particularmente com as interpretações filosóficas da psicanálise a partir de uma lente hermenêutica, como a de Habermas (1971) e Ricoeur (1970), argumentando que são inconsistentes e, enquanto tais, incapazes de tornar a psicanálise imune ao julgamento científico (GRÜNBAUM, 1984).

Por fim, ao longo de muitos artigos ele desenvolveu sua própria crítica epistemológica à psicanálise; o famoso livro “*The Foundations of Psychoanalysis* [Os Fundamentos da Psicanálise]”, publicado em 1984, consiste, até certo ponto, em uma síntese desses artigos. Ele expandiu os argumentos desse livro ao longo de décadas (sua última publicação sobre o tema data de 2015), mas o cerne comum desses argumentos perdurou: a defesa de que Freud e freudianos nunca apresentaram um bom fundamento lógico e empírico para a eliminação de algumas hipóteses que também poderiam explicar os dados da psicanálise clínica, tais como a hipótese de que uma sugestão terapêutica e cognitiva esteja potencialmente em ação e a hipótese de que afinidades temáticas entre produtos mentais sejam apenas incidentais ou não-motivadas, em vez de indicarem relações causais ou motivações. A partir disso, concluiu que a psicanálise clínica pode ser justificada enquanto dispositivo heurístico, mas não enquanto fonte de provas científicas; em outras palavras, que ela seria competente em criar hipóteses para serem testadas, mas não tanto em testá-las.

O impacto de “*Foundations*” na filosofia e psicologia foi tão grande em 1984 que já em 1986 nada menos que 40 autores publicaram réplicas ao livro no “Comentário Aberto de Pares [Open Peer Commentary]” da revista “*Behavioral and Brain Sciences*”. Mas essa atmosfera acabou não ficando restrita aos anos 1980. A disposição no tempo das réplicas a Grünbaum demonstra sua influência e atualidade: algumas delas estão em Edelson (1984), Hopkins (1988), Sachs (1989), Wallace (1989), Erwin (1996), Frosh (2006), Wallerstein (2006), Lacewing (2012, 2013, 2018), Lynch (2014), Brakel (2015), Azcona (2016, 2020) e



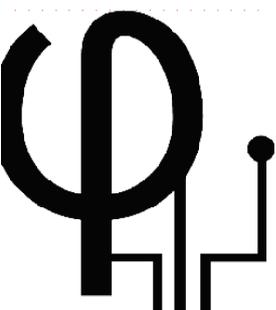
Michael (2019). Grünbaum também se engajou em muitas tréplicas (por exemplo, 1986, 1993, 2007), fazendo com que o debate avançasse ainda mais.

Nessas réplicas é possível testemunhar os mais diversos graus de assentimento ao filósofo de Pittsburgh e, entre as que se propõem a advogar para a psicanálise, encontramos as mais diversas estratégias. Lacewing (2012) enumera tais estratégias: (1) rejeitar sua premissa de que a psicanálise faz inferências causais (estratégia que seria realizada na psicanálise de orientação “hermenêutica”); (2) rejeitar sua caracterização do método clínico, por exemplo dizendo que a psicanálise já emprega implicitamente os cânones epistemológicos que Grünbaum endossa; (3) rejeitar o dever de se comprometer com esses cânones e argumentar que as inferências psicanalíticas são guiadas por códigos alternativos de validação; (4) rejeitar sua premissa de que esses cânones são os *únicos* adequados a justificar inferências causais.

Luyten, Blatt e Corveleyn (2006) indicam que a crítica de Grünbaum “influenciou implícita ou explicitamente” a divisão da comunidade psicanalítica em “duas culturas radicalmente diferentes em relação à natureza e ao papel da pesquisa empírica em psicanálise” (p. 578): uma cultura que sustenta que a pesquisa em psicanálise deveria se restringir ao antigo método de estudo de caso, e outra que sustenta que o método clínico não satisfaz os cânones da ciência, logo que a pesquisa em psicanálise deveria voltar-se à realização de experimentos e quase-experimentos. Mas é preciso esclarecer que tal divisão já estava vigente por algum tempo antes de Grünbaum e que, portanto, seria mais apropriado dizer que o filósofo ajudou a moldar a forma que essa divisão tomou mais recentemente ou talvez que ele reforçou essa divisão na virada para o século XXI. Seja como for, é inegável que Grünbaum representou um *milestone* na história da psicanálise.

A imagem apresentada acima pode sugerir a alguns que o debate de enquadramento grünbaumiano sobre os problemas epistemológicos da psicanálise clínica já se encontra saturado no começo dos anos 2020. Com surpresa constatamos, contudo, que seu espectro ainda retorna em debates filosóficos e psicanalíticos do contexto anglófono. Os recentes enfrentamentos aos problemas por ele iluminados são bastante instigantes e ainda sussurram saídas e resoluções originais. A conclusão de que esses problemas devem continuar a ser examinados é ainda mais forçosa para a filosofia e psicanálise que se desenvolve e se pratica no Brasil; nelas, Grünbaum é ainda um ótimo exemplo do oxímoro “ilustre desconhecido”.

O mecanismo de busca “Google Acadêmico” mostra que o filósofo da ciência está presente em 5.580 peças acadêmicas contendo a palavra “*psychoanalysis*”; no mesmo mecanismo, o número de peças em português contendo as palavras “Grünbaum” e



“psicanálise” é aproximadamente 43 vezes menor que esse (129³). Na academia brasileira dos últimos 15 anos, no entanto, análises primárias e substanciais dos argumentos de Grünbaum podem ser contadas em menos de duas mãos; elas estão em Marinho (2006), Mezan (2006), Martins (2012), Davidovich (2014), Beer (2015), Kaszubowski (2016) e Pinto (2016).

O objetivo do presente artigo é apresentar à psicanálise e à filosofia do nosso país um resumo do conteúdo e da estrutura da crítica grünbaumiana aos fundamentos da psicanálise freudiana, especialmente aos fundamentos de seu método clínico, contribuindo, assim, para que superemos esse desconhecimento. Deve-se enfatizar, contudo, que suas críticas às versões “hermenêutica” e popperiana da psicanálise não serão aqui incluídas, já que elas fazem as vezes de *preparativos* para seus argumentos centrais e já que a inclusão delas faria com que o artigo se prolongasse em demasiado. Começemos, portanto, com o famoso *Tally Argument*.

1 “A VERACIDADE NÃO É INDISPENSÁVEL À CURA”: A INCORREÇÃO DO ARGUMENTO DA CORRESPONDÊNCIA DE FREUD

A crítica à psicanálise do filósofo da ciência Adolf Grünbaum (1980, 1984, 1993) desenvolveu-se ao redor do princípio básico do indutivismo eliminativo ou Milliano: ao derivar uma hipótese de dados empíricos, um teórico deve ter razões para crer que todas as outras hipóteses que poderiam ser derivadas dos mesmos dados são improváveis. Nesse sentido, freudianos só obteriam evidências de que algumas das memórias e fantasias mais antigas e dramáticas do paciente são as causas de seus comportamentos, e de que, mais especificamente, a repressão dessas memórias e fantasias é a causa de seus sintomas, quando fossem capazes de dispensar as explicações alternativas para a coincidência desses fenômenos. Uma dessas hipóteses alternativas que a psicanálise deveria demonstrar improvável é a de que as curas da psicanálise consistem em curas-placebo – por nada terem a ver com uma dissolução da repressão. Grünbaum afirma que, no entanto, nenhum argumento relativo ao método freudiano de investigação clínica forneceu uma base lógica para tal tarefa.

O filósofo da ciência argumenta que a instância mais fundamental das faltas epistemológicas de Freud reside em uma das “Conferências Introdutórias” de 1917, “A terapia analítica”. Grünbaum (1984) apelida a instância de “Argumento da Correspondência (*Tally Argument*)”. Em grande parte da conferência, Freud (1917/2014) busca convencer seus

³ Ambos os resultados foram obtidos no dia 13/05/2020.

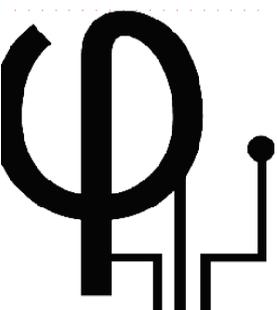
ouvintes de que a terapia por ele fundada não opera por sugestão. Rumo ao Argumento, ele enfatiza a premissa empírica de que “[a sugestão na] terapia hipnótica deixa os pacientes [...] incapazes de resistir a novas ocasiões para o adoecimento”, enquanto a sugestão no tratamento psicanalítico, por ser empregada somente no sentido de uma superação de resistências, modifica “de forma duradoura” a vida mental do doente, a qual, assim, “fica protegida contra novas possibilidades de adoecimento” (pp. 596-597). Freud (1917/2014) conclui que, embora a autoridade psicanalítica possa facilmente fazer o paciente corroborar uma teoria particular, isto apenas afetaria “sua inteligência, não sua doença. A solução de seus conflitos e a superação de suas resistências *só têm êxito* quando lhe transmitimos ideias antecipatórias que *correspondem à sua realidade interior*” (p. 599, grifo nosso).

Freud (1917/2014) argumenta que o analista deve desconsiderar suas conjecturas sobre um paciente no caso de este, após ter escutado tais conjecturas, apresentar uma cura inautêntica ou não-psicanalítica. Sintomas podem retornar, ou podem ser superados antes mesmo de um trabalho analítico ser realizado – em ambos os casos, a interpretação dada ao paciente antes da pseudo-cura, tendo sido o resultado de uma performance sugestiva, não seria ainda acurada ou correta. O analista deveria, nesses casos, buscar outras explicações para o que se passa com as motivações inconscientes do paciente.

Grünbaum batiza o argumento de Freud com o termo “*tally*”. Se se parte da conferência em sua versão inglesa, a mesma consultada por Grünbaum, Freud (1917/1963) usa tal termo para expressar a concordância que deve haver entre as ocorrências mentais do paciente e o enunciado teórico que as descreve e explica. O termo vem do latim “*talia*”, que significa “ramo” ou “galho”. Segundo o “*Dictionary of Word Origins* [Dicionário das origens das palavras]”, em tempos remotos,

uma *tally* era uma simples vara de madeira com cortes transpassando uma de suas laterais para representar o montante de dinheiro devido ou recebido. A vara era então dividida longitudinalmente em duas partes para que cada um dos interessados recebesse uma. Juntas, as metades correspondiam exatamente e eram prova legal do débito incorrido ou do pagamento realizado (FLAVELL & FLAVELL, 1995, p. 238).

As palavras inglesas “*tailor* [alfaiate]” e “*retaliation* [retaliação]” também brotaram dessas raízes latinas (FLAVELL & FLAVELL, 1995; DANNER, 2014; ETYMONLINE, 2021), bem como, mui provavelmente, as expressões lusitanas “talo”, “talhar”, “tal” e “[Lei de] Talião” (ORIGEM DA PALAVRA, 2021). Para um amplo entendimento do temido “*Tally Argument*”, brincar com essas ressonâncias mostra-se apropriado: olho por



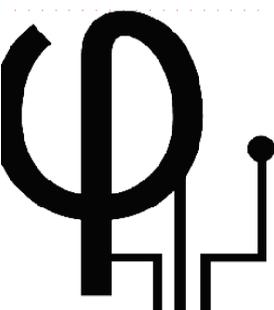
olho e “palavra por mente”; o analista “costuraria um traje” que deve “servir” ao paciente; a “vara da interpretação” deve ter o mesmo “número de entalhes” que a “vara do inconsciente” etc.

Mas, como bem se sabe, Freud argumenta em alemão. No lugar de “tally”, ele usa o verbo “*übereinstimmen*”: “concordar”, “estar conforme”, “conjuguar-se” (ÜBEREINSTIMMEN, 2015, p. 1190). As palavras originais da polêmica passagem “ideias antecipatórias que correspondem à sua realidade interior” são: “*Erwartungsvorstellungen [...] die mit der Wirklichkeit in ihm übereinstimmen*” (FREUD, 1917/1940, p. 470). “*Stimmen*” significa “afinar”, estar certo”, “estar conforme” (e “*Stimme*” significa voz...) (STIMMEN, 2015, p. 1159; STIMME, 2015, p. 1159). O prefixo “*über*” intensifica o prefixo “*ein*”, o qual tem a conotação de “para dentro”, sugerindo, com “*stimmen*”, a imagem de uma substância adentrando outra e sendo com ela amalgamada.

Seja como for, ao formalizar o Argumento da Correspondência, Grünbaum pretende apenas ressaltar a tese freudiana de que a resposta terapêutica de um paciente analisado atestaria as hipóteses sobre sua própria vida mental que ele escutara da boca do seu analista – sua tese da relação causal entre *insight* veraz e resposta terapêutica. Grünbaum batiza-a de Tese da Condição Necessária (TCN). Ela é composta, de acordo com o filósofo, por duas sub-teses: (1) a tese de que o *insight* correto do paciente sobre a dinâmica de sua personalidade e de seu sofrimento neurótico é condição *necessária* para que esse sofrimento seja aliviado; (2) a tese de que *apenas* o método clínico da psicanálise pode aceder a tal dinâmica e propiciar tal *insight* ao paciente.

A TCN seria uma das duas premissas do Argumento da Correspondência; a outra seria simplesmente a evidência de que o sofrimento do paciente se abrandou. A conclusão do Argumento também poderia ser cindida em duas sub-conclusões: (1) se tais premissas são verazes, as interpretações enunciadas pelo analista são também verazes, ou seja, “correspondem à realidade interior” do paciente; (2) se tais premissas são verazes, apenas o método analítico tem o poder de curar a neurose do paciente. De acordo com Grünbaum (1984), Freud diz, em 1917, que

[...] coletivamente, os resultados bem-sucedidos de análises constituem efetivamente evidências *cogentes* de tudo o que a teoria psicanalítica nos diz sobre as influências das dinâmicas inconscientes da mente em nossas vidas. Em suma, todo o conjunto de sucessos do tratamento psicanalítico assegura a verdade da teoria freudiana da personalidade, incluindo suas etiologias específicas das psiconeuroses e até mesmo sua teoria geral do desenvolvimento sexual (pp. 140-141).



Como é vigente para qualquer argumento, para que este seja válido as conclusões não podem ser falsas se as premissas forem verdadeiras. Basta que essa definição seja aplicada ao Argumento da Correspondência para que se constate que ele é válido, e não é surpresa alguma que a crítica de Grünbaum ao Argumento não diga nada em relação a tal dimensão lógica. O filósofo afirma, na verdade, que uma de suas premissas, a TCN, é falsa; isso faz do argumento de Freud, *não um argumento inválido, mas um argumento incorreto (unsound)*, e um argumento incorreto, como nos ensina Copi, Cohen & McMahon (2014), “fracassa em estabelecer a verdade de sua conclusão mesmo que de fato sua conclusão seja veraz” (p. 31).

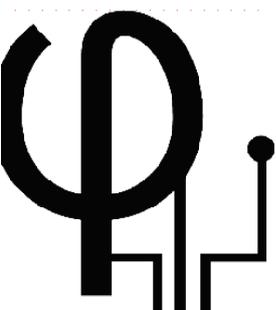
Quadro 1 – O Argumento da Correspondência

Premissa 1: Tese da Condição Necessária (TCN).
Premissa 1.1.: O <i>insight</i> correto do paciente sobre a dinâmica de seu caráter e de seu sofrimento neurótico é causalmente necessário para sua cura.
Premissa 1.2.: Apenas o método clínico da psicanálise pode revelar essas dinâmicas e promover esse <i>insight</i> no paciente.
Premissa 2: Os sintomas do paciente se atenuaram (fato).
Conclusão 1: As interpretações dadas pelo analista são verazes.
Conclusão 2: Apenas o método analítico poderia ter curado a neurose do paciente.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Grünbaum (1984).

Tal distinção é digna de ênfase por explicitar que a TCN é uma premissa *empírica* – a crítica, portanto, ataca o Argumento não em sua dimensão lógica ou conceitual, mas em sua dimensão empírica. O que Grünbaum (1980, 1984) convoca para criticar o Argumento da Correspondência são, justamente, demonstrações empíricas de que componentes distintos de interpretações psicanalíticas verazes podem ser causas de decorrências terapêuticas qualificadas. Ele conclui que “torna-se bastante razoável – embora *não* forçoso – interpretar [...] as proezas terapêuticas [da psicanálise] enquanto efeitos-placebo” (GRÜNBAUM, 1984, p. 161).

Pesquisas comparando os resultados de diferentes tipos de psicoterapia (SMITH, GLASS, & MILLER, 1980; RACHMAN & WILSON, 1980; STRUPP, HADLEY & GOMES-SCHWARTZ, 1977) demonstraram que a terapia analítica não oferece resultados terapêuticos mais robustos que os de terapias rivais (GRÜNBAUM, 1984). A eficácia das outras psicoterapias tornaria a TCN uma tese incontornavelmente inconsistente: se se considera a hipótese de que outras psicoterapias não fornecem *insights* verídicos, então a primeira parte da TCN é falsa, já que nesse caso *insight* falsos estariam causando efeitos terapêuticos; e, se se considera que outras psicoterapias de fato fornecem *insights* verídicos, então a segunda



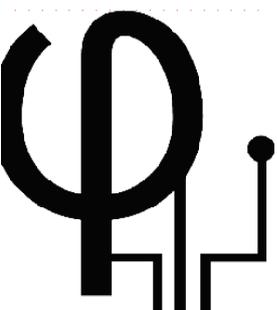
<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/workflow/index/13094/5> parte da TCN é claramente falsa (GRÜNBAUM, 1980).

Psicanalistas costumam reagir a esse tipo de evidência questionando se, em tais tipos de pesquisas comparativas, a qualidade dos efeitos terapêuticos tem sido conceitualizada, operacionalizada e medida de forma apropriada. A ortodoxia psicanalítica determina que, se um paciente apresentou remissão sintomática sem ter levantado e elaborado seus conflitos reprimidos, estes certamente causarão outro sintoma. Considerando esse tipo de objeção, porém, Grünbaum (1984) cita as provas empíricas, registradas na literatura, de remissão sintomática sem substituição sintomática em terapias comportamentais (FISHER & GREENBERG, 1977; MUNBY & JOHNSTON, 1980).

Obviamente, a pesquisa que poderia demonstrar em definitivo que a psicanálise é uma terapia-placebo deveria comparar seus resultados com os de notórias terapias-placebo, e é por isso que Grünbaum empurra o leitor crítico à crença em uma psicanálise placebogênica apenas de modo reticente. De qualquer modo, mesmo que todas as pesquisas citadas acima gerassem resultados diferentes – mesmo que demonstrassem a superioridade terapêutica da psicanálise – os advogados de Freud ainda teriam que demonstrar uma relação causal entre a superioridade de uma psicoterapia e a veracidade dos *insights* por ela promovidos. É de fato terapêutico a longo prazo saber a verdade sobre si mesmo? Poderia o autoengano prover bem-estar duradouro? Haveria, na psicanálise, critérios epistemológicos que fossem independentes de evidências terapêuticas, de modo que se pudesse demonstrar, de forma não-circular, que uma interpretação veraz está mesmo ligada a efeitos terapêuticos qualificados? Em resumo, embora os resultados citados por Grünbaum mostrem que o TCN é inconsistente ou falso, resultados contrários ainda não os revelariam verdadeiros ou defensáveis.

Posto o argumento sobre o risco de curas-placebo na terapia analítica e sobre a consequente falsidade do TCN, Grünbaum (1984) anuncia dois maus auspícios para a epistemologia da psicanálise clínica: 1) um efeito terapêutico não pode mais, como defendia Freud, operar como um indicador da verdade da interpretação; 2) a evidência para a Etiologia da Repressão mostra-se bastante pobre.

A Etiologia da Repressão é a tese de que a repressão de eventos específicos é indispensável para o surgimento de neuroses. Sua relação com o TCN é direta: se a repressão de eventos específicos é causa necessária de qualquer neurose, logo desfazer a repressão ao informar ao paciente em sofrimento sobre tal evento e sobre por que ele tem sido reprimido (em outras palavras, comunicar-lhe uma interpretação verdadeira sobre a causa de sua neurose) dissolverá sua neurose. A TCN é apenas a consequência terapêutica da



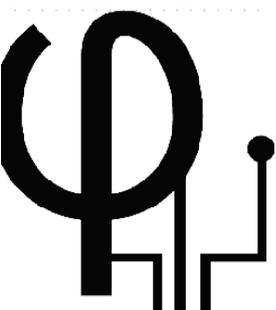
Etiologia da Repressão⁴. Contudo, se a TCN é falsa, efeitos terapêuticos não podem mais ser considerados uma comprovação da Etiologia; se o fator terapêutico da psicanálise pode ter o caráter de placebo, então a etiologia das neuroses pode não estar ligada à repressão⁵. Encontrar-se-ia, aí, um grande problema para a psicanálise, já que a Etiologia da Repressão é, talvez, a tese mais fundamental da teoria psicanalítica.

Essa tese psicopatológica é longamente discutida por Grünbaum (1984) no contexto do desenvolvimento do método catártico. Por certo que Breuer e Freud apresentam um argumento cujo fim é o de descartar a possibilidade de que o método catártico seja um suporte para curas sugestivas – aponta o filósofo – mas tal argumento mostra-se flagrantemente insatisfatório. No momento pré-psicanalítico em que o método catártico emergiu, a Etiologia é enunciada em uma versão sutilmente diferente da versão mais geral do parágrafo precedente; a tese, então, é a de que a repressão de uma ideia traumática impede a descarga do afeto a ela ligado, e que é essa *estrangulação energética propiciada pela repressão a causa tanto da gênese quanto da conservação* de uma neurose. Os pais da psicanálise defendem-na assim: após permitirem que o paciente revivesse intensamente o afeto de uma memória específica ao hipnoticamente desembargarem alguns de seus circuitos mentais, apenas um sintoma *específico* dentre seus sintomas, *aquele tematicamente ligado à memória reprimida*, desvanecia; já que sintomas eram removidos *isoladamente e de acordo com a intervenção realizada*, poder-se-ia concluir que as curas estavam sendo causadas pela rememoração-e-descarga do paciente e não pela autoridade sugestiva do médico.

Grünbaum (1984) argumenta que essa evidência de ação específica não assere nada em relação à inexistência de sugestão. Ao longo de uma sessão de terapia catártica, ao levar o paciente a rememorar a primeira aparição de um sintoma específico, Breuer e Freud podem muito bem ter lhe comunicado de forma implícita que estavam atribuindo significância terapêutica à rememoração de um evento tematicamente ligado a esse sintoma – e que a significância se aplicava apenas a esse sintoma. Se desejavam eliminar a hipótese de efeito-placebo, Breuer e Freud deveriam ter comparado seus pacientes com sujeitos que receberam a mesma intervenção hipnótica, só que desprovida de um levantamento ab-reativo de repressões. Sua “atribuição de eficácia curativa” é “isenta de um adequado suporte empírico”

⁴ Para ser mais claro, uma tese é logicamente dedutível da outra. Trata-se de um caso de *Modus Tollens*.

⁵ Note que não se demonstra a *falsidade* da Etiologia da Repressão com a falsidade da TCN. Nessa Etiologia, a repressão é causa necessária, *mas não suficiente*: ela pode estar presente sem causar uma neurose. Se algo diferente da dissolução da repressão é o que está causando a cura (isto é, se a TCN é falsa), uma repressão ainda poderia ser uma causa necessária da neurose em questão.



(GRÜNBAUM, 1984, p. 180) – o que deveria nos leva a cogitar se algum outro elemento, ainda nebuloso, revelar-se-ia como a causa necessária de um sintoma neurótico.

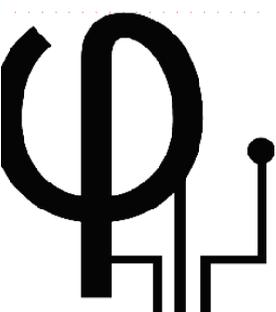
Grünbaum (1984) argumenta, ainda, que mesmo que houvessem provado que uma anulação catártica de repressões tem efeitos curativos, eles teriam em mãos evidência para uma tese diferente da tese expressa pela Etiologia da Repressão: a tese de que a repressão de um evento específico e a estrangulação do afeto a ele ligado é causa necessária da *conservação*, e não da *gênese*, do sintoma. Em tal contexto, o filósofo cita Morris Eagle, que observa que o resultado terapêutico de Breuer e Freud é compatível com a tese de que a origem do sintoma se deveu a uma experiência traumática *consciente* e não à sua repressão, e de que tal repressão, decorrente da angústia traumática, é apenas responsável por *conservar* o sintoma; nessa possibilidade, a repressão é irrelevante para a gênese dos sintomas.

Em suma, apenas à medida em que o TCN é falso, Freud não foi capaz de demonstrar que a hipótese rival de acordo com a qual a clínica psicanalítica é palco de sugestões terapêuticas seja improvável; e, se há risco de sugestão terapêutica, então a vital Etiologia da Repressão está longe de ser empiricamente confirmada.

Agora consideremos a outra consequência epistemológica da incorreção do Argumento da Correspondência: o progresso terapêutico do paciente não pode ser tomado como indicador da veracidade da interpretação dada antes pelo analista. Ademais, de acordo com Grünbaum (1984), a psicanálise clínica não teria outro dispositivo garantidor da veracidade da interpretação tão fundamental quanto o já desmascarado Argumento da Correspondência, com sua “forte premissa normativa” (p. 127).

Para ele, o Argumento teria tanta relevância dentre os argumentos de Freud que descrevem as condições através das quais sua nova ciência poderia produzir teoremas cogentes que ela resolveria por si mesma todos os desafios epistemológicos da clínica psicanalítica. A TCN seria uma espécie de seguro epistemológico. Ela vedaria furos de inferências causais e garantiria que dados clínicos não estão contaminados pelos ímpetus sugestivos do analista, garantindo, indomitamente, a veracidade de uma interpretação (GRÜNBAUM, 1984, pp. 127-128).

Enquanto Freud se viu autorizado a aduzir sua TCN, ele se sentiu capaz de repudiar – com um *único* golpe – as ofensivas-gêmeas relativas à sugestibilidade, tanto a ofensiva sobre a dinâmica de sua terapia quanto a sobre a credibilidade cognitiva dos dados clínicos coletados pela investigação psicanalítica. Justamente porque a crucial premissa de seu Argumento da Correspondência, a TCN, apontou o *insight etiológico* correto como sendo *terapeuticamente* indispensável, esse argumento legitimou a confiança de



Freud na seguinte proposição: sua apuração retrospectiva, na clínica, das etiologias das psiconeuroses e das causas do desenvolvimento normal da personalidade *através do método psicanalítico* não era viciada pelas armadilhas da inferência causal, tais como a armadilha do *post hoc ergo propter hoc*, mas era, em vez disso, metodologicamente correta. [...] a atribuição de eficácia terapêutica ao levantamento de repressões era de fato a base epistêmica usada para dotar o método de livre-associação de Freud com a habilidade de assegurar causas (p. ex., patógenos) (p. 146).

Além disso, a atribuição de tal poder revelador a uma conjuntura terapêutica teria se estendido por todo o século XX, alcançando meios psicanalíticos metodologicamente mais avançados, presume-se, do que o meio em que Freud havia elaborado sua teoria e seu método, como o comprovam certas passagens textuais de Waelder (1962) e Basch (1980) (GRÜNBAUM, 1984, pp. 146-148). O filósofo conclui de modo contundente que,

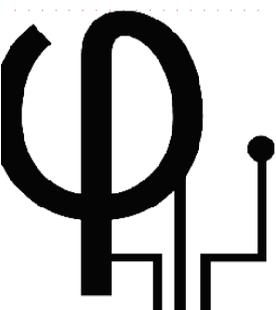
embora seja um fato largamente ignorado, a atribuição de sucesso terapêutico à remoção de repressões não apenas foi, mas permanece sendo até o dia de hoje, o único signatário epistêmico da suposta habilidade que as associações-livres do paciente possuem de atestar causas (GRÜNBAUM, 1984, p. 185).

Vimos até este momento a decaída do Argumento da Correspondência. E é por conta dela, o filósofo assevera, que devemos considerar a possibilidade de que as interpretações elaboradas na psicanálise clínica: 1) estão baseadas em dados contaminados por sugestão e/ou; 2) estão reproduzindo falácias lógicas. Essas duas possibilidades colocadas por ele serão agora discutidas.

2 “A EVIDÊNCIA CLÍNICA PODE ESTAR CONTAMINADA”: A IMPUTAÇÃO DE SUGESTÃO COGNITIVA

2.1 *Per via di porre*: “a análise adultera o fluxo cognitivo do paciente”

A imputação grünbaumiana de que a evidência clínica da psicanálise pode estar contaminada tem mais de uma faceta. Isso porque há, além das influências que a expectativa do analista pode causar, aquelas que podem ser causadas por eventos do mundo que jaz fora dos confins da sessão: uma vez que hipóteses freudianas estão incrustadas na cultura ocidental média, é provável que pacientes tentem imaginar, consultando ou inadvertidamente



absorvendo as mais diversas mídias (internet, biblioteca, espaços acadêmicos), como tais hipóteses explicariam seu sofrimento. Nas palavras de Grünbaum:

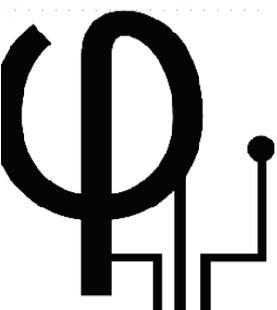
[...] a aderência do paciente à regra fundamental da associação livre assegura mesmo a emergência *causalmente descontaminada* de desejos reprimidos, de raiva, culpa, medo, etc., que de fato existem? Ou o processo de associação é contaminado através da injeção de influência de um tipo ou de outro pelo analista? Claramente, a resposta dependerá, ao menos em parte, justamente do que o analista faz enquanto o paciente está ocupado cumprindo sua parte no acordo analítico. É também provável que essa resposta dependa das crenças prévias que pacientes entrando em análise levam para dentro da situação analítica, já que muitos analisandos inteligentes estão conscientemente a par do tipo de material que seu terapeuta freudiano espera de suas associações livres. Por exemplo, é esperado que pacientes do sexo masculino possuam uma reprimida angústia de castração, e que pacientes do sexo feminino possuam uma inconsciente inveja do pênis (GRÜNBAUM, 1984, pp. 208-209).

Deve-se também considerar a intensidade com a qual o analista pode vir a contaminar os produtos mentais do paciente: o analista pode vir a fazê-lo de forma discreta ao demonstrar aos pacientes que, a bem do tratamento, são importantes apenas a parcela de seus produtos mentais que a teoria aponta de antemão como importantes, induzindo-os assim a relatarem mais alguns tipos de produtos mentais que outros; ou de forma mais intensa, ao fazer intervenções arbitrárias ou mal justificadas, adulterando assim o fluxo cognitivo do paciente. A passagem supracitada continua assim:

Enquanto lidamos com [essa] nossa questão, devemos estar atentos a outra, uma vez que ela igualmente pertence aos efeitos epistêmicos da intervenção do analista: se uma miríade de pensamentos inconscientes vem à tona, por qual critério o analista, ao investigar parapraxias e sonhos, decide quando dar um ponto final ao acúmulo de associações? Logo, consideremos de que modos as intervenções do analista, tanto as ostensivas quanto as sutis, afetam os dados produzidos pelas associações do paciente (GRÜNBAUM, 1984, p. 209).

Conceitualmente, uma das distinções – sugestão cognitiva causada pelo analista *versus* causada por deixas extraclínicas – pode ser cruzada com a outra – reforçamento *versus* adulteração; isto é, esses dois últimos processos podem estar presentes dentro ou fora da clínica.

Em um famoso artigo, Freud (1905/2016) convoca uma discussão de Leonardo Da Vinci sobre a diferença entre as naturezas da pintura e da escultura para esclarecer metaforicamente como via o contraste entre sua terapia psicanalítica e as diversas terapias sugestivas de sua época. Terapias sugestivas são, segundo ele, como a pintura – operam



per via di porre, pela via da sobreposição –, porque, digamos assim, depositam material por cima da psique do paciente, que faria assim as vezes de tela, de tal modo que o pensamento patogênico é impedido de emergir. A psicanálise, por outro lado, seria análoga à escultura, que opera *per via di levare*, ou seja, pela via da extração das matérias supérfluas que escondem a bela figura que abaixo delas habitaria. É possível sugerir que os dois meios indicados por Grünbaum através dos quais o analista pode contaminar a evidência clínica correspondem aos polos de tal analogia freudiana: o viés de seleção do analista, e o reforçamento discriminante que dele resulta, operam *per via di levare*, retirando o que exorbita, enquanto as intervenções intrusivas, vindas-do-nada, precipitadas, operam *per via di porre*, “tingindo” as associações do paciente⁶. Começamos apresentando os pontos de Grünbaum sobre o último tipo, isto é, sobre a sugestão cognitiva enquanto mera adulteração.

No capítulo 4 de “Foundations”, Grünbaum (1984) nos lembra de uma instância de esquecimento motivado na obra de Freud, o esquecimento da palavra *aliquis* por um jovem identificado como AJ. Para demonstrar seu ressentimento do fato de ser socialmente discriminado por sua ascendência judaica, o jovem esforçou-se em vão para citar corretamente a célebre frase “*Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor*”, de Virgílio, que pode ser traduzida como “Que alguém surja de nossos ossos como vingador!”; Freud, porém, assistiu a memória do jovem e recuperou para ele a frase do poeta latino. AJ, “que estava familiarizado com [...] os escritos psicanalíticos” (GRÜNBAUM, 1984, p. 190), pediu a Freud que explicasse seu lapso de memória; atendendo-o, o médico o instruiu a associar livremente à palavra restaurada. As associações de AJ o levaram até seu medo de que uma moça com quem ele havia tido relações sexuais estivesse grávida. Freud concluiu que essa era a causa do lapso de AJ: um medo inconsciente de que o caso houvesse gerado uma prole havia entrado em conflito com a vontade manifesta de ter uma prole para vingar as agruras sofridas pelos judeus.

Grünbaum (1984) nota que, nesse caso, Freud não permitiu que as associações de AJ fluíssem livremente: “[...] foi a enunciação correta de Freud da frase de Virgílio, *não* a reversão da repressão do medo que AJ sentiu da gravidez, que serviu para remover a lacuna mnemônica do *aliquis* na consciência do rapaz” (p. 193). Bem, o filósofo argumenta, pode-se chegar a qualquer conteúdo a partir de um dado estímulo, se nenhum limite é colocado ao número permitido de cadeias associativas; a partir da palavra restaurada por Freud, AJ chegou à sua

⁶Considerando que sou o porta-voz de Grünbaum neste artigo, devo dizer por que é interessante ver sua imputação de sugestão cognitiva através dessa analogia freudiana, muito embora Grünbaum não tenha proposto que seus argumentos fossem vistos através dela: ela chama a nossa atenção para o quanto a sugestão pode furtivamente pervadir a clínica psicanalítica e para o quanto tal contraste de Freud buscando neutralizar a sugestão pode se revelar questionável.

preocupação mais recente, o que é apenas trivial. Se o medo reprimido tivesse sido a causa necessária do esquecimento de AJ, então sua consciência desse medo após livre-associação abriria, natural e imediatamente, a rota mental para *aliquis*; logo, Freud deveria ter realizado esse teste, deixando-o associar a qualquer outro elemento relacionado ao esquecimento e verificando se a palavra se tornaria manifesta outra vez⁷. Nessa linha de argumento, Grünbaum cita Timpanaro (1976), segundo o qual “Freud não hesitou em intervir ocasionalmente no fluxo das associações de AJ” e, “assim, sutilmente dirigiu as associações de um modo similar ao do método socrático de provocar respostas a perguntas diretivas” (p. 192).

Os estudos de Shapiro & Morris (1978) são também convocados a beneficiar seu argumento. De acordo com os autores, terapeutas podem, sem intenção, transmitir informações aos pacientes, tais como expectativas e atitudes. Isso limitaria terapeutas a encontrar apenas confirmações fraudulentas para suas hipóteses psicológicas; não sabendo que são fraudulentas, suas assunções teriam tudo para se fortalecer. Daí adviria, doravante, uma cadeia longa e circular de sugestionabilidade.

Essa dificuldade epistemológica é [...] composta pela operação daqueles fenômenos que Freud chamou de fenômenos de “contratransferência” após tê-los discernido com astúcia: os efeitos distorcivos dos sentimentos do terapeuta em relação ao paciente na acurácia da percepção daquele sobre o comportamento deste (S.E. 1910,11:144-145) (GRÜNBAUM, 1984, p. 212).

No capítulo 4 de “Foundations”, Grünbaum apresenta uma instância-ideal de provável adulteração de dados através de sugestão em psicanálise. A instância vem de um artigo de “dois respeitados analistas-docentes” (GRÜNBAUM, 1984) Gertrude e Rubin Blanck (BLANCK & BLANCK, 1974), e nele há um uso da hipótese freudiana de que uma “inveja do pênis” influencia a vida mental das mulheres, ou seja, de que mulheres tipicamente invejam a arquitetura genital do homem e suas ressonâncias simbólicas. Publicado não muito antes de “Foundations”, e marcadamente exibindo um processo de interpretação psicanalítica em que conhecimento algum é realmente questionado ou produzido, apenas afobadamente aplicado, o artigo é ideal para demonstrar que

mesmo nos dias de hoje *alguns* analistas de fato intervêm descaradamente nas associações de seus pacientes. [...] finge-se, então, que os produtos das associações decorrentes são as ideias previamente inconscientes do sujeito, que vieram à tona de maneira não enviesada. Assim, seria errado supor que a

⁷Grünbaum (1984) afirma que mesmo isto não consistiria em uma ótima evidência, mas nesse ponto não diz mais nada em relação a quais seriam as hipóteses alternativas que ainda deveriam ser eliminadas para tornar as hipóteses freudianas prováveis (ver p. 193).

forma “ativista” com que Freud trata as associações de um paciente quando fornece interpretações é uma coisa do passado na pesquisa e prática psicanalíticas (GRÜNBAUM, 1984, p. 212).

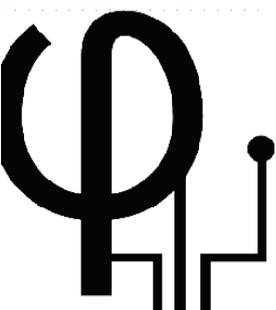
Mesmo enfatizando acima a palavra “alguns”, e desse modo reconhecendo uma contingência, o filósofo argumenta que esta não macula a imputação que ele faz à psicanálise. Ele nos conta que o analista Benjamin Rubinstein o corrigiu por ter tomado a conduta de Blanck & Blanck e mesmo a de Freud enquanto modelos da psicanálise contemporânea; de acordo com Rubinstein, haveria em sua época analistas que se mostram vigilantes em relação a “sugestões explícitas, implícitas e mesmo *inconscientes* na relação com o paciente” e se esforçam para ser bem menos “ativistas” que esses outros analistas. Mas teríamos que ter certeza, Grünbaum (1984) afirma, de que tal esforço resulta realmente naquilo que almeja; o mero esforço para evitar “influências sugestivas *involuntárias*, porém potentes”, deveria se mostrar bem-sucedido ou consistiria apenas em uma sofisticação epistêmica vazia (p. 212).

Outra contingência poderia aparecer aqui: alguns analistas demonstrariam ser bem-sucedidos na tarefa, outros não. Logo, se Grünbaum quer que consideremos seu ataque como um “xeque-mate”, devemos ler entre suas linhas: “O esforço é louvável, mas no método clínico não há recursos lógicos com os quais se poderia demonstrar que não houve sugestão”. Infelizmente, ele não investe nesse ponto hipotético; em vez disso, retorna para uma contingência supostamente satisfatória: “Em todo caso, há na literatura corrente evidências promissoras de que o esforço não é sequer feito de modo apropriado entre alguns praticantes influentes” (GRÜNBAUM, 1984, pp. 212).

Apresentemos finalmente sua discussão sobre o relato de caso de Blanck & Blanck. Uma paciente do sexo feminino apresentava ansiedade relacionada à sua pele e imagem em geral e iniciou terapia com uma psicanalista. Grünbaum (1984) destaca três sequências interpretativas que a analista fornece à paciente:

Quadro 2 – Sequências interpretativas no relato de caso de Blanck & Blanck (1974).

<i>Sequência</i>	<i>Produtos mentais da paciente</i>	<i>Falas e pensamentos da analista</i>
1	“Hoje sinto que devo ir ao dermatologista para ver como está minha pele”	“Você pensa constantemente sobre sua aparência porque não tem certeza de que seu corpo está sempre como deveria estar” (p. 320).
2	“Eu gosto da minha aparência em alguns momentos mais do que em outros”	“Você não está sempre certa de que seu corpo é o mesmo”



	“Eu sempre sinto que há algo errado” Sonha sobre uma dessas interpretações.	“Esta é uma clássica frase fálica” Conclui que o sonho confirma suas interpretações (p. 321).
3	(Em resposta a uma pergunta da analista) “Sim, homens são sempre mais admirados” “Ah, você quer dizer um pênis”	“Eles têm algo a mais para ser visto” Pensa: “Quando a paciente diz, ‘você quer dizer’ à sua própria associação, trata-se de uma projeção que representa a última defesa contra a entrada do pensamento na consciência” (pp. 321-322).

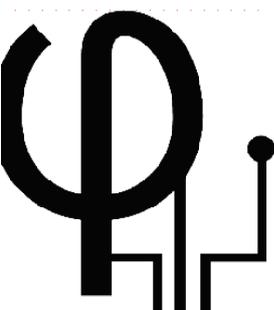
Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Grünbaum (1984).

Na sequência 1, Grünbaum (1984) nos faz notar o fato de que não havia nada na fala da paciente que explicitasse ou implicasse a falta de certeza para a qual a interpretação aponta, comentando que “essa asserção não está baseada em dados fornecidos pela paciente, mas se origina na hipótese da inveja” (p. 213). Além disso, uma vez que não ter certeza de que nosso corpo é como deveria ser é um estado mental bastante comum, é bastante provável que a interpretação seja aceita pela paciente. Ao declarar fatos triviais como esse, a analista prepara o terreno para a hipótese não trivial da inveja do pênis.

O filósofo não faz comentário algum sobre a sequência 2, talvez por considerar autoevidente seu caráter sugestivo. Mas ele tece um comentário sobre as confirmações espúrias promovidas na sequência 3: tendo a paciente sido “iniciada a se envolver em conversas penianas sobre si mesma”, ela pode tomar a descoberta de sua inveja do pênis como autêntica e permanecer “fornecendo à sua analista confirmações cada vez mais espúrias” (pp. 213-214).

Após o relato de caso, ele cita Emanuel Peterfreund (1983) para conceder mais uma vez que há analistas que são, por certo, razoáveis e que não reconheceriam espírito investigativo algum no procedimento descrito pelos Blanck. Ressoando Rubinstein, Peterfreund diz que, ali, “inveja do pênis” não era uma hipótese para a qual evidências poderiam ou não aparecer, mas antes parte de uma doutrina que a paciente deveria passar a admitir; esta seria uma “abordagem estereotípica” em que os resultados da investigação são conhecidos de antemão e em que a tarefa do analista é fazer com que os pacientes cheguem a esses resultados eles mesmos, por assim dizer. Grünbaum (1984) insiste:

Embora a abordagem ‘heurística’ dirigida à investigação clínica e à terapia, de autoria de Peterfreund, de fato evite *algumas* das armadilhas da abordagem estereotípica, ele infelizmente não chega a lidar com as dificuldades fundamentais que assolam a validação intraclínica tal como foram apresentadas neste livro (p. 215).



Sua conclusão seria mais convincente, no entanto, se ele declarasse exatamente quais armadilhas a abordagem de Peterfreund é capaz de evitar, e exatamente quais dificuldades apresentadas em *Foundations* não seriam abraçadas pela pertinácia daquele analista; mas isto ele delegou à nossa imaginação.

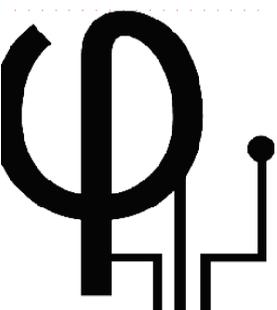
2.2 *Per via di levare*: “a análise reforça partes do fluxo do paciente”

Pacientes em processo psicanalítico devem associar seus estados mentais. Mas, até quando? Quantos elos devem ser percorridos até que as memórias e fantasias que causaram sintomas, sonhos e parapraxias encontrem uma via para a consciência? E como o analista identifica o que é relevante e o que não é no encadear – que pode vir a apresentar as mais variadas extensões – de pensamentos relatados?

Um psicanalista ortodoxo pode contestar a significância de tais problemas lembrando o princípio de que *todo* encadeamento associativo acionado por um estado mental *reproduz de forma reversa* o desenrolar causal que resultou em tal estado. Mas mesmo esse hipotético analista concederia que pode haver operações repressivas em muitos momentos de um encadeamento associativo. Isso, contudo, não seria um problema para ele, já que certos princípios teóricos corroborados por dados da clínica freudiana – por exemplo, o princípio de que conflitos sexuais têm um papel central em todo sofrimento mental – poderiam nortear a seleção de elementos relevantes no material clínico mesmo que se admita que a resistência está operante. Partindo dessa posição, *tudo* o que o paciente diz sob a regra fundamental é relevante, mesmo que esse conjunto seja composto tanto por nudezes quanto por máscaras.

Mas uma aposta como essa é, definitivamente, arriscada. A psique do paciente não se torna estritamente conservadora, não se confina em circuitos neurais altamente facilitados (para usar um termo do *Projeto* de Freud), divergindo-se deles aqui e ali para evitar desprazer, apenas por obedecer à demanda de relatar tudo o que nela mesma está se passando. Na psique humana, a tendência a conservar coexiste com a tendência a realizar novas conexões, a explorar novos circuitos. Assim, persiste para o analista o problema de como identificar associações causalmente relevantes e diferenciá-las de associações que são apenas tateantes e aleatórias. Nomeemo-lo de “problema da seleção”.

Ele é agravado pelo que pode ser chamado de “elasticidade temática” ou “susceptibilidade temática”: o fato de ser *sempre* possível associar um tema a outro, especialmente quando não se predetermina o número de elos associativos entre os temas em questão. Frente a tal gênio maligno, conseguiriam os analistas, através de seus



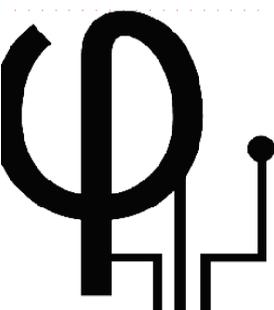
princípios teóricos, identificar o que é relevante nas associações de um paciente? Se sim, analistas estariam basicamente cometendo uma petição de princípio, já que estariam inferindo as causas dos estados mentais dos pacientes muito antes que estes revelassem quaisquer dados sobre si mesmos. (Notemos que essa conclusão também se aplica ao analista ortodoxo imaginado acima). Buscando resolver o *problema* da seleção, o analista encontra apenas um *viés* de seleção.

O arraigamento do viés de seleção na clínica psicanalítica também é parte da imputação grünbaumiana de sugestão cognitiva. Segundo o autor, esse viés é também um promotor de efeitos sugestivos – um promotor subestimado, mas poderoso. Ele também pode informar ao paciente, dessa vez da forma mais implícita possível, o que o analista está esperando ouvir dele. Embora não imponha materiais alóctones ao *Lebenswelt* do paciente, o viés reforça mais alguns elementos que outros, contaminando-o da mesma maneira.

O filósofo afirma que uma influência através de seleção pode operar de duas formas complementares. O “continue” ou o “fale-me mais sobre isso” dos analistas implica que algo importante ainda não foi dito, enquanto um curioso “hum” ou um “só um momento” seguido de um pedido de elucidação implica que o que acabou de ser dito pode vir a ser uma pepita de ouro ou até mesmo uma *Arkenstone*. Se pacientes inventivos pudessem associar por um tempo longo o suficiente, poderiam produzir quase qualquer tipo de conteúdo: “pensamentos sobre morte, Deus, e de fato sobre repolhos e reis” (GRÜNBAUM, 1984, p. 209). Tal elasticidade temática possibilita aos analistas a prática de um circular viés de seleção. Eles podem interromper a dinâmica causal espontânea do paciente em um determinado ponto ou, caso os pacientes vacilem, demandar que avancem – tudo isso em função do que consideram material relevante ou irrelevante. Como seriam capazes de evitar “viciar os dados do jogo ao, muito sutilmente, sugerir ao paciente que tipo de material [...] [eles esperam] que surja?” (GRÜNBAUM, 1984, p. 209).

Grünbaum (1984) imagina uma versão alternativa da vinheta de AJ que demonstraria que permissividades temáticas conjugadas a um controle da extensão da cadeia associativa resultam sempre em um viés de seleção:

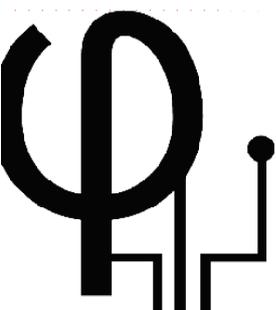
Suponham que Freud tivesse permitido que AJ continuasse a associar para muito além da revelação do medo da gravidez. Talvez então houvesse emergido que os pais de AJ haviam-no ensinado desde cedo que foram os romanos que crucificaram Jesus, mas que, à ocasião, os cristãos culpavam injustamente os judeus de deicídio. Poderia, além disso, ter emergido que AJ reprimira seu decorrente ódio dos romanos quando, no ambiente educacional austríaco do qual fizera parte, um grande apreço fora demonstrado por



Virgílio, Horácio, e outros poetas romanos. [...] A hipotética repressão de AJ de seu ódio pelos romanos não teria tido, tematicamente falando, uma “pertinência determinística” em relação ao seu esquecimento da palavra “*aliquis*” mais significativa do que sua angústia sobre a gravidez, muito embora o primeiro tenha presumidamente emergido apenas mais tarde na cadeia associativa? Afinal de contas, Virgílio era romano, e AJ estava citando o trecho de “Eneida” para expressar seu consciente ressentimento do antissemitismo cristão. Que oportunidade de ouro de punir os romanos, objetos de seu ressentimento inconsciente, ao simultaneamente desvirtuar o trecho de Virgílio! (pp. 209-210).

No contexto de seu argumento sobre a sugestão *per via di levare*, Grünbaum (1984) cita o artigo “Limitações da Associação Livre”, de autoria do analista Judd Marmor (1970). Após um exame dos estudos experimentais de L. Krasner, W. K. Kaplan e K. Salzinger, Marmor (1970) teria concluído que os gestos mais delicados de um analista são capazes de comunicar expectativas e alterar o fluxo autóctone do paciente, gestos tais como um olhar, um erguer de sobrancelhas, um aceno de cabeça, um encolher de ombros, “a-hans”, silêncios, tons de voz, etc. Eles seriam como sinais de rádio para o paciente, reforçando alguns de seus produtos mentais e inibindo outros. Segundo ele, a associação livre não seria tão livre como Freud gostaria que fosse.

Portanto, segundo Grünbaum (1984), quando os analistas perguntam, pontuam e reagem seletivamente frente ao conteúdo trazido pelo paciente – e também quando intrudem corruptamente no fluxo do paciente, como visto na última seção –, eles correm o risco de promover uma contaminação dos dados clínicos. Consequentemente, qualquer investigação clínica em psicanálise está invalidada desde a raiz: antes de poder existir qualquer problema com a *análise* de seus dados, existe um problema em potencial com seus dados tomados enquanto tais, com a *coleta* e a *integridade* desses dados. Ampliando as conhecidas metáforas de Freud, o analista seria para Grünbaum como um arqueólogo que, no momento da escavação, tropeça e derrama seu café-com-leite sobre os artefatos despontantes, ou que não verifica se nos arredores há outros artefatos que poderiam alterar sua interpretação das funções e significados dos artefatos já encontrados. Além do mais, o risco de sugestão cognitiva nos faria incapazes de perceber se os pacientes estão produzindo exatamente o tipo de dado fenomenológico que confirma as hipóteses de seus analistas, um fato que tornaria tremendamente questionável o *corpus* evidencial da psicanálise.



3 “INFERÊNCIAS CLÍNICAS SÃO FRACAS”: A IMPUTAÇÃO DE MÁ INFERÊNCIA

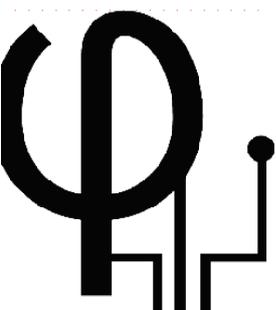
3.1 A falácia do *post hoc ergo propter hoc* e o viés de seleção: “as inferências retrospectivas da clínica são mais limitadas do que Freud pensava”

Os movimentos argumentativos de Grünbaum são comparáveis a movimentos de xeque-mate do xadrez. Suas inflexões lógicas regularmente tomam a seguinte forma: “Suponhamos, para fins de argumentação, que a imputação x é demonstravelmente falsa ou improvável (ou, não custa fantasiar, corrigível); *mesmo assim*, ainda teríamos uma outra imputação y ...”. Seus leitores ficam inspirados a fazer alguns movimentos de contestação, mas acabam, de seu ponto-de-vista, tendo que suportar resignados o golpe de misericórdia. Esta é a inflexão que ocorre entre sua imputação de dados contaminados e sua imputação de inferência fraca: mesmo se os dados clínicos fossem descontaminados e confiáveis, ele diz, as inferências da clínica psicanalítica seriam fracas, ou seja, consistiriam em argumentos indutivos em que a verdade das premissas não implica a alta probabilidade da conclusão. (O que também funciona em uma ordem oposta: “mesmo se as inferências da clínica psicanalítica fossem fortes, seus dados poderiam ser poluídos” ...).

Os passos através dos quais Freud (1909/1955) infere a causa necessária da neurose obsessiva a partir do caso do Homem dos Ratos podem, segundo Grünbaum (1983), ser considerados exemplares de como a causa de qualquer patologia mental é inferida em psicanálise. Ele aponta que as evidências que sustentariam a hipótese freudiana de que um incidente sexual prematuro é a causa necessária da neurose obsessiva se resumem a isto: o Homem dos Ratos era neurótico obsessivo e havia reprimido um incidente sexual prematuro. Freudianos partiriam apenas de alguma das coincidências que testemunharam em algum ou alguns casos para concluir sobre a condição necessária de uma patologia. Mas essa indução simples, nos lembra Grünbaum (1983), é simplesmente fraca demais.

Partindo de seu ponto-de-vista Milliano (ou neo-Baconiano), ele desenvolve um par de argumentos que abalam um tal método de inferência:

1. A mera coincidência de eventos não é evidência alguma de uma causação necessária. Teríamos evidência de tal causação apenas se demonstrássemos, além de uma “co-incidência”, uma “co-não-incidência”, a saber: se demonstrássemos que em todo caso em que a causa hipotética está ausente, o efeito hipotético também está ausente.



- Em uma pesquisa clínica, os sujeitos da pesquisa não são escolhidos aleatoriamente; tais sujeitos só podem ser pessoas que estão em sofrimento e/ou que foram atrás de uma psicoterapia. Em psicanálise clínica, nunca somos capazes de comparar neuróticos com não-neuróticos, mas apenas uma categoria de neuróticos que buscou terapia com todas as outras categorias de neuróticos que buscaram terapia. Logo, mesmo se a condição de *l* estivesse presente, a psicanálise clínica poderia inferir apenas algo sobre “escolha” de neuroses, mas nunca algo sobre suas gêneses.

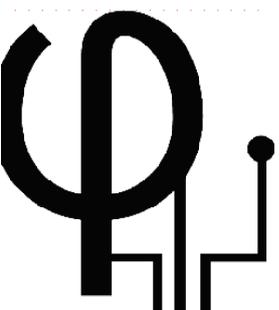
Para que se esclareça o argumento 1, permitam-nos enunciar o argumento de Freud mais uma vez: se todos os casos da neurose em questão (N) apresentam (um relato de) um tipo específico de evento, um evento patogênico (P), logo P é causa necessária de N. Examinemos agora a lógica das causas necessárias – isto é, das causas que são *necessárias, mas não suficientes*, para um fenômeno. Se P é necessário para o advento de N, logo: N não pode advir sem P, então um não-P sempre causará uma não-N; e é possível para um P causar uma não-N, no caso de não estar presente um conjunto suficiente de condições produtoras de N. Para nos ajudar a monitorar a aplicação de tal lógica, encontra-se abaixo um esquema comparando as decorrências da situação em que P é causa necessária de N com as decorrências da situação em que P não tem relação causal alguma com N.

Figura 1 – Um esquema comparando as decorrências da situação em que P é causa necessária de N com as decorrências da situação em que P não tem relação causal alguma com N.

Se: P é causa necessária de N.	Se: P não tem relação causal alguma com N.
Então os casos seguintes são possíveis: -Ps com Ns. -Ps com não-Ns. -Não-Ps com não-Ns.	Então os casos seguintes são possíveis: -Ps com Ns. -Ps com não-Ns. -Não-Ps com Ns. -Não-Ps com não-Ns.
Logo, apenas os seguintes conjuntos são possíveis: N = {P ₁ , P ₂ , P ₃ , P ₄ ,...}. Não-N = {P ₁ , não-P ₁ , P ₂ , não-P ₂ , P ₃ ,...}. P = {N ₁ , não-N ₁ , N ₂ , não-N ₂ , N ₃ ,...}. Não-P = {não-N ₁ , não-N ₂ , não-N ₃ , não-N ₄ ,...}.	Logo, todos os seguintes conjuntos são possíveis: N = {P ₁ , não-P ₁ , P ₂ , não-P ₂ , P ₃ ,...}. Não-N = {P ₁ , não-P ₁ , P ₂ , não-P ₂ , P ₃ ,...}. P = {N ₁ , não-N ₁ , N ₂ , não-N ₂ , N ₃ ,...}. Não-P = {N ₁ , não-N ₁ , N ₂ , não-N ₂ , N ₃ ,...}.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Grünbaum (1983).

Agora estamos aptos a compreender as premissas de Grünbaum (1983) para o argumento 1:



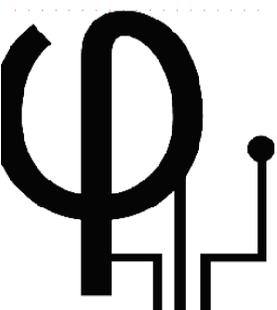
Para corroborar que a hipótese etiológica de Freud de que P é causalmente necessário para N, deve-se produzir evidências de que ser um P faz diferença para ser um N. Mas tal relevância causal não é atestada por meras instâncias de N que eram Ps, isto é, por pacientes que são tanto Ps quanto Ns. Pois mesmo um grande número de tais casos não impede que o mesmo tanto de não-Ps também tornar-se-iam Ns, caso fossem acompanhados em um estudo horizontal da infância em diante! Logo, instâncias de N que eram Ps podem apenas ter sido Ps por acaso, ao passo que ser um P não tem papel etiológico algum no desenvolvimento de N.

[...] para que forneçamos evidências para a relevância causal defendida por Freud, devemos combinar instâncias de N que eram Ps com instâncias de não-P que eram não-Ns. E, realmente, uma vez que ele julgou P como causalmente necessário a N – em vez de apenas causalmente relevante – sua etiologia requer que a classe de não-Ps não deva conter N algum, e que a classe de Ps, ao mesmo tempo, deva conter uma incidência positiva (ainda que numericamente inespecífica) de Ns (GRÜMBAUM, 1983, p. 332).

No entanto, uma instância N-P é logicamente equivalente a uma instância não-P–não-N: se temos em mãos todos os casos psicanalíticos documentados da história da humanidade e percebemos que *todo* caso de N é um P, podemos ter certeza de que todo caso de não-P é também um não-N. Mas não é comum que nos encontremos em tão abundantes circunstâncias. Vamos supor, então, que temos em mãos 30 casos de neurose obsessiva, e que todos eles desvelam a memória de um episódio sexual prematuro que sofreu repressão.

Se desejamos apresentar uma evidência mais afiada para a hipótese de Freud, o que devemos preferir: 1 caso extra de N-P ou um caso de não-P–não-N? Devemos preferir o segundo, argumentaria Grünbaum (1983). Pois, aqui, embora mais 1 N-P possa aumentar a probabilidade de um próximo caso de não-P–não-N, ele não é propriamente um caso de não-P–não-N; e este deve ser apresentado, uma vez que é uma evidência necessária para nossa hipótese de causa necessária. A questão “*não* é meramente a de fornecer evidências corroborativas para ‘Todos os não-Ps são (serão) não-Ns’, ou mesmo, através de umas e outras instâncias, para seu equivalente lógico”, mas sim a de fornecer “evidências corroborativas para a (categoria forte de) relevância causal defendida por Freud” (GRÜNBAUM, 1983, p. 333).

Contudo, no caso do Homem dos Ratos, Freud (1909/1955) fundamentalmente tomou uma mera sequência de eventos por uma ligação causal, cometendo a falácia do *post hoc ergo propter hoc*, latim para “depois disso, portanto por causa disso”. O antídoto para essa falácia é o Método da Diferença de Mill: devemos verificar se os efeitos da presença da causa hipotética são amplamente diferentes dos efeitos decorrentes da sua ausência. Se, por exemplo, uma pessoa infere que café cura resfriado porque seu resfriado aliviou-se dias após o consumo de algumas xícaras de café, essa pessoa está esquecendo de empregar o Método da Diferença; ela deveria ter se questionado se os resfriados de todos os que não tomaram



café foram ou não curados tão rapidamente quanto o seu. Para Grünbaum (1983), psicanalistas também esquecem de empregar tal Método, dando assim lugar a grandes lacunas em suas lógicas indutivas.

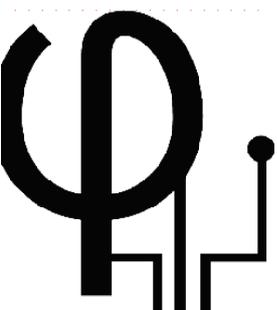
Não obstante, se tivéssemos em mãos, digamos, 500 casos psicanalíticos de N-P e 500 casos psicanalíticos de não-P–não-N, estaríamos em posse de uma evidência adequada para hipótese de Freud? Não exatamente. O que nos leva ao argumento 2. Para Freud, P seria um fator necessário para o advento da neurose obsessiva *em vez de qualquer outra condição mental*; mas tal evidência confirmaria a hipótese de que P é um fator necessário para o advento da neurose obsessiva *em vez de qualquer outro sofrimento mental*, já que

presume-se que mesmo os não-Ns desse delineamento [de pesquisa] estejam acometidos por alguma neurose diferente de N. [...] pessoas que praticamente não têm neuroses de qualquer tipo dificilmente estão disponíveis para analistas em número suficiente para que se leve a cabo a suposta determinação retrospectiva relativa a se são Ps ou não-Ps. [...] como o Sr. Blake Barley já notou, [...] essas instâncias combinadas dão crédito apenas para a hipótese de que, dentro da classe de neuróticos, P é etiologicamente relevante para N. Mas essas instâncias supostamente combinadas não corroboram a defesa freudiana de tal relevância etiológica dentro de uma classe mais ampla de pessoas. Em suma, o *setting* clínico freudiano não tem os recursos epistêmicos para justificar que P é patogênico (GRÜNBAUM, 1983, pp. 337).

Ai de nós: xeque-mate! Isso deveria ser epistemologicamente alarmante *mesmo se* assumirmos que a investigação retrospectiva da psicanálise clínica não é corruptora de memórias, e mesmo se obtivermos não-Ps na infância de não-Ns a partir de relatos de pacientes adultos.

3.2 A falácia da afinidade temática: “meras afinidades temáticas não são evidência de vínculos causais”

Em geral, não nos surpreende que alguém que tenha lido um caso psicanalítico tenha ficado assombrado e incomodado com o quanto os autores desses casos argumentam sobre conexões causais entre produtos mentais, os quais, embora formal e circunstancialmente similares, estão temporal e espacialmente distantes uns dos outros. Afinidades temáticas seduzem a todos os seres humanos – todos são esteticamente provocados por metáforas, por exemplo – mas muitos não considerariam racional utilizá-las como premissas de textos científicos sobre psicopatologia. Ademais, embora se possa dizer que a tendência de Freud de utilizá-las sobriamente tenha sido influenciada por sua noção fisiológica de processo



primário, essa tendência se tornou parte do argumento que defende uma versão hermenêutica da psicanálise; e, se ela é um arsenal para os “cientofóbicos” (apelido que Grünbaum inventou para os que defendem a versão hermenêutica), considerar afinidades temáticas enquanto premissas científicas tem tudo para ser algo absurdo.

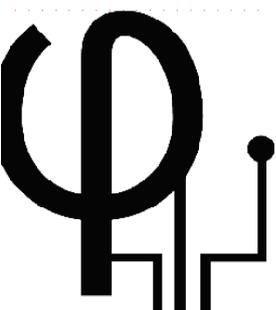
Além das falácias do *post hoc ergo propter hoc* e do viés de amostragem, Grünbaum (1984, 1989) identificou em inferências psicanalíticas um problema relativo a afinidades temáticas, as quais podem ser encontradas em qualquer caso psicanalítico tornado público. Em termos simples e breves, tal problema residiria no fato de que Freud costumava inferir vínculos causais entre eventos *apenas porque eles eram similares entre si*, ou seja, sem ponderar nada para além dessa similaridade.

Grünbaum (1989) discute casos cotidianos em que uma inferência causal, a partir de uma afinidade temática, não poderia ser forte se, ao lado dela, não fosse considerado um conhecimento de fundo específico (GRÜNBAUM, 1989):

1. Um professor infere que um estudante cometeu plágio uma vez que a composição lexical e sintática de seu trabalho corresponde exatamente à de uma velha enciclopédia. O que justifica o professor é o conhecimento de fundo de que uma produção independente de tal composição é altamente improvável.
2. Um turista infere que uma outra pessoa esteve presente em uma praia deserta uma vez que há depressões na areia com os mesmos formatos das solas direita e esquerda de um sapato. O que justifica o turista é o conhecimento de fundo de que tais formatos na areia dificilmente poderiam ter sido causados pela ação do vento.
3. Pode-se inferir que o fato de uma pessoa ter visitado uma casa projetada por Frank Lloyd Wright teve relevância causal para que ela sonhasse, na madrugada seguinte, com uma casa muito parecida, contanto que ela nunca tivesse antes visto fotos de uma tal casa.

Nessas três inferências, o conhecimento de fundo nos diria que um dos eventos *faz diferença* para a ocorrência do outro. Mas um conhecimento de fundo também pode nos dizer o oposto disso, deslegitimando assim uma atribuição causal (GRÜNBAUM, 1989):

1. Visitar um dia uma casa *qualquer*, por exemplo, não pode ser causalmente relevante para um sonho com uma casa *qualquer* na madrugada seguinte, já que vemos casas por todos os lados em nossas vidas de vigília.
2. Igualmente, historiadores não deveriam procurar uma conexão causal nos fatos de que os amigos Thomas Jefferson e John Adams morreram no mesmo dia *e* que esse dia calhou de ser o mesmo que o do 50º aniversário da Declaração da Independência dos EUA, a qual, aliás, havia sido esboçada por um e escrita pelo outro. Nem mesmo uma conexão causal *indireta*, no sentido de os falecimentos serem *efeitos de uma mesma causa*, deveria ser aqui cogitada. Um conhecimento de fundo diria a historiadores que tal coincidência somente poderia ser explicada por cadeias causais *separadas*. Para fortalecer seu argumento, Grünbaum (1989) cita o filósofo Elliott Sober (1987) o qual, recusando o famoso Princípio da Causa Comum – proposto por Hans Reichenbach e

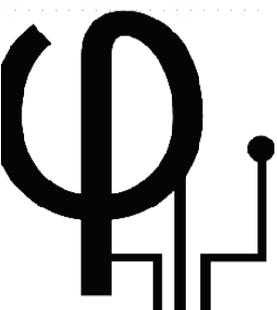


- defendido por Wesley Salmon – argumentou que a presença de correlações *não necessariamente* constitui evidências de que há uma causa comum em ação.
3. Sober (1987) desenvolveu seu argumento a partir de uma regra inferencial em teoria evolucionária, a regra da “parcimônia cladística”: uma característica similar entre duas espécies é evidência de um ancestral comum quando essa característica é “apomórfica”, mas não quando ela é “plesiomórfica”. Logo, uma mera afinidade temática entre duas espécies quaisquer não justifica a hipótese de que elas partilhariam de uma mesma origem (GRÜNBAUM, 1989).
 4. Grünbaum (1989) lembra também que Sober famosamente apresentou outra instância, dessa vez hipotética, que refuta o Princípio da Causa Comum. Se o preço do pão na Inglaterra aumenta na mesma proporção que sobe o nível do mar em Veneza, teríamos razão em concluir que essas variáveis estão causalmente ligadas uma à outra? Sober quer provar que, apesar de haver aí uma correlação, ela não indica uma causa comum (muito menos uma conexão causal mais direta).
 5. O último exemplo não-psicanalítico de Grünbaum (1989) de uma inferência fraca a partir de uma afinidade temática vem do pensamento mágico de uma medicina já há muito ultrapassada: no século XVI, Paracelso professou que doenças do fígado poderiam ser curadas com uma erva que tivesse formato de fígado (HACKING, 1975). Hoje somos capazes de perceber o quão irracional é esse tipo de inferência; no entanto, Grünbaum (1989) afirma que “seus defeitos lógicos não são piores do que os das inferências causais a partir de conexões temáticas, que atualmente abundam em algumas teorizações sobre o comportamento humano” (p. 489). É principalmente na psicanálise que Grünbaum pensa quando se refere a essas teorizações.

As inferências causais de Freud a partir de afinidades temáticas, nos diz Grünbaum (1989), teriam como premissas *apenas* as afinidades temáticas.

Freud certamente *não* deveria ser culpado por asserir, em princípio, que alguns eventos mentais podem estar ligados *tanto* temática *quanto* causalmente, ainda que ele erroneamente reivindicasse a legitimidade de *inferir* esta ligação [de tipo causal] apenas a partir daquela [de tipo temático] (p. 491).

Freud (1909/1955) teria inferido que um afeto provocado por um evento da infância do Homem dos Ratos era a causa dos seus sintomas obsessivos *apenas* porque ambas as instâncias, o afeto contextualizado e os sintomas, exibiam os mesmos temas. O paciente em questão tinha fantasias obsessivas de que seu pai e uma mulher que amava seriam submetidos a uma tortura militar envolvendo ratos, sobre a qual ele havia escutado à época do cumprimento de suas obrigações militares. O paciente também contou a Freud que, quando criança, fora punido por seu *pai*, um *militar*, por ter mordido sua babá *como um rato*, e sobre a *raiva* que sentiu então. Freud concluiu que essas afinidades são sinais de uma conexão causal. Grünbaum (1989) objeta dizendo que não são, porque não haveria um conhecimento de fundo descartando a hipótese de que os dois complexos temáticos pai-militar-rato-raiva faziam parte de duas diferentes cadeias causais – em outras palavras, descartando a possibilidade de que a repetição dos complexos temáticos era fruto do acaso.



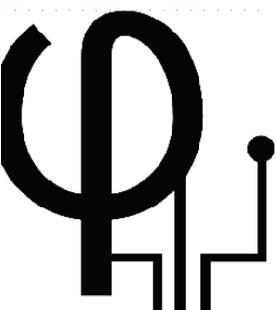
A partir da atribuição de tais deslizes a Freud, Grünbaum (1989) extrai “uma lição dupla para as ciências humanas”:

1) Estejamos alertas para as conexões temáticas, mas cautelosos em relação às suas cativantes armadilhas causais; *a fortiori*, 2) narrativas repletas de mero palavrório hermenêutico estão arruinadas no sentido explicativo; na melhor das hipóteses, elas têm valor [apenas] literário (p. 492).

4 CONCLUSÃO: O FUTURO DA PSICANÁLISE CLÍNICA

Para concluir, recapitulemos os pontos e a estrutura da crítica que nos comprometemos a analisar e declaremos, por fim, o que o autor dessa crítica considera serem suas implicações para a psicanálise clínica e para o conhecimento dela derivado. De acordo com Grünbaum (1984, 1993):

1. O argumento “se um paciente psicanalítico melhora, então ele certamente obteve, durante seu processo, um *insight* correto sobre a dinâmica de sua personalidade e de seu sofrimento mental” (o Argumento da Correspondência) é *incorreto*, já que uma de suas premissas, a tese de que este *insight* é condição necessária para aquela melhora (a Tese da Condição Necessária, ou TCN), é *falsa*. A tese ou premissa pode ser considerada falsa porque alguns estudos empíricos demonstraram que o resultado terapêutico da psicanálise não é superior ao de outras psicoterapias (SMITH, GLASS, & MILLER, 1980; RACHMAN & WILSON, 1980; STRUPP, HADLEY & GOMES-SCHWARTZ, 1977). Tal fato seria bem explicado pela hipótese de que as curas em psicanálise (e em outras psicoterapias) sejam efeitos-placebo.
2. Dado o fato de que outras defesas epistemológicas da psicanálise clínica não têm a mesma centralidade da qual goza o Argumento da Correspondência, da incorreção desse argumento decorrem duas complicações epistemológicas: o empobrecimento da evidência para a Etiologia da Repressão – uma vez que algo que não consiste no levantamento da repressão pode ser a causa de uma cura – e a incapacidade de um efeito terapêutico servir de índice de veracidade.
3. Dada essa incapacidade, devemos considerar a possibilidade de que interpretações realizadas na psicanálise clínica sejam baseadas em dados contaminados por manobras sugestivas do analista e/ou sejam instâncias de erros lógicos (como a falácia da afinidade temática e a falácia do *post hoc ergo propter hoc*).
4. A prática documentada da psicanálise clínica mostra que é bastante provável que a sugestão cognitiva seja nela habitualmente promovida. Historicamente, analistas tendem a não considerar suas “invasões” às associações do paciente ou suas apreciações e aprovações seletivas como um problema nesse sentido. Analistas parecem promover efeitos de expectativa no paciente; de qualquer forma, analistas nunca desenvolveram um dispositivo para descartar a possibilidade de que esses efeitos ocorram. Isso implica que os dados primários da psicanálise clínica não são confiáveis ou fidedignos, e que sua testagem de hipóteses pode ser inautêntica.
5. Mesmo que suponhamos que essa alegada evidência seja confiável, a prática documentada da psicanálise indica que suas inferências clínicas são fracas, ou seja, que suas conclusões clínicas não se seguem logicamente dos dados clínicos à disposição. Essas inferências exibem a falácia do *post hoc ergo propter hoc*, a falácia da afinidade temática e um viés de amostragem (o uso de uma amostra de conveniência).

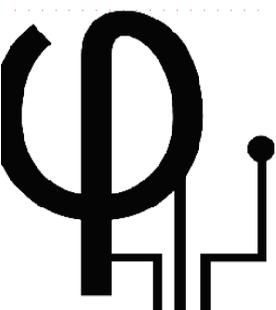


Para Grünbaum (1984, 1993), o corolário do diagnóstico de que o método clínico da psicanálise é destituído de cogência é a asserção de que ele é impróprio para testar ou comprovar hipóteses, em especial as causais. Assim, ele também defende que as hipóteses clássicas da psicanálise que se originaram em um contexto clínico devem ser descreditadas até que um método experimental ou epidemiológico – uma vez que estes seguem os padrões Millianos de investigação científica – seja utilizado para confirmá-las. Mesmo assim, ainda segundo tal linha argumentativa, o método clínico da psicanálise não precisaria ser inteiramente descartado: embora não seja adequado para testar hipóteses, ele poderia servir como um meio competente de *geração de hipóteses*. Assim, de acordo com o filósofo de Pittsburgh, apesar de todas as imputações, o divã ainda teria um importante papel *heurístico* nas ciências psicológicas.

A crítica chegou a ser largamente vista como um golpe fatal à psicanálise; supostamente, as “Guerras Freudianas” (“*Freud Wars*”) haviam acabado, já que uma leva de invasores, liderada pelo general-de-poltrona Grünbaum, havia finalmente conquistado o inimigo. Na realidade, contudo, sua crítica tem sido um grande estímulo para que as assunções epistemológicas da psicanálise sejam melhor desenvolvidas. Com filósofos como Grünbaum, a ciência do inconsciente acaba vivendo sempre um pouco mais. Como Edelson (1988) apontou poucos anos após a publicação de “*Foundations*”:

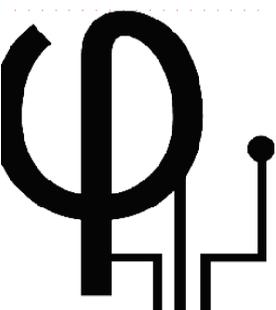
[...] por conta da explicitude e total lucidez de seu argumento, e da erudição meticulosa com a qual ele documentou sua caracterização da psicanálise, a crítica pode servir como um poderoso estímulo para que se reflita profundamente sobre as questões que ele levantou. Não sei o que mais poder-se-ia esperar de um filósofo da ciência (EDELSON, 1988, p. 13).

Buscou-se com este artigo apresentar um panorama da crítica de Grünbaum à psicanálise. Algumas de suas minúcias argumentativas e alguns de seus sub-argumentos foram omitidos por conta do espaço reduzido (em verdade, cada uma das partes da crítica mereceria um livro só para si). Espera-se, porém, que os que resolverem se aventurar em fontes primárias após a leitura deste artigo reconheçam, em retrospecto, que o medular de sua crítica encontra-se aqui. Que a nossa filosofia da psicanálise possa conhecer e debater os problemas epistemológicos e metodológicos apontados por Grünbaum. Para muitos sua afronta já é velha, mas, no Brasil, ela ainda é um ilustre bebê na incubadora, observado a uma considerável distância; deve-se criá-lo bem, fazê-lo crescer saudável e esperto, muito antes de se pensar em mandá-lo para fora de casa. *We need to talk about Kev...Adolf.*

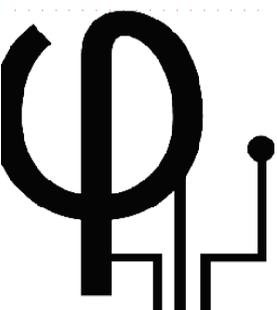


REFERÊNCIAS

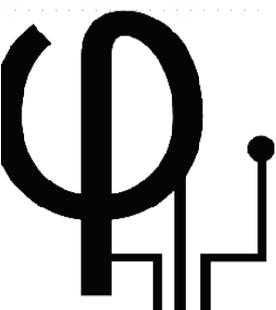
- AZCONA, Maximiliano. *Las críticas de Popper y Grünbaum al psicoanálisis: un abordaje epistemológico de la racionalidad freudiana*. La Plata (Argentina). 615 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidad Nacional de La Plata. 2016.
- AZCONA, Maximiliano. Sobre el lugar de la sugestión en la clínica psicoanalítica: una relectura freudiana de la crítica de Adolf Grünbaum. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 162-185, jun. 2020. DOI: <<http://dx.doi.org/10.17648/2175-2834-v22n1-346>>.
- BASCH, Michael Franz. *Doing Psychotherapy*. Nova Iorque (EUA): Basic Books, 1980.
- BEER, Paulo Antonio de Campos. *Questões e tensões entre psicanálise e ciência: considerações sobre validação*. São Paulo (SP). 131 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Universidade de São Paulo. 2015.
- BLANCK, Gertrude; BLANCK, Rubin. *Ego Psychology: Theory and Practice*. Nova Iorque (EUA): Columbia University Press, 1974.
- BRAKEL, Linda. Critique of Grünbaum's "Critique of psychoanalysis". In: BOAG, Simon; BRAKEL, Linda; TALVITIE, Vesa (Eds.). *Philosophy, Science, and Psychoanalysis: A Critical Meeting*. Londres (Inglaterra): Karnac Books, 2015. Pp. 59-72.
- COPI, Irving M.; COHEN, Carl; MCMAHON, Kenneth. *Introduction to Logic*. 14ª ed. Essex (Inglaterra): Pearson, 2014.
- DANNER, Horace Gerald. *A Thesaurus of English Word Roots*. Lanham (EUA): Rowman & Littlefield, 2014.
- DAVIDOVICH, Marcia Moraes. *A legitimidade do método psicanalítico*. Rio de Janeiro (RJ). 164 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2014.
- EDELSON, Marshall. *Hypothesis and Evidence in Psychoanalysis*. Chicago (EUA): The University of Chicago Press, 1984.
- EDELSON, Marshall. *Psychoanalysis: A Theory in Crisis*. Chicago (EUA) e Londres (Inglaterra): The University of Chicago Press, 1988.
- ERWIN, Edward. *A Final Accounting: Philosophical and Empirical Issues in Freudian Psychology*. Cambridge (EUA): The MIT Press, 1996.
- ETYMONLINE – Online Etymology Dictionary. Disponível em: <<https://www.etymonline.com/>>. Acesso em: 13 mai. 2021.
- FISHER, Seymour; GREENBERG, Roger. *The Scientific Credibility of Freud's Theory and Therapy*. Nova Iorque (EUA): Basic Books, 1977.
- FLAVELL, Linda; FLAVELL, Roger. *Dictionary of Word Origins*. Londres (Inglaterra): Kyle Books, 1995.
- FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VI (1901): The Psychopathology of Everyday Life*. Londres (Inglaterra): The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1901/1960.
- FREUD, Sigmund. Psicoterapia. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas (v. 6): Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade, Análise Fragmentária de uma Histeria ("O Caso Dora") e Outros Textos (1901-1905)*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1905/2016, pp. 331-347.
- FREUD, Sigmund. Notes upon a case of obsessional neurosis. In: FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume X (1909): Two Case Histories ('Little Hans' and the 'Rat Man')*. Londres (Inglaterra): The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1909/1955, pp. 151-318.
- FREUD, Sigmund. Die analytische Therapie. In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke (v. 11)*. Londres (Inglaterra): Imago, 1917/1940.



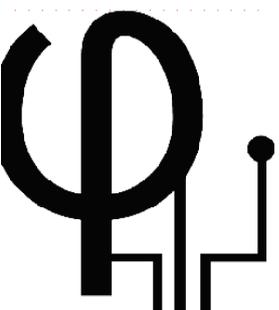
- FREUD, Sigmund. Analytic Therapy. In: FREUD, Sigmund. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XVI (1916-1917): Introductory Lectures on Psycho-analysis (Part III)*. Londres (Inglaterra): The Hogarth Press and The Institute of Psycho-analysis, 1917/1963, pp. 448-463.
- FREUD, Sigmund. A Terapia Analítica. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas (v. 13): Conferências Introdutórias à Psicanálise (1916-1917)*. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1917/2014, pp. 593-613.
- FROSH, Stephen. *For and Against Psychoanalysis*. 2ª ed. Londres (Inglaterra) e Nova Iorque (EUA): Routledge, 2006.
- GRÜNBAUM, Adolf. Remarks on Dr. Kubie's views. In: HOOK, Sidney (Ed.). *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy*. Nova Iorque (EUA): New York University Press, 1959.
- GRÜNBAUM, Adolf. Is Psychoanalysis a Pseudo-Science? Karl Popper versus Sigmund Freud. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 31, n. 3, 1977. Pp. 333-353.
- GRÜNBAUM, Adolf. Epistemological Liabilities of the Clinical Appraisal of Psychoanalytic Theory. *Noûs*, v. 14, n. 3, 1980, pp. 307-385.
- GRÜNBAUM, Adolf. Retrospective vs. Prospective Testing of Aetiological Hypothesis in Freudian Theory. In: EARMAN, John (Ed.). *Testing Scientific Theories*. Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press, 1983. Pp. 315-347.
- GRÜNBAUM, Adolf. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley (EUA): University of California Press, 1984.
- GRÜNBAUM, Adolf. "Précis of The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique" and "Authors's Response" to 40 Reviewers: "Is Freud's Theory Well-Founded?". *The Behavioral and Brain Sciences*, v. 9, n. 2, 1986, pp. 217-284.
- GRÜNBAUM, Adolf. Why Thematic Kinships Between Events Do Not Attest Their Causal Linkage. In: BROWN, James; MITTELSTRASS, Jürgen (Eds.). *An Intimate Relation: Studies in the History and Philosophy of Science Presented to Robert E. Butts on his 60th Birthday*. Dordrecht (Países Baixos): Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 477-494.
- GRÜNBAUM, Adolf. *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis: A Study in the Philosophy of Psychoanalysis*. Madison (EUA): International Universities Press, 1993.
- GRÜNBAUM, Adolf. The Reception of my Freud-Critique in the Psychoanalytic Literature. *Psychoanalytic Psychology*, v. 24, n. 3, 2007, pp. 545-576.
- GRÜNBAUM, Adolf. Popper's Fundamental Misdiagnosis of the Scientific Defects of Freudian Psychoanalysis, and of Their Bearing on the Theory of Demarcation. *Psychoanalytic Psychology*, v. 25, n. 4, 2008, pp. 574-589.
- HABERMAS, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston (EUA): Beacon Press, 1971.
- HACKING, Ian. *The Emergence of Probability*. Nova Iorque (EUA): Cambridge University Press, 1975.
- HOOKE, Sidney (Ed.). *Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy*. Nova Iorque (EUA): New York University Press, 1959.
- HOPKINS, James. Epistemology and Depth Psychology: Critical Notes on "The Foundations of Psychoanalysis." In: CLARK, Peter; WRIGHT, Crispin (Eds.). *Mind, Psychoanalysis and Science*. Oxford (Inglaterra): Blackwell, 1988, pp. 33-60.
- KASZUBOWSKI, Erikson. *Modelo de tópicos para associações livres*. Florianópolis (SC). 213 p. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade Federal de Santa Catarina. 2016.
- LACEWING, Michael. Inferring Motives in Psychology and Psychoanalysis. *Philos. Psychiatr. Psychol.*, v. 19, n. 3, 2012, pp. 197-212.
- LACEWING, Michael. The problem of suggestion in psychoanalysis: An analysis and solution. *Philosophical Psychology*, v. 26, n. 5, 2013, pp. 718-743.



- LACEWING, Michael. The Science of Psychoanalysis. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, v. 25, n. 2, 2018, pp. 95–111.
- LUYTEN, Patrick; BLATT, Sidney J.; CORVELEYN, Jozef. Minding the Gap Between Positivism and Hermeneutics in Psychoanalytic Research. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 54, n. 2, 2006, pp. 571–610.
- LYNCH, Kevin. The Vagaries of Psychoanalytic Interpretation: An Investigation into the Causes of the Consensus Problem in Psychoanalysis. *Philosophia (EUA)*, v. 42, 2014, pp. 779–799.
- MARINHO, Ney Couto. *Razão e Psicanálise: “O Caso Schreber (Freud, 1911)”, revisitado a partir das contribuições de Marcia Cavell e Ludwig Wittgenstein*. Rio de Janeiro (RJ). 283 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2006.
- MARMOR, Judd. Limitations of Free Association. *Archives of General Psychiatry*, v. 22, 1970, pp. 160-165.
- MARTINS, Eduardo de Carvalho. *Freud e os modelos biológicos de explicação*. São Carlos (SP). 361 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos. 2012.
- MEZAN, Renato. Pesquisa em psicanálise: Algumas Reflexões. *Jornal de Psicanálise*, v. 39, n. 70, 2006, pp. 227-241.
- MICHAEL, Michael. T. The case for the Freud–Breuer theory of hysteria: A response to Grünbaum’s foundational objection to psychoanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, v. 100, n. 1, 2019, pp. 32–51.
- MITCHELL, Stephen A. *Influence and autonomy in psychoanalysis*. Londres (Inglaterra) e Nova Iorque (EUA): Routledge, 1997.
- MUNBY, Mary; JOHNSTON, Derek W. Agoraphobia: The Long-Term Follow-up of Behavioural Treatment. *The British Journal of Psychiatry*, v. 137, 1980, pp. 418-427.
- NAGEL, Ernest. Methodological issues in psychoanalytic theory. In: HOOK, Sidney (Ed.). *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy: A Symposium*. Nova Iorque (EUA): New York University Press, 1959, pp. 38-56.
- ORIGEM DA PALAVRA – Site de Etimologia. Disponível em: <www.origemdapalavra.com.br>. Acesso em: 13 mai. 2021.
- PETERFREUND, Emanuel. *The Process of Psychoanalytic Therapy*. Hillsdale (EUA): The Analytic Press, 1983.
- PINTO, Weiny César Freitas. *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)*. Campinas (SP). 261 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Estadual de Campinas. 2016.
- POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*. Londres (Inglaterra): Routledge & Kegan Paul, 1963.
- RACHMAN, Stanley; WILSON, G. Terence. *The Effects of Psychological Therapy*. 2ª edição ampliada. Nova Iorque (EUA): Pergamon Press, 1980.
- RICOEUR, Paul. *Freud and Philosophy*. New Haven (EUA): Yale University Press, 1970.
- SACHS, David. In Fairness to Freud: A Critical Notice of the Foundations of Psychoanalysis. *The Philosophical Review*, v. 98, n. 3, 1989, pp. 349–378.
- SHAPIRO, Arthur. K.; MORRIS, Louis A. The Placebo Effect in Medical and Psychological Therapies. In: GARFIELD, Sol; BERGIN, Allen (Eds.). *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change (2nd. ed.)*. Nova Iorque (EUA): Wiley, 1978.
- SMITH, Mary Lee; GLASS, Gene V.; MILLER, Thomas I. *The Benefits of Psychotherapy*. Baltimore, (EUA): Johns Hopkins University Press, 1980.
- SOBER, Elliot. Parsimony, Likelihood, and the Principle of the Common Cause. *Philosophy of Science*, v. 54, n. 3, 1987, pp. 465–469.

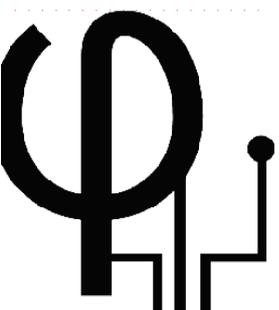


- STIMME. *In*: LANGENSCHIEDT Taschenwörterbuch Portugiesisch. München, Wien: Langenscheidt, 2015.
- STIMMEN. *In*: LANGENSCHIEDT Taschenwörterbuch Portugiesisch. München, Wien: Langenscheidt, 2015.
- STRUPP, Hans H.; HADLEY, Suzanne W.; GOMES-SCHWARTZ, Beverly. *Psychotherapy for Better or Worse: The Problem of Negative Effects*. Nova Iorque (EUA): Jason Aronson, 1977.
- TIMPANARO, Sebastiano. *The Freudian Slip*. Atlantic Highlands (EUA): Humanities Press, 1976.
- ÜBEREINSTIMMEN. *In*: LANGENSCHIEDT Taschenwörterbuch Portugiesisch. München, Wien: Langenscheidt, 2015.
- WAELDER, Robert. Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 10, n. 3, 1962. pp. 617–637.
- WALLACE, Edwin R. Pitfalls of a One-Sided Image of Science: Adolf Grünbaum's Foundations of Psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, v. 37, n. 2, 1989, pp. 493–529.
- WALLERSTEIN, Robert S. The Relevance of Freud's Psychoanalysis in the 21st Century: Its Science and Its Research. *Psychoanalytic Psychology*, v. 23, n. 2, 2006. pp. 302-326.



AGRADECIMENTOS

Durante a escrita deste artigo, fui agraciado com a generosidade intelectual e afetiva dos Srs. Giovane Machado, Juliane Hubner e Caio Ragazzi. Agradeço também à CAPES, pela oportunidade de um Período-Sanduíche na Inglaterra.



Recebido em: 13/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

EL CONTEXTO CIENTÍFICO DE LAS CONCEPCIONES FREUDIANAS SOBRE LA MEMORIA FILOGENÉTICA Y TRANSGENERACIONAL

THE SCIENTIFIC CONTEXT OF THE FREUDIAN VIEWS ON PHYLOGENETIC AND TRANSGENERATIONAL MEMORY

Leonor Cecília Pinto Niño¹

(lepinto22@yahoo.com)

Fátima Caropreso²

(fatimacaropreso@uol.com.br)

Resumen: La existencia de memorias que trascienden el ámbito de la experiencia individual fue ampliamente reconocida en el psicoanálisis a lo largo de los primeros años del siglo XX. Aunque no formule una teoría sistemática sobre el tema, Freud reconoce la necesidad de suponer memorias filogenéticas y atribuye a ellas importancia creciente a lo largo de su obra. Sin embargo, la formulación de esas hipótesis se articula en un contexto más amplio de discusiones que tenían lugar en la ciencia europea del siglo XIX, y primeras décadas del siglo XX, incluyendo los campos de la biología y de la antropología, entre otros. La reconstrucción de ese contexto es esencial para el adecuado entendimiento de ese aspecto de la teoría psicoanalítica. Este artículo explora algunas de las ideas sobre una memoria colectiva y transgeneracional que surgieron en ese contexto científico, partiendo de la “Ley Biogenética Fundamental”, de Ernst Haeckel. Algunos de sus contemporáneos y predecesores, tales como Ewald Hering, Samuel Butler y Théodule Ribot, también son abordados.

Palabras Clave: Memoria colectiva. Memoria transgeneracional. Memoria orgánica. Filogénesis. Psicoanálisis.

Abstract: The existence of memories extending beyond the scope of individual experience was widely acknowledged in psychoanalysis during the first years of the 20 th century. Although Freud did not formulate a systematic theory about this subject, he assumed the need to suppose phylogenetic memories and attributed increasing importance to them throughout his work. However, this hypothesis is part of a broader context of discussions taking place in European science in the nineteenth and early twentieth century and encompassing the fields of biology and anthropology, among others. The reconstruction of this context is essential for correctly understanding this aspect of psychoanalytic theory. This article explores some of the ideas concerning a collective, transgenerational memory that emerged in this scientific context, beginning with Ernst Haeckel’s “Fundamental Biogenetic Law”. Some of his

¹ Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal de Juiz de Fira (UFJF). Mestrado em História, Graduação em História e Psicologia pela Universidad del Valle (UNIVALLE).

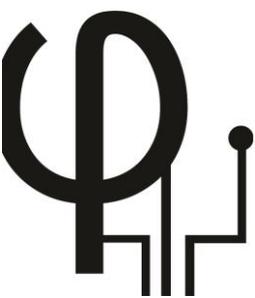
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8681493990105728>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4361-4427>.

² Professora Associada do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4298835641829762>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8197-1479>.



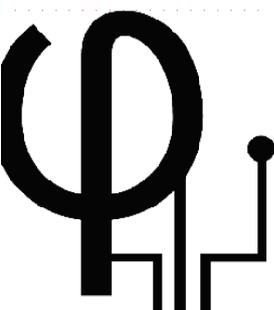
predecessors and contemporaries, such as Ewald Hering, Samuel Butler, and Théodule Ribot, are also approached.

Keywords: Collective memory. Transgenerational memory. Organic memory. Phylogenesis, psychoanalysis.

La memoria es un asunto ampliamente desarrollado por Freud, especialmente en su dimensión individual y no podemos desconocer que también tiene una dimensión colectiva, aunque no sistematizó su teoría al respecto. Para Freud, los “otros” siempre son un referente en la vida anímica individual, bien sea como modelo, objeto, auxiliar o adversario, y esta sería la razón para considerar que la psicología individual es siempre, simultáneamente, psicología social; de hecho, para él, la distinción entre lo individual y lo colectivo es solo una apariencia superficial y “pierde buena parte de su nitidez si se la considera más a fondo” (FREUD, 1921/1992, p. 67).

Además de esa indisociabilidad entre psicología colectiva y psicología individual, reconocida por Freud, la necesidad de suponer memorias que sobrepasan el ámbito de la experiencia individual se va imponiendo en el psicoanálisis, principalmente a lo largo de los primeros años de la década de 1920, como consecuencia, principalmente, de la investigación sobre la esquizofrenia. En “El interés por el psicoanálisis” (FREUD, 1913b/1992), Freud comenta que, en los últimos años, psicoanalistas como Sabina Spielrein (1885-1942), Carl Jung (1875-1961) y Karl Abraham ((1877-1925) habían considerado que la “Ley Biogenética Fundamental”, de Ernst Haeckel, según la cual, la ontogénesis es una repetición de la filogénesis, habría de ser aplicada también a la vida anímica. Como plantea Ritvo (1992), en ese mismo año, en “Tótem y tabú” (FREUD, 1913a/1992), Freud desarrolla su más famosa y controvertida aplicación de esa teoría al Complejo de Edipo, proponiendo que este sería la recapitulación ontogenética de una ocurrencia real en el desarrollo de la civilización. En los años que siguen, Freud (1917/1992, 1918/1992) continúa defendiendo esa hipótesis, especialmente con la noción de las fantasías primordiales. En su segunda teoría de aparato psíquico, propuesta en “El yo y el ello” (FREUD, 1923/1992), él plantea que el Yo sería compuesto en parte por adquisiciones filogenéticas. El siguiente fragmento lo ilustra

Ahora bien, descender de las primeras investiduras de objeto del ello, y por tanto del complejo de Edipo, significa para el superyó algo más todavía [...] lo pone en relación con las adquisiciones filogenéticas del ello y lo convierte en reencarnación de anteriores formaciones yoicas, que han dejado sus sedimentos en el ello (FREUD, 1923/1992, p. 49).



De esa forma, en la relación con los otros, Freud reconoce una gran influencia de los antepasados, y sus vivencias, sobre la vida anímica y tal influencia no sería el resultado de la transmisión oral, a través del espacio comunitario cotidiano, ni del espacio educativo. Para la cuarta década del siglo XX, las ideas de Haeckel y las de Lamarck, en las cuales se fundamentaba, son ampliamente controvertidas, y Freud es consciente de ello. Sin embargo, para entonces, continúa afianzando su teoría sobre ellas.

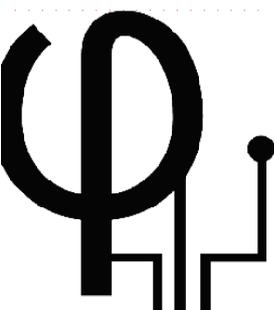
Además, nuestra situación es dificultada por la actitud presente de la ciencia biológica, que no quiere saber nada de la herencia, en los descendientes, de unos caracteres adquiridos. Nosotros, por nuestra parte, con toda modestia confesamos que, sin embargo, no podemos prescindir de este factor en el desarrollo biológico. (FREUD, 1939/1992, p. 96).

De tal manera, la elaboración que efectúa en “Moisés y el Monoteísmo” (FREUD, 1939/1992) y que da continuidad a lo planeado en “Tótem y tabú” (FREUD, 1913a/1992), se basa completamente en la recapitulación como mecanismo explicativo de herencia arcaica que se lega.

Concedido que por el momento no poseemos, respecto de las huellas mnémicas dentro de la herencia arcaica, ninguna prueba más fuerte que la brindada por aquellos fenómenos residuales del trabajo analítico que piden que se los derive de la filogénesis; empero, esa prueba nos parece bastante fuerte para postular una relación así de cosas. Si fuera de otro modo, por el camino emprendido no daríamos un paso más ni en el análisis ni en la psicología de masas. Es una temeridad inevitable. (FREUD, 1939/1992, p. 96).

En “Esquema del psicoanálisis” (FREUD, 1940/1992), mientras hace la distinción entre una “memoria del sueño” y “una memoria del estado de vigilia”, Freud plantea que la memoria del sueño incorpora, entre otros,

contenidos que no pueden provenir de la vida madura ni de la infancia olvidada del soñante. Nos vemos obligados a considerarlos parte de la *herencia arcaica* que el niño trae congénita al mundo, antes de cualquier experiencia propia, influido por el vivenciar de los antepasados. Y luego hallamos el *pendant* de ese material filogenético en las sagas más antiguas de la humanidad y en las supervivencias de la costumbre. (FREUD, 1940/1992, p. 165).

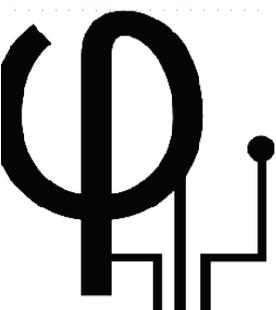


Según Freud, se trata de un legado arcaico, congénito y eterno, patrimonio con el que llegamos al mundo, incorporado en nosotros antes de toda experiencia, testimonio indeleble de la prehistoria humana, que recoge lo vivido por nuestros ancestros. Este será seguramente uno de sus planteamientos más controvertidos, tan controvertido que fue olvidado por muchos, al ser considerado como aberrante o irrelevante (WHITE, 2008, p. 39). Sin embargo, no podemos desconocer que, a lo largo del siglo XX, distintos clínicos y teóricos en las disciplinas Psi recogieron y desarrollaron tales planteamientos freudianos. Jacob Levi Moreno (1889-1974) habló de “un estado co-consciente o co-inconsciente [el cual] no puede ser propiedad de una sola persona. Es siempre propiedad común” (MORENO, 1946/1980, p. VII). Otros como Anne Schützenberger (1919-2018), María Török (1925-1998), Nicolas Abraham (1919-1975), Natham Ackerman (1908-1971) e Iván Bözörményi-Nagy (1920-2007), quien trabajó con Geraldin M. Spark, parten de la hipótesis de la existencia de un “inconsciente grupal” o familiar, de carácter transgeneracional. Abraham y Török (1978/1994) plantearían que existen impresiones traumáticas experimentados por una persona, y que, al estar sin posibilidad de circulación y representación, se transmiten, como laguna de memoria, a la generación siguiente.

Tal concepción llevaría a proponer unas formas de intervención clínica (tanto individual, como grupal y familiar), para develar la existencia de vínculos entre la vida personal y las experiencias familiares, del pasado y del presente, y, con ello, “`girar el sino desfavorable` y evitar las trampas de las repeticiones transgeneracionales inconscientes” (SCHÜTZENBERGER, 2009, p. 6). De este inconsciente, es posible dar cuenta develando la “psicogenealogía” (SCHÜTZENBERGER, 2009), identificando las “lealtades familiares ocultas” (BÖSZÖRMÉNYI-NAGY; SPARK, 1973), las cuales son transgeneracionales.

En estos planteamientos se retoma, entonces, la idea de una herencia transgeneracional y bien valdría la pena indagar ¿de qué herencia se trata? y ¿cómo se trasmite ese legado? En el intento de encarar estas cuestiones y abrir nuevos horizontes al debate, con respecto al carácter ontológico y las implicaciones epistemológicas, en relación con una memoria colectiva y transgeneracional, este artículo surgió de los planteamientos de Freud, y en particular de la pregunta: ¿Cuáles podrían ser esas hipótesis biológicas que él calificaría como “imprescindibles”, para quien aborda la memoria colectiva a fines del siglo XIX y comienzos del XX?

La labor de encarar estos interrogantes se enfrenta, por lo menos, con dos obstáculos: la falta de sistematicidad y la penumbra que queda en el abordaje del asunto, dentro de la obra del psicoanalista vienés.

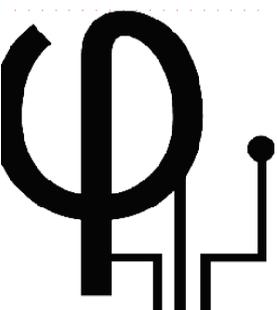


Si reconocemos, por un lado, que los libros y las ideas que recogen, son un producto cultural e histórico, que reflejan el tiempo, la sociedad y la cultura, con los antagonismos de su época y, por otro, que el autor es también un representante de su tiempo, cuyas condiciones que hacen posible la enunciación de sus planteamientos están demarcadas por su contexto lingüístico (SKINNER, 1988), tendremos manera de salvar los obstáculos.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el asunto de una memoria transgeneracional estaba siendo discutida en varios dominios, tales como la biología, la lingüística y la antropología. La reconstrucción del contexto y en particular, de las ideas que circulan en la época, bien podría iluminar el camino de la comprensión del sentido de los textos freudianos, para hacer una historia de sus ideas sobre una memoria transgeneracional. Como argumentan, Simanke y Caropresso (2018), la elucidación de las cuestiones teóricas que la investigación epistemológica sobre el psicoanálisis propone, no puede prescindir de la contextualización histórica para ser adelantada con el rigor necesario. El análisis conceptual interno de las obras debe ser conciliada con un análisis histórico del contexto científico y conceptual, en el cual fueron elaboradas.

De tal manera, antes de considerar, por un lado, la recepción que Freud hiciera de las ideas que circulaban, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, sobre la memoria intergeneracional, y por otro, la recepción de las propias ideas de Freud al respecto, se propone un ejercicio preliminar: indagar por ese contexto científico y particularmente por las ideas en circulación, entendiendo que no se constituyen en un simple telón de fondo y, en cambio, es justamente en ese contexto donde las ideas del psicoanalista vienés se originan, se nutren, se discuten y se reestructuran permanentemente. Siguiendo a Peter Burke (2002), vale la pena hacer dos consideraciones: La primera, en respuesta al “problema del estatus lógico de los contextos” (BURKE, 2002, p. 172), es de carácter metodológico: el contexto que se presenta fue “descubierto”, siguiendo las referencias ofrecidas por Freud, en sus obras, y no “seleccionado” o “construido” deliberadamente para entender mejor la propuesta freudiana; la segunda es que el contexto se entiende realmente en plural, y, en este sentido, lo que en este artículo se intenta reconstruir es “un” contexto científico, ligado a la figura de algunos académicos citados por Freud y que en la época tratan el asunto, de manera que es preciso advertir que “la memoria colectiva en Freud” bien podría situarse en “otros” contextos científicos.

La pista que se sigue para adelantar tal indagación, es la referencia explícita de Freud al reconocer el aporte de Ernst Haeckel (1834-1919) y de Ewald Hering (1834-1918) en su propuesta sobre una memoria de carácter colectivo y transgeneracional. A



partir de ello, se retoman los planteamientos de la biología, ciencia positiva, referente del momento para abordar el tema de la herencia. A partir de allí, se hace un recorrido panorámico partiendo de la reconocida “Ley Biogenética Fundamental”, la versión recapitulacionista de Haeckel y posteriormente se abordan sus antecesores, a saber: Ewald Hering, Samuel Butler (1835-1902) y Théodule Ribot (1839-1916), identificando algunas de sus ideas al respecto, apelando a textos de su autoría y de comentaristas, tanto contemporáneos, como posteriores a ellos.

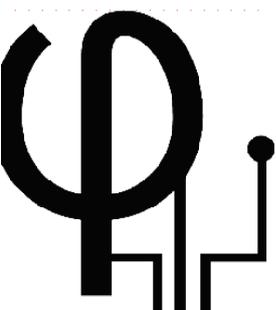
Se espera abrir nuevos horizontes al debate sobre el carácter ontológico y las implicaciones epistemológicas, en relación con una memoria colectiva, de carácter transgeneracional, transmitida vía filogenética, un concepto poco sistematizado en la obra freudiana, pero que se retomó a lo largo del siglo XX, en el ejercicio de la clínica individual, grupal y familiar, por parte de psicólogos, psicoanalistas, trabajadores sociales, entre otros.

La recepción, por parte de Freud, de las ideas que circulaban, en torno a una memoria colectiva, transgeneracional y filogenética, sus planteamientos al respecto, la recepción que éstos tuvieron, los debates, y reestructuraciones en los planteamientos, su influencia a lo largo del siglo XX, y lo transcurrido del XXI, entre otros, son asuntos que exceden el propósito de este artículo y que están abiertos a futuras investigaciones.

1 UNA PERSPECTIVA RECAPITULACIONISTA

En 1809, Ernst Haeckel escribió el prólogo del libro “Filosofía Zoológica”, de Jean Baptiste Lamarck (1744-1829), donde reconoció a su autor la gloria de dar a la teoría el lugar de una teoría científica independiente (LAMARCK, 1809, p. 5). Haeckel se había formado en zoología junto al anatomista Carl Gegenbauer (1826-1903). En 1866, publicó su trabajo “Morfología General de los Organismos”, evaluado por Thomas Henry Huxley (1825-1895) como “el más grande trabajo científico alguna vez publicado” (GOULD, 1977, p.16).

La “Ley Biogenética”, versión recapitulacionista de Haeckel, fue presentada inicialmente bajo la fórmula, “la ontogenia recapitula la filogenia”, y reformulada posteriormente, detallando la forma como la ontogenia y la filogenia operan, bajo “las leyes de la herencia y la adaptación” (HAECKEL, 1904, p. 398), explicitando que “la ley biogenética consiste en dos partes, una positiva y palingenética y la otra restrictiva-negativa y



cenogenética”³ (HAECKEL, 1904, p. 398). Así, la Ley resultaría complementándose: “la rápida y breve ontogenia es una sinopsis condensada de la larga y lenta historia del tronco (filogenia): esta sinopsis es la más exitosa y completa en la medida en que la cenogénesis no haya sido introducida por la adaptación” (HAECKEL, 1876/1905, p. 415). Para Haeckel, mientras la palingénesis reproduce una parte de la historia original, la cenogénesis perturba esa imagen original en razón de las modificaciones del curso de desarrollo original (HAECKEL, 1876/1905).

De acuerdo con Di Gregorio (2005), Haeckel llegó a esa idea al ser consciente de que no hay una correspondencia perfecta entre la ontogenia y las etapas filogenéticas, admitiendo que en la ontogénesis influyen nuevos eventos (*Störungen*) que perturban el proceso, y que devienen inéditos en el desarrollo. Así, palingénesis sería la “historia abstracta”, mientras cenogénesis sería “la historia de la distorsión” (HAECKEL, 1876/1905). De tal manera, la acción de la “*Fälschungen*” (falsificaciones y distorsiones), propias de la cenogénesis, serían claves en el desarrollo, representando la novedad y el cambio.

El vocablo palingénesis no es exclusivo de la biología. Es un término antiguo, usado en filosofía, política y teología, con significados análogos que remiten a la idea de “renacimiento”, “eterno retorno”, “reencarnación”, es decir, frecuentemente asociado a un proceso circular de muerte y renacimiento. Con el uso de esa palabra, Haeckel acercó su ciencia a la teología (DI GREGORIO, 2005, p. 223).

En otros casos, Haeckel acuñaría términos: “Ecología”, “ontogenia”, “filogenia”, “biogenia”, son de su autoría (GOULD, 1977). En lo que respecta a la biogenia, esta es para Haeckel “la génesis de la historia de la evolución orgánica” (GOULD, 1977, p. 77), y biogenética sería “la totalidad de los movimientos orgánicos del desarrollo sobre nuestro planeta” (HAECKEL, 1903, p. 246), lo cual hace de su versión de la recapitulación, una ley de esos movimientos, según la cual, en el rápido y corto proceso de desarrollo de un espécimen, se repiten los cambios más importantes, experimentados por sus ancestros durante el lento y largo desarrollo paleontológico (HAECKEL, 1876). Esto constituiría una filosofía monista de gran influencia, no sólo en la biología, sino también en el campo político, el social y el religioso (GOULD, 1977).

Allen (2014) destaca que Haeckel desarrolló su teoría de la heredabilidad para llenar su propio vacío y el de Darwin con respecto al mecanismo de selección natural. Es preciso considerar que Haeckel era muy próximo a los planteamientos de la teoría de Darwin y,

³ Esta y todas las traducciones del inglés que se encuentran en este artículo son de nuestra responsabilidad.

de hecho, uno de sus principales divulgadores en Alemania, si no el principal (RITVO, 1992, MAYR, 1998).

Darwin y Haeckel plantearon que las cualidades hereditarias son transmitidas, de los padres a la descendencia, a través de partículas o moléculas intracelulares, como también lo hicieron Oscar Hertwig (1849-1922), Hugo Marie de Vries (1848-1935), August Weismann (1834-1914), Wilhem Von Nägeli (1817-1891), Herbert Spencer (1820-1903), entre otros. Darwin, lo expresó en términos de “*gemmules* (gémulas); para Haeckel, las partículas serían los “*plastidules*” (plastídulos). Sin embargo, en la base, cada teoría tiene referentes distintos: en Darwin, el marco es principalmente “biológico”, mientras Haeckel apela a la química y la física del momento. La estructura molecular de los plastídulos correspondería al nivel más bajo de moléculas organizada en el protoplasma vivo: el material coloidal de la célula fuera del núcleo, y su particularidad sería un movimiento o “vibración”, cuya amplitud e intensidad se transmitiría, junto con el material del plastídulo en sí, entre generaciones.

Los plastídulos se duplican y transmiten el patrón vibracional de la forma parental. Por causa de la cenogénesis, habría lugar para la variación y la adición de herencias adquiridas, modificando el patrón vibracional, por la influencia de condiciones externas (HAECKEL, 1876/1905). Desde su perspectiva, Haeckel propone el proceso hereditario como un esquema de ramificación (Figura No. 1), en el cual los plastídulos (esferas grandes), dan lugar a “hijos” (más pequeños). Su movimiento inherente está representado por dibujos oscuros dentro de las esferas. Las líneas serpentina indican vibraciones transmitidas a las esferas hijas por *inputs* medioambientales (figuras oscuras). Las pequeñas formas geométricas negras, y las flechas, serían los factores externos que afectan el movimiento vibracional, introduciendo diferencias entre los linajes derivados del ancestro común (ALLEN, 2014, p. 14).

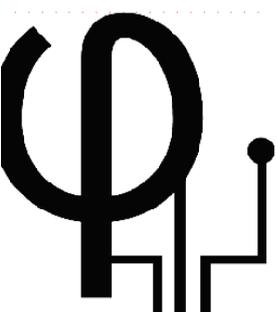
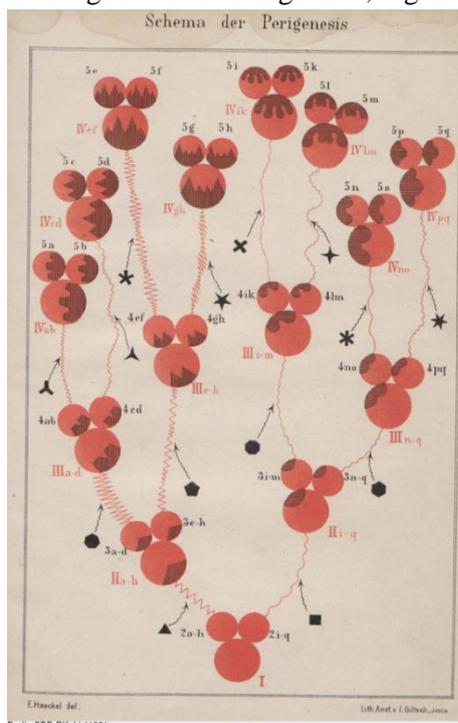


Figura 1. Diagrama de la Perigénesis, según Haeckel



Fuente: Haeckel (1866/1876, p. 81)

Así, “todos los plastídulos tienen memoria. Esta facultad falta en todas las otras moléculas” (HAECKEL, 1903, p. 233). Esta propiedad de los plastídulos radicaría en su capacidad de duplicación exacta, incluyendo el mismo patrón vibracional de la forma parental. En palabras de Haeckel,

La memoria es un factor fundamental en los procesos biológicos. La memoria de los plastídulos permite al *plasson*⁴, en movimiento periódico continuo, transmitir los rasgos característicos de la generación, a través de la herencia, e introducir en él nuevas experiencias que el plastídulo ha adquirido a través de la adaptación en el curso de la evolución. (HAECKEL, 1876/1905, p. 68).

⁴ *Plasson* fue el término usado por Haeckel para el protoplasma indiferenciado. En una comunicación, dirigida a Darwin, fechada en mayo 9 de 1876, Haeckel precisa lo que son: “en las células, protoplasma + núcleo” (Ver carta 10501 de la Correspondencia de Darwin, editada por Burkhardt, *et al.* (1985) y publicada por Cambridge University Press). De acuerdo con Di Gregorio (2005), Haeckel no acuñó el término, simplemente usó el que el biólogo, citólogo y embriologista belga, Eduard van Beneden (1846-1910), ya había descrito, para referirse a tal protoplasma, compuesto por moléculas orgánicas o plastídulos (DI GREGORIO, 2005, pp. 224-225). Según Turbil (2018), el uso del término, en el ámbito científico, es anterior, siendo introducido por el botánico alemán, Hugo von Mohl (1805-1872), quien lo definió como la “sustancia resistente, viscosa, granular, semifluida dentro de las células vegetales pero diferente de la pared celular, el núcleo y savia dentro de la vacuola” (TURBIL, 2018, p. 23). Turbil agrega que el término se volvió muy popular entre los biólogos británicos, siendo definido, en 1869, por Huxley, como la base física de la vida (TURBIL, 2018, p. 23).

De este modo, Haeckel dirá que “consideramos la memoria, no tanto como una función general de toda la materia organizada, sino sólo en función de lo realmente vivo, el plasma” (HAECKEL, 1903, p. 233) y en ese plasma están los plastídulos. Por tanto, el proceso biogenético tiene una causa mecánica y es el movimiento de onda ramificada del plastídulo (HAECKEL, 1876/1905, p, 78).

Markoš y Švorcová (2019) destacan que la memoria en Haeckel no es concebida como una fuerza conductora y creativa de la mente consciente, sino como una característica de los plastídulos, expresada inconscientemente. Basado en la idea de una causalidad mecánica, la cual puede guiar el desarrollo de órganos específicos, todo proceso físico en la naturaleza seguiría la misma lógica. Los autores señalan que, de acuerdo con Haeckel, la teoría de Darwin permitiría extender modelos mecánicos y materialistas de la física newtoniana a todo fenómeno natural. Tal principio unificador llevaría a Haeckel, en su concepción monista, a considerar que “como cada una de las otras funciones de nuestro organismo, nuestra actividad mental exhibe el fenómeno del desarrollo en dos direcciones, individualmente en cada ser humano y filogenéticamente en la totalidad de la raza” (HAECKEL, 1904, p. 335).

De tal modo, a través de la embriología, Haeckel intentaría ofrecer una “teoría mecánica de la evolución hasta sus detalles finales y elementales” (HAECKEL, 1903, p. 249). La totalidad del proceso biogenético correspondería al “muy complejo resultado de los componentes del desarrollo de todas las especies organizadas” (HAECKEL, 1903, p. 249) y con ello, “ambas secciones de la ciencia, ontogenia (o embriología) y filogenia, pueden ser reducidas a actividades del plasma, y así, ser explicados mecánicamente” (HAECKEL, 1904, p. 376).

Pese al carácter sistemático de su propuesta, el asunto de la “innovación” temprana en la ontogénesis -y en particular, la pregunta: ¿Una innovación es un rasgo adulto de un lejano antecesor o es una novedad reciente, implantada en el desarrollo? – queda irresuelta (AMUNDSON, 2011, p. 251). Pese a las críticas, Haeckel insistió en que las complejas causas próximas, operantes durante la ontogenia, son detalles irrelevantes que distraen del “gran cuadro” que es la filogenia (AMUNDSON, 2011, p. 252).

El filósofo inglés, Herbert Spencer (1820-1903), también consideró la idea de una memoria orgánica. En el capítulo VI, del Volumen 2 de su libro “Principios de Psicología” (SPENCER, 1855), analizó la relación entre memoria y conciencia y, particularmente, entre acciones automáticas y no automáticas, planteando que en los actos instintivos hay armonía con el entorno externo, mientras la memoria no incluye el ajuste activo a él (SPENCER, 1855, § 190). Spencer reformularía el asunto de la relación entre instinto y

memoria, diciendo que “el instinto es memoria organizada, mientras la memoria es un instinto incipiente” (SPENCER, 1855, § 190, pp. 444-445).

La memoria es también un proceso que cambia organismos, mejorándolos:

Mediante las multiplicaciones de experiencias, las relaciones internas son finalmente registradas estructuralmente, en armonía con las externas; y con ello, la memoria consciente pasa a la memoria inconsciente y orgánica. Al mismo tiempo, se aprecia un orden de experiencias nuevo y más complejo. (SPENCER, 1855, § 193, p. 452).

Así, en los términos de Spencer, memoria orgánica es sinónimo de memoria inconsciente. Desde su perspectiva, la automatización de los procesos psíquicos, que antes requerían un esfuerzo consciente, permite que la consciencia se dedique a problemas de orden superior y ello supone desarrollo psicológico. Según Mayr (1998), Spencer tenía una idea metafísica de la evolución, que expuso en la sexta edición de su libro “Cinco principios”:

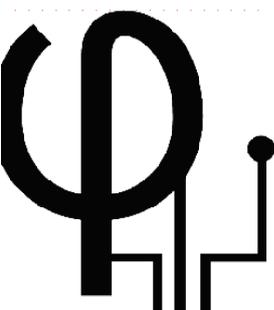
la evolución es una integración de materia y concomitante disipación de movimiento; durante ella, la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente para una heterogeneidad definida y coherente, durante la cual el movimiento retenido sufre una transformación paralela (SPENCER, 1870/1900, p. 358).

Spencer pone el acento en la materia, el movimiento, las fuerzas, al hablar de evolución una explicación fiscalista del siglo XVIII, que ejerció un gran impacto en la antropología, la psicología y las ciencias sociales (MAYR, 1998, p. 432).

De acuerdo con MUTI (2015), con las publicaciones de Haeckel y de Spencer, la memoria trasmutaría la materia orgánica, en el sentido de que es capaz de mediar en la transformación de la intención en instinto. “El instinto se instala directamente en el cuerpo, desde donde regula y moldea las funciones” (MUTI, 2015, p. 46). Así, cada especie tendría un conjunto de instintos y comportamiento típicos que serían indisolubles de las estructuras anatómicas.

2 LA MEMORIA COMO PROPIEDAD DE LA MATERIA ORGÁNICA

La asociación entre memoria y heredabilidad, y particularmente el asunto de una memoria orgánica, esbozada por Haeckel y por Spencer, venía siendo abordada desde 1870, también por el psicólogo francés, Théodule Ribot (1839-1916), el fisiólogo alemán,



Ewald Hering (1834- 1918) y el filólogo y novelista inglés, con intereses en el pensamiento evolucionista, Samuel Butler (1835-1902). Sus trabajos, relativamente independientes, inaugurarían lo que Laura Otis (1994) llama la “era de la memoria orgánica” y que Ernest Mayr (1998) define como la “orgía de conjeturas de la era de Weismann”, periodo que llegaría hasta el segundo decenio del siglo XX y estaría fundado sobre la idea de que la conservación de las experiencias individuales, y la herencia intergeneracional dependen de la memoria.

Hering y Butler ofrecieron la idea de que adaptaciones positivas al ambiente, adquiridas por un individuo, pueden ser transmitidas a los hijos, y tal transmisión, o heredabilidad, estaría garantizada por una forma de memoria (FORSDIKE, 2006), pero una de las novedades estaba en que, en su perspectiva, el lugar central es ocupado por el embrión. En 1870, Hering presentó sus ideas en una conferencia titulada “Acerca de la memoria como una función general de la materia organizada” (“*Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie*”)⁵, la cual comienza situando la fisiología nerviosa entre la física y la psicología, y reconociendo que “hasta ahora ha hecho tan poco uso de esa ayuda; porque la psicología ha tardado en empezar a labrar su campo fértil con el arado del método inductivo y sólo de la tierra tan labrada pueden brotar frutos que puedan ser útiles a la fisiología” (HERING, 1870/1880, p. 66). Si se considera que, para el fisiólogo, la memoria es “una función de la sustancia material” (HERING, 1870/1880, p. 71), la ciencia de su tiempo debería haber descrito procesos como el aprendizaje, en términos del cambio en dicha sustancia. Esta sustancia nerviosa, conservaría fielmente la memoria de las acciones habituales (HERING, 1870/1880, p. 72). Los actos intencionales se vuelven inconscientes, pasan a la memoria de la sustancia nerviosa y desde allí es más probable que se transmita a la descendencia, junto con todas las demás características del progenitor, siguiendo lo descrito por Darwin y por Haeckel.

Hering consideró que en todos los animales emergen características adquiridas de los antepasados. La naturaleza no daría saltos: la materia que compone cada hombre recoge una serie interminable de información, como protoplasma ancestral (MUTI, 2015, p. 48). En este sentido, la memoria es un proceso fisiológico, inconsciente, que custodia información clave para la especie en la posteridad. Bajo la mirada de Hering, la memoria sería una forma especial de herencia genética, donde la información acumulada inconscientemente, tanto en la historia

⁵ Se utiliza acá la versión en inglés de esta conferencia, la cual fue traducida y publicada por Samuel Butler, en su libro “Unconscious Memory” (BUTLER, 1880/2006). En una breve reseña, publicada en 1923 sobre este libro, Edward Brandford Titchener (1867-1927), dio su opinión sobre la traducción hecha por Butler, diciendo que, si bien “no puede considerarse exacta; [...] está escrita en un admirable inglés y podría ser la base de una lectura excepcionalmente buena” (“*cannot be called accurate; but might be made the basis of an exceptionally good reading*”). (TITCHENER, 1923, p. 611).

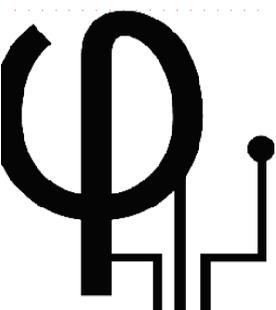
de la especie como en la historia individual, se transmite entre generaciones (MUTI, 2015, p. 48).

Hering planteó que “debemos atribuir tanto al cerebro, como al cuerpo del recién nacido un gran poder para recordar o reproducir cosas que ya han desarrollado miles de veces en sus antepasados” (HERING, 1870, p. 84). En tal sentido, el embrión sería el depositario de una vasta información parental, la cual es usada (recordada) por él, desde el momento más temprano de su desarrollo, para construirse a sí mismo.

Según Hering (1870), la memoria es más una facultad inconsciente, que consciente, capaz de almacenar todo tipo de estímulos, a la vez que es una propiedad de la materia orgánica en general y, por tanto, común a todos los organismos. En el humano, la memoria cerebral es sólo un ejemplo concreto de esta facultad. Las experiencias y el entorno serán definitivos y, a manera de un ser vivo, la memoria crece, asimilando nuevos contenidos, y excreta otros innecesarios, en un proceso de desarrollo progresivo:

Un ser organizado, por lo tanto, se presenta ante nosotros como producto de la memoria inconsciente de la materia organizada, la cual, siempre en aumento y siempre dividiéndose, siempre asimilando nueva materia y devolviéndola en forma cambiada al mundo inorgánico, recibiendo siempre algo nuevo en su memoria, y transmitiendo sus adquisiciones, a través de la reproducción, se vuelve cada vez más rica a lo largo de su vida (HERING, 1870, p. 80).

Hering había argumentado que la trasmisión de todas las cualidades de un organismo consistía en la trasmisión de vibraciones en partículas materiales. Este mecanismo podría generar memoria consciente de las células nerviosas en el cerebro, memoria inconsciente en el caso de hábitos o memoria heredada de instintos (HERING, 1870). Todos esos procesos constituirían la memoria orgánica. Esta memoria representaría un proceso continuo desde el protoplasma a la forma adulta y de las formas ancestrales a los organismos del presente, lo cual sería retomado por Haeckel, aunque Hering enfatizaría en que se trata de una memoria eterna: “la memoria consciente del hombre llega a su fin con la muerte, pero la memoria inconsciente de la Naturaleza es verdadera e inerradicable: quien consiga estampar en ella la huella de su obra, ella lo recordará hasta el fin de los tiempos” (HERING, 1870, p. 84). De ese modo, el marco de la memoria se extiende desde la dimensión individual a sucesivas generaciones y la memoria hereditaria acumularía las experiencias de todas las generaciones previas (VERPLAETSE, 2020).



Esta teoría es presentada por Hering como necesaria, en razón de la pertinencia de exaltar el pasado, a los antecesores y su valioso legado. Este legado se constituye en evidencia empírica suficiente para sustentarla. En palabras de Hering:

Las teorías sobre el desarrollo de la conciencia individual que niegan la herencia o el poder de la transmisión e insisten en un comienzo completamente nuevo para cada alma humana, como si el número infinito de generaciones que nos han precedido, nunca hubieran vivido o no tuvieran todo el efecto que han tenido sobre nosotros mismos, van a contradecir los hechos de nuestra experiencia diaria, en todo momento. (HERING, 1870, p. 84).

Expresar la pertinencia de una teoría de la herencia, que reconozca el paso de información desde los antecesores, como forma de exaltar la existencia misma y homenajear el legado de los antepasados, puede entenderse mejor si se comprende las condiciones históricas del fin del siglo XIX europeo con la consolidación de los Estados nacionales, “comunidades políticas imaginadas” (ANDERSON, 1993), que necesitan de referentes tangibles en el proceso de construcción de identidades nacionales.

De tal manera, para fines del siglo XIX, con Hering, la herencia se presenta bajo la forma de memoria y la heredabilidad se constituye en la transferencia de información almacenada.

Es pertinente considerar que Ewald Hering fue uno de los maestros que tuvo Freud en Viena (AKHTAR; O'NEIL; RUIZ, 2018, p. 205). Jones (1961/1981) ofrece otras referencias que resultan interesantes para considerar su influencia en la vida de Freud. En 1884, Hering le ofreció un lugar como asistente, en Praga. En 1923, Israel Levine publicó, en Inglaterra, “*The Unconscious*” y, en 1926, Anna Freud lo tradujo al alemán. En ese libro hay un capítulo sobre Samuel Butler, afín a las ideas de Hering, el cual fue traducido por Sigmund Freud⁶. En el Apéndice A de “Lo Inconsciente” (FREUD, 1915/1992), Strachey refiere que en esa traducción Freud añadió una nota al pie de página, en la que se refería a la conferencia de Hering, así:

El lector alemán, familiarizado con esta conferencia de Hering, a la que considera una pieza maestra, en modo alguno se inclinará, desde luego, a conceder prioridad a las elucidaciones que en ella se basa Butler. En Hering, por lo demás, hallamos certeras observaciones que confieren a la psicología el

⁶ Jones (1961/1981) refiere que esa traducción, (probablemente adelantada entre abril y mayo de 1938), fue una forma de “matar el tiempo de la agotadora espera” (p. 255) mientras se encontraba en Viena, junto a Ana y su esposa, bajo la amenaza de la Gestapo y esperaban un permiso para emigrar. Dice, además, que la traducción del capítulo de Butler sería “la primera traducción de esta índole que hacía Freud desde que había traducido a Charcot y Bernheim tanto tiempo atrás” (JONES, 1961/1981, p. 225), pero no se alcanza a identificar las motivaciones en ello.

derecho a suponer una actividad anímica inconsciente. (FREUD, 1915/1992, p. 202).

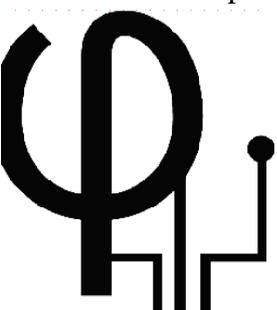
Freud cerraría su nota citando directamente a Hering, para destacar el valor de esa actividad inconsciente de la mente, la cual ha de ser considerada por una psicología que aspire aprehender el alma

¿Quién podría confiar en que desentrañará la trama de nuestra vida interior, formada por millares de hilos, si quiere seguirlos sólo hasta donde discurren dentro de la conciencia? [...] Cadenas como estas de procesos nerviosos materiales inconscientes, que culminan en un eslabón acompañado de percepción consciente, han sido designadas como series de representaciones inconscientes y razonamientos inconscientes, y esto puede justificarse también desde el punto de vista de la psicología. En efecto, a la psicología con mucha frecuencia se escurriría el alma de las manos si pretendiera no considerar sus estados inconscientes”. (HERING, 1870 apud FREUD, 1915/1992, pp. 202-203).

Recapitulando, Freud contrapone el trabajo magistral de Ewald Hering al de Samuel Butler, a pesar de que este último se inspirara en aquel. Pero, ¿en qué consisten los planteamientos de Butler? También para 1870, Butler ya había desarrollado una explicación de lo que llamó los recuerdos intergeneracionales, en “La Teoría de la Memoria Orgánica”, según la cual “somos una persona con nuestros antepasados” (BUTLER, 1880/2006, p. 52). Con esta teoría, los procesos evolutivos podrían considerarse de la misma manera que los procesos mentales (FORSDYKE, 2006).

Butler no llega al debate con un recorrido en la medicina, ni en la biología. Era filólogo y literato, con intereses en el tema de la evolución. El escritor argentino, Arturo Cancela (1892-1957), considera que, aunque Butler fuese un pastor anglicano típico, sin mayor cultura filosófica, es injusto juzgarlo como un filósofo de la evolución porque ello le restaría la importancia histórica y el valor intrínseco que, a su juicio, tienen sus planteamientos (CANCELA, 1922, pp. 270-271). Destaca que Butler fue ignorado, por un ambiente darwinista en el cual se desarrolló, pero finalmente, a comienzos del siglo XX, el renovado interés en la memoria biológica con Rignano y Semon, visibilizaron sus obras.

A juicio de Cancela, Butler descubre la teoría de Hering sobre la memoria, y retoma el Lamarckismo, admitiendo un principio de desarrollo interno y psicológico (CANCELA, 1922, p. 288), intentando llenar los vacíos de la teoría evolucionista (RATTRAY, 1914; CANCELA, 1922). Así, insistió en mostrar su proximidad a los planteamientos de Hering, muy



conocido en Europa por sus trabajos sobre la herencia y la memoria, para ofrecer una teoría que contrastó con el enfoque materialista de Darwin (TURBIL, 2018, p. 8).

Es preciso tener en cuenta que, en la segunda mitad del siglo XIX, el debate sobre las teorías de Lamarck continuaba (MAYR, 1998b) y en ese contexto, Butler consideró que Darwin fue deshonesto al no reconocer a George-Louis Buffon, Jean-Baptiste Lamarck y Erasmus Darwin, los fundamentos de su teoría. Seguidores de Darwin, como T.H. Huxley y Georges Romanes juzgaron como anacrónicas las teorías de Butler, aunque su idea estaba fundamentada en la hipótesis de un ancestro común:

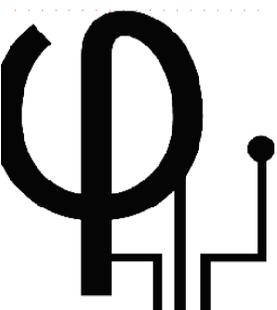
Se sigue de esto que todos los animales y vegetales vivos, siendo -como parece probable si se acepta la teoría de la evolución-, descendientes de un ancestro común, son en realidad una persona, y se unen para formar una entidad colectiva, de cuya existencia, sin embargo, son inconscientes (BUTLER, 1880/2006, p. 52)

Para Peter Raby, Butler tiene el mérito de exponer una serie de asuntos que Darwin mismo había dejado irresueltos, porque ante la falta del descubrimiento del ADN y del ARN “tan poco se sabía sobre genética [que] no había forma de demostrar cómo las especies podrían desarrollarse mediante la variación dentro del gran diseño establecido por Darwin” (RABY, 1991, p. 168). Pero este mérito bien podría ser totalmente de Hering, en quien Butler se inspiró.

Para intentar llenar el vacío, Butler retoma el sentido de necesidad, planteado por Lamarck. Las variaciones de la vida orgánica no son orientadas por el azar: los hombres aprovechan las ventajas, de allí que uno de sus libros titule “*Luck or Cunning?*” (¿Azar o astucia?).

Nuestro progreso, - o variación - no se debe a [...] golpes de suerte (aunque estos, por su puesto, han tenido algún efecto –pero no más, probablemente que los golpes de mala suerte han contrarrestado) sino a golpes de astucia, a una sensación de necesidad y al estudio del pasado y el presente, lo cual han dado a las personas astutas una clave para desbloquear las cámaras del futuro. (BUTLER, 1878, pp. 248-249).

Aunque acepta la selección natural, Butler niega sus efectos. En la medida en que no es un proceso acumulativo, no explica cómo se originan los órganos complejos. Al principio mecánico de la selección natural, agrega el esfuerzo inteligente de los seres y el designio de la vida. Con ello cuestiona el mecanicismo darwiniano que, a su juicio, niega el carácter “intencionado” de los órganos desarrollados y la razón de ser de los órganos rudimentarios, respectivamente. El designio final es el resultado de todos los pequeños



actos de los organismos llevados a cabo en una infinidad de generaciones, a través de un tiempo infinito. Si bien no podemos prever ese fin último, tampoco podemos negarlo, ni a atribuirlo a la casualidad (CANCELA, 1922, pp. 291-293). El sentido de necesidad ha posibilitado, entonces, el desarrollo en todos los seres, desde el más simple al más complejo (BUTLER, 1878). La vida evolucionaría no por el efecto de la oportunidad, sino porque posee una determinación innata para evolucionar.

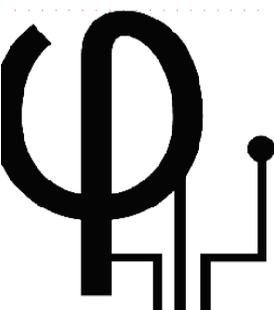
El sentido de necesidad estaría orientado por la inteligencia y la memoria. Según Butler (1878), aunque no podemos suponer una diferencia fundamental entre hombres y animales inferiores, en lo que respecta a la inteligencia, la memoria y el sentido de las necesidades, tenemos una tendencia progresiva a aprovechar y transmitir nuestra experiencia, cuyo alcance no alcanzamos a anticipar. La inteligencia humana supera la sabiduría de la naturaleza y ambas se sostienen en un enorme capital de experiencias pasadas (BUTLER, 1878, p. 268).

En la evolución orgánica, prevalece la astucia de los seres, su capacidad para adaptarse, dentro de cierta medida, a las condiciones exteriores, el esfuerzo prolongado a través de generaciones innumerables cuya dirección definitiva no puede preverse. El pasado, la experiencia anterior de la raza, es la determinante principal de la dirección del desarrollo orgánico, pero esto no excluye toda contingencia. Queda un pequeño margen para algo imprevisible: la fantasía individual (CANCELA, 1922, p. 295).

Como se mencionó, además de la inteligencia, la memoria orientaría el sentido de necesidad. Ante las preguntas: ¿estas memorias son recuerdos reales? y ¿están conectadas con la consciencia?, Butler habría respondido que esta memoria, proveniente de nuestros antepasados, tiene un carácter inconsciente. Su constitución tendría lugar a través de un largo proceso que incluye la formación de hábitos. El sentido de necesidad guía los hábitos, los cuales a través de las repeticiones (uso/desuso) son eventualmente consolidados en instintos (Ver Figura No. 2).

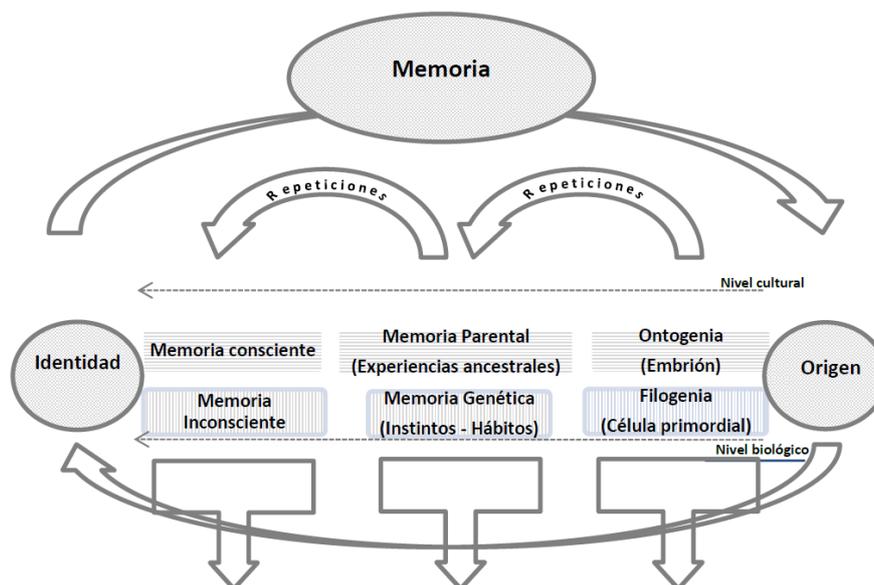
Así, Butler establece un vínculo próximo entre heredabilidad y el fenómeno de la memoria. Bajo su perspectiva, la transmisión de hábitos es continua, intergeneracional y está garantizada por la memoria inconsciente, la cual es parte de la herencia biológica humana. Esta memoria incorporaría, también, hábitos recientemente formados. En palabras de Butler,

Hábitos e instintos, de nuevo, pueden modificarse por cualquier cambio importante en la condición de los padres, que luego afectará el sentido de la propia identidad del padre y creará más o menos fallas o dislocación de memoria, en la descendencia inmediatamente, detrás de la memoria de su última vida. (BUTLER, 1878, p. 222).



Así, Butler ofreció una teoría que se apoyó en la teoría de los caracteres adquiridos, de Lamarck; la teoría de la recapitulación, de Haeckel y la teoría de la memoria orgánica, de Hering (GRIGNOLIO; FORTUNATI, 2010, p. 97). Bajo su mirada, la herencia es una forma de memoria que marca la continuidad física entre generaciones, prolongando la vida de los progenitores (CANCELA, 1922, p. 285).

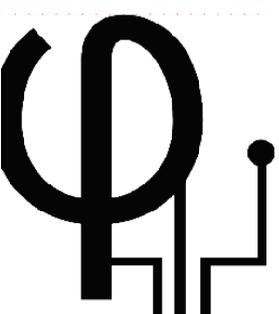
Figura 2. Teoría de la Memoria Inconsciente, según Samuel Butler



Fuente: Grignolio y Fortunati (2010, p. 102).

El desarrollo orgánico estaría orientado por una memoria inconsciente, la cual, se basaría en acciones automáticas, formadas a partir de la repetición de acciones conscientes. También Hering, había planteado que las acciones que se repiten tienen más probabilidades de almacenarse en la memoria, que aquellas se realizaron solo una o dos veces. Butler (1878) lo retoma, diciendo que la práctica hace la perfección, también en lo que concierne a la reproducción de una célula de una célula madre, la reproducción de un organismo a partir de otro, por la vía asexual o sexual.

Según Butler (1878), la sustancia del germen puede reproducir las características adquiridas por el progenitor durante su vida de soltero, y esa reproducción estaría garantizada por la memoria. En ese sentido, todo comportamiento del bebé es un recuerdo de las acciones que sus antepasados repitieron. Robert Fleming Rattray (1886-1967), profesor de la Universidad de Cambridge, explica que, según Butler, el bebé aprendió a respirar, pero no en su propio cuerpo, sino en el cuerpo de sus antecesores remotos. De tal manera, el bebé es una y la misma persona que todos y cada uno de sus antepasados.



En el mismo sentido en que el hombre de 80 años es la misma persona que el embrión del cual creció, nos dice la ciencia, ha pasado por varios cuerpos en su vida, de célula a célula, y es persona ha estado repitiendo el desempeño de aprender a espirar cada vez que se encuentra en el escenario de la evolución, proceso donde se requiere aprender a respirar, pero la repetición a largo plazo ha facilitado enormemente el proceso: de hecho, se repite en epítome simplemente. (RATTRAY, 1914, pp. 374-375).

Bajo esta mirada, los detalles de nuestras vidas en nuestros antepasados no están en la conciencia nuestra, donde aparecen sólo como recuerdos perdidos. Las experiencias debimos haberlas ganado en algún lugar y eso supone la existencia de una “memoria hereditaria” (BUTLER, 1878, p. 216). La continuidad de acción entre padres e hijos incluiría también funciones corporales como la respiración y la circulación. Las acciones aparentemente “mecánicas”, instintivas son “resultado de memoria pura y simple”. (BUTLER, 1878, p. 221) y fueron adquiridas conscientemente por parte de nuestros predecesores y a través de la repetición infinita se volvieron inconscientes. De tal modo, las memorias ancestrales vendrían incluso de una “célula primordial”, “la más temprana forma de vida”⁷, y nos unen a todos con la vida. Tales memorias fundarían, incluso, una personalidad: “Cada uno de esos elementos que componen nuestra personalidad están continuamente muriendo y naciendo de nuevo [...] vinculándonos y encadenándonos al mundo orgánico y al inorgánico que nos rodea”. (BUTLER, 1878, p. 80). Esto supondría la existencia de un “átomo primordial” que reúne, todo el universo entero. En este orden de ideas, en la perspectiva de Butler, cada ser viviente y cada cosa es la célula o el átomo primordial de hace millones de años y ello garantiza la conservación de la identidad de las cosas a través del tiempo.

En consecuencia, no se podría desconocer una personalidad continua e intergeneracional y la memoria sería su fuente. “Todos somos lo mismo, pero recordamos cosas diferentes, y si no recordamos diferentes cosas, deberíamos ser absolutamente iguales”. (BUTLER, 1878, p. 300). Según Grignolio y Fortunati (2010), este asunto de la identidad personal es central en todas las obras de Butler, siendo presentada como una combinación de memorias biológicas y culturales. La identidad sería dependiente de los instintos biológicos (*inheritance*), y de las tradiciones sociales y familiares (*heritage*) (GRIGNOLIO; FORTUNATI, 2010, p. 81).

Desde una mirada abarcadora de la memoria es para Butler, la vida misma:

⁷ Cuando Butler habla de una “*primordial cell*” se refiere a la más temprana forma de vida: “*I speak of ‘the primordial cell,’ when I mean only the earliest form of life, and I thus not only assume a single origin of life when there is no necessary for doing so, and perhaps no evidence to this effect*” (BUTLER, 1878, p. 300).

Una criatura viviente, desprovista de toda memoria muere. Si le falta una gran parte de la memoria, se desmaya o duerme; y cuando vuelve su memoria, decimos que ha vuelto a la vida. La vida y muerte, deben ser entonces memoria y olvido, para estar muertos a todo lo que hemos olvidado. La vida es la propiedad de la materia por la cual puede recordar. La materia que puede recortar está viva; la que no puede recordar está muerta. (BUTLER, 1878, p. 299).

La continuidad de la vida también estaría garantizada por la memoria. Ideas y formas vivas se reproducen en forma semejante: por un esfuerzo de memoria (BUTLER, 1878).

De acuerdo con Grignolio y Fortunati (2010), si se examinan de cerca las 3 fuentes de Butler y la articulación que él efectuó, se puede revelar cómo borró los límites entre la memoria biológica y la memoria cultural (p. 97), idea que sería ampliamente divulgada.

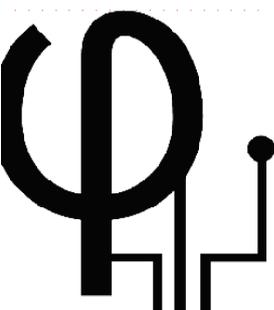
Ya en 1914, Rattray percibió cómo la perspectiva de Butler ganaba terreno significativamente,

El profesor Freud de Viena ha publicado doctrinas psicológicas sorprendentemente similares a las Teorías de Hering-Butler, por no hablar de la similitud de los puntos de vista del profesor Bergson y de otros (notablemente el prof. Ward); la atención generalizada que éstos han despertado recientemente puede, con razón, incrementar el interés por nuestro tristemente descuidado, Samuel Butler. (RATTRAY, 1914, p. 371).

De acuerdo con Rattray, la dificultad para comprender la teoría de Butler se asocia a una “falacia de la talla”, la cual induce a “pensar que las cosas pequeñas son absolutamente pequeñas” (RATTRAY, 1914, p. 378). Se creería que por ser pequeña la cantidad de materia que pasa de padres a la descendencia, los recuerdos que llevan son escasos, de baja complejidad y concentración. Sólo que, el hecho de que el espermatozoide, el ovulo, el embrión y el bebé sean pequeños, explicaría, en la mirada de Butler, el hecho de que no “recordemos” nuestras vidas previas en nuestros antecesores (RATTRAY, 1914, p. 378).

Como se mencionó, Butler retomó la teoría de la vibración de Hering. La memoria implicaría una serie de cambios químicos que ocurren en el protoplasma, a través de la repetición (BUTLER, 1880/1920, pp. 55-57). Sin embargo, Turbil (2018) llama la atención sobre las reservas de que Butler con respecto a la teoría de la vibración:

No estoy comprometido con la teoría de la vibración de la memoria, aunque me inclino a aceptarla desde una perspectiva *prima facie*. Con lo que estoy comprometido es con que, si la memoria se debe a la persistencia de la vibración, entonces sería herencia; y si la memoria no se debe a eso, entonces no es más herencia. (BUTLER, 1880/1920, p. 62).



De acuerdo con Turbil (2018), Butler no rechazó la influencia lamarckiana. Aunque en 1880, cuando publicó “Memoria Inconsciente”, se tuvieran nuevos avances en biología, con respecto a dos años antes, cuando había publicado “*Life and Habit*”, su teoría de la memoria y la herencia se sostuvo, ya que no se había demostrado que la memoria no derivaba de la persistencia de la vibración (TURBIL, 2018, pp. 23-24).

En 1922, Cancela también reconoció la influencia del pensamiento de Butler para ciencia, asociando los nombres del filósofo italiano, Eugenio Rignano (1870-1930), el zoólogo y biólogo evolutivo alemán, Richard Semon (1859-1918) y al filósofo francés, Henri Bergson (1859-1941), como los herederos de sus ideas.⁸

Según Rattray, el interés por las memorias ancestrales era muy divulgado en la época y además de Freud, señala el interés del psicólogo Stanley Hall, en el asunto. Tal interés, con los referentes ofrecidos por Butler haría que “‘la infancia de la raza’ es reconocida más que como una simple metáfora” (RATTRAY, 1914, p. 376), constituyéndose en un objeto de estudio.

Sin embargo, queda la pregunta ¿a qué alude Rattray cuando habla del “descuido” por Butler? Grignolio y Fortunati, respondieron diciendo que Butler no sería un interlocutor digno de Darwin y aclaran que su centralidad en el debate académico fue consecuencia de haber crecido en el mismo ambiente del biólogo inglés, o bajo su sombra (GRIGNOLO; FORTUNATI, 2010, pp. 81- 82). Las autoras consideran que Butler no alcanzó la fama añorada debido a su carácter excéntrico y conflictivo, y también por sus estrategias argumentativas. Además de las características personales de Butler, Peter Raby considera que su método fue poco riguroso. Así, Butler terminaría actuando más como filósofo especulativo o como teólogo, que como científico (RABY, 1991, p. 161). Grignolio y Fortunati (2010) agregan que, en la presentación de sus ideas, Butler incluyó elementos emocionales y psicológicos que restaron aún más fuerza a unas ideas frágiles, sin evidencias empíricas.

En la misma vía, desde la literatura, Gillian Beer (2007) y Sally Shuttleworth (2007) consideran el trabajo de Butler como una combinación entre literatura y ciencia, sin una influencia relevante en el debate científico de la época, pero Turbil (2018), considera que no se le puede quitar el mérito de ofrecer elementos valiosos sobre la herencia intergeneracional, citando diversos trabajos, que han retomado, en un lugar central, los planteamientos de Butler (TURBIL, 2018, pp. 10-11). Si se escuchan perspectivas de contemporáneos a Butler, como el

⁸ Si bien se reconoce que Rignano, con su trabajo “Memoria biológica” (1922), Semon, con “El Mneme” (1904) y Bergson con “Materia y Memoria” (1896) y “L’evolution créatrice” (1907), aportan elementos de discusión a este apartado sobre memoria orgánica, no serán abordados en esta revisión, por razones de delimitación temporal.

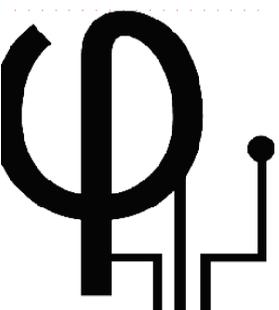
francés, Marcus Hartog (1851-1924) y el italiano, Eugenio Rignano (1870-1930), su aporte sería definitivo (TURBIL, 2018, p. 25).

En “Memoria Inconsciente”, Butler discutió la contribución de Spencer al debate. Entre ellos había muchos elementos en común. De hecho, en 1877, Spencer habría reclamado a Butler, por tomar parte de la teoría mnemónica suya, en la que venía trabajado desde 1855 (CANCELA, 1922). Butler consideraba el trabajo de Spencer como piedra angular en una nueva interpretación de la evolución que mediara entre los trabajos de Lamarck y de Darwin, pero lo consideraba puramente teórico y dirigido a filósofos. En 1884, parecería desconocer el trabajo de Spencer diciendo que ninguno de los escritores conocidos por él, con excepción del profesor Hering de Praga, habían mostrado la comprensión de la herencia, la cual permanecía inexplicada. Destacaría que la única manera de explicar la herencia sería colocando a la memoria como la pieza clave del sistema (TURBIL, 2018).

El libro “Principios en Psicología” de Spencer fue traducido al francés, en 1874 por Théodule Ribot y Alfred Espinas. Un año atrás, Ribot, mientras era estudiante de doctorado de la Sorbona, había empezado a proponer consideraciones análogas a las de Hering y Butler, en torno a una memoria orgánica, pero su referente principal sí sería Spencer, de quien sería admirador y conocedor.

Turbil (2018) destaca que para los años 1880, Ribot ya era profesor del College de France y abrió el primer laboratorio de psicología en ese país. Ribot abordó la memoria y la herencia en términos parecidos a los de Hering, pero en contraste con la tradición alemana, que se basó en una investigación empírica, Ribot dividió el tiempo entre investigación empírica y promoción de la psicología entre científicos y público en general (TURBIL, 2018, pp. 16-17). Turbil considera que el aporte de Ribot fue grande para consolidar la psicología experimental en Francia, pero además para modelarla como ciencia natural, en relación con la anatomía, la fisiología, la patología mental, la historia y la antropología e incluso llamaría la atención del filósofo Henri Bergson, cuyo trabajo, *le Maladies de la Memoire*, fue la publicación neurológica más citada para fines del siglo XIX (TURBIL, 2018, p. 17)

Muti (2015) destaca en Ribot la imbricación entre la estructura fisiológica y el aparato instintivo, “en un nexo profundo cuya comprensión es fundamental para las ciencias de la vida” (p.48). Sin embargo, llama la atención, que, aunque alude a una memoria orgánica, Ribot en sus planteamientos recurre a Spencer, Galton, Darwin, Lamarck, Cuvier, pero hace escasa referencia a Hering. Para Ribot, la memoria y todos los demás aspectos de la vida psíquica son objeto de herencia y se transmite de generación en generación: instintos, percepción, imaginación, inteligencia, voluntad, sentimientos y también las patologías psiquiátricas



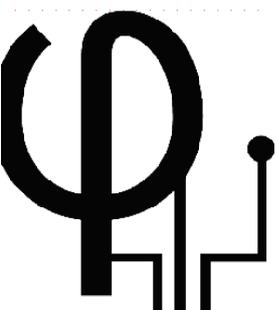
(MUTI, 2015, pp. 48-49). Su referencia es Spencer, entonces “el hábito es inconsciente y automático, mientras que la memoria lo es sólo en modo imperfecto. La evolución de la memoria es solo el paso de la intencionalidad consciente al automatismo inconsciente” (RIBOT *apud* MUTI, 2015, p. 49).

De acuerdo con Verplaetse (2020), Ribot despreciaba lo que consideró una “ignorancia arrogante” en la agenda oculta del dualismo o el vitalismo. Para él, los rastros de memoria cumplían con todas las leyes de conservación identificados en física. Nunca se pierde la información, la cual siempre se mantiene como energía y materia. Sólo que los recuerdos más fuertes superarán los más débiles. Según Verplaetse (2020), para Ribot las experiencias que el ser humano vive, yacen latentes dentro de él, comparando el alma con un lago profundo y oscuro donde la luz solo ilumina la superficie. Quedaría en las profundidades, información que “una tormenta o un terremoto” pueden exponer a la luz ante la sorpresa de la conciencia.

Markoš y Švorcová (2019), plantean que, en la perspectiva de Ribot, la memoria consciente sería solo un aspecto de ese fenómeno fundamental que sería una memoria en términos de la física, recurriendo a conceptos como trabajo, fuerza, energía, movimiento de partículas para describirla. En tal sentido, Ribot es heredero de la filosofía materialista, inspirada por la herencia cartesiana (MARKOŠ; ŠVORCOVÁ, 2019, p. 68).

Si para Ribot, la memoria es la expresión en la vida de la “ley de la conservación de energía”, entonces, como en la física, nada se crea y nada se destruye (MUTI, 2015, p. 49). Entonces, las impresiones recibidas por el sistema nervioso le causan un cambio permanente y desencadenan un efecto mental correspondiente: las experiencias permanecen para siempre, tal como están grabadas en la materia. Según Ribot, la impresión sensorial es un fenómeno irreducible e irreversible, tanto en el microcosmos como en el macrocosmos, en tanto lo que viene adjunto permanece a perpetuidad (MUTI, 2015). En la segunda sección sobre el capítulo de Herencia de la Memoria, Ribot plantea: “si cada estímulo modifica la materia, en un cierto sentido todo el cuerpo del organismo viviente es sustrato de memoria en el sentido más amplio” (RIBOT *apud* MUTI, 2015, p. 49). Así, se amplía el concepto de Spencer, situando la facultad mnemónica en la herencia fisiológica más general.

En 1880, Ribot publicó su *Revue Philosophique*, con 3 artículos que luego constituirán la primera parte de “*Le Maladies de la Memorie*” (“Enfermedades de la Memoria”), donde expuso su tesis: la memoria sería “por esencia un hecho biológico; por accidente, un hecho psicológico” (RIBOT, 1895, p. 1 *apud* MUTI, 2015, p. 50) y luego cita necesariamente a Hering. En ese texto propone un nivel inminentemente fisiológico e inconsciente. Aquí, la memoria consciente sería solo un caso particular. Al cerrar el artículo, Ribot elabora



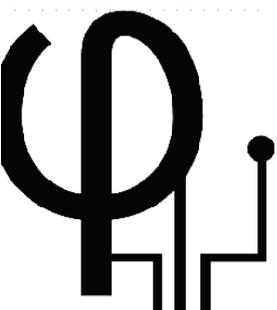
una teoría biopsicológica en la que la memoria es la característica fundamental de la materia orgánica, como lo hiciera Hering, reconociendo también el potencial de la idea de Lamarck sobre herencia y su papel en la evolución. Para Ribot, la memoria solo puede ser descrita usando una nueva terminología científica y esta no estaba hecha de una sustancia metafísica “indefinible”. Esta era, en cambio, una composición bioquímica que deja huellas y residuos físicos. De esta manera, la memoria se torna sujeto de acumulación, constituyendo “*le capital accumule*” (el capital acumulado) (RIBOT, 1881, p. 6 *apud* TURBIL, 2018, p. 17). Este proceso se adelantaría por vibración molecular, lo cual Ribot explica citando a Henry Maudsley y Joseph Delboef. “La memoria necesitaría de una asociación dinámica, que a través de la repetición establecería una concepción anatómica, primitiva, estable” (RIBOT, 1881, p. 16 *apud* TURBIL, 2018, p. 17).

3 CONSIDERACIONES FINALES

La segunda mitad del siglo XIX, representa la pregunta por los orígenes y el desarrollo cultural. Al aludir a los temas de herencia y evolución, esos serían asuntos de la biología, naciente como ciencia moderna, pero los parámetros serían los de la fisiología, aspirando a identificar los principios físico-químicos de la herencia.

A fin del siglo XIX, bajo la influencia de Haeckel, inspirados en los trabajos de Hering y Butler, la herencia tomaría la forma de una memoria, cuya información almacenada se transmite de padres para hijos. Esta memoria sería reconocida como una propiedad de toda materia orgánica y sería responsable de la transferencia de todo trazo, tanto heredado como adquirido, a las generaciones futura (MARKOŠ; ŠVORCOVÁ, 2019, p. 66). La explicación de su transmisión estaría basada en procesos físico-químicos. La idea de una memoria como propiedad de la materia orgánica, y por tanto imperecedera, eterna, sería una idea que respondería muy bien a la importancia que cobrarán para la época el legado de los antepasados y las tradiciones, en un ambiente en que la identidad que define la pertenencia a uno u otro Estado, necesitaría de unos referentes, en el marco de la construcción de los nacientes estados nacionales.

Laura Otis (1994) ha planteado que la teoría de la memoria orgánica, desarrollada por Hering, Butler y Ribot, tuvo una gran difusión y popularidad en la segunda mitad del siglo XIX y que incluso se ha reeditado en el siglo XX, en el marco de guerras, alentando peligrosos movimientos nacionalistas revanchistas y reavivando prejuicios raciales,

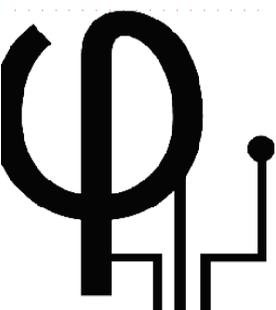


justificando limpiezas étnicas. Se trataría de una idea que refleja la necesidad de explicar la herencia de la cultura humana en el nivel individual y en el colectivo y las relaciones entre ellos. A partir de esto, Otis (1994) ha explorado las razones para ello, las cuales, para la autora, la relevancia de la teoría de Memoria Orgánica está en la proximidad que establece entre el proceso de herencia de un individuo y el desarrollo de una nación. En el siglo XIX europeo, la teoría de la memoria orgánica se diseminó, no solo porque apoyó el ascendente nacionalismo, sino, además, por ideología imperial que proclamó superioridad del hombre blanco sobre personas de color (razones políticas e ideológicas).

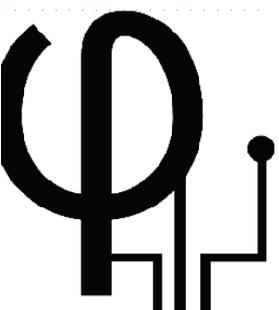
Grignolio y Fortunati (2010), agregarían que la segunda mitad del siglo estaba dominada por la fascinación de los orígenes y un sentimiento expansivo desde la necesidad de pertenecer a un grupo étnico específico hasta el aumento de un interés más general hacia los antecesores. Tal fascinación permeó no solo las naciones europeas las cuales, para definir sus límites, las localizó espacialmente, pero también permeó las más conocidas disciplinas, de la filología a la biología, de la historia, la geología a la zoología. Parafraseando a Grignolio y Fortunati (2010), con una teoría de memoria orgánica, esa capacidad de acumular y reproducir impresiones pasadas, termina siendo una posesión tanto del sistema nervioso, como de una persona, una familia, una comunidad y de la especie. Al fijar la memoria al cuerpo, enfatizando en su carácter orgánico, la memoria ya no pertenece a la esfera metafísica, si no a la esfera física y orgánica (GRIGNOLI; FORTUNATI, 2010, p. 91).

Para Verplaetse (2020), esta teoría permitiría disfrutar de la identidad colectiva, no fragmentada por divisiones que forzaron a la separación. El pensamiento evolutivo, en que la teoría de la memoria orgánica se basó, ofreció comodidad frente al vacío existencial dejado atrás con la desaparición del mundo mágico. De tal manera, en la perspectiva de Verplaetse (2020), para el intelectual moderno, el contacto con los orígenes de la humanidad fue como significar una unión mística con Dios para el cristiano y el judío. “La memoria genética sería el gran regalo que Darwin nos dio”. Las diferentes versiones de una teoría de la memoria orgánica ocuparían un lugar muy importante, en su tiempo, precisamente porque estabilizaron el deseado vínculo con el pasado distante.

Este sería un panorama, general y sucinto, de las condiciones bajo las cuales, Freud y los demás psicoanalistas, que consideraron el tema, formularían sus teorías sobre una memoria colectiva y filogenética, las cuales parecen llegar hasta algunas líneas de trabajo clínico y teórico en el psicoanálisis del siglo XXI, bajo la forma de un inconsciente transgeneracional capaz de explicar hasta eventos que, desde otras perspectivas,

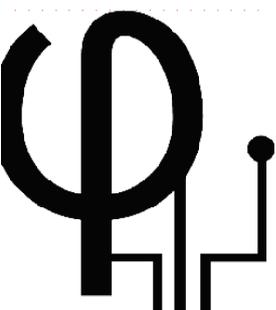


habríamos podido considerar como accidentales. La recepción que Freud hiciera de una perspectiva biológica de la memoria intergeneracional será objeto de próximos trabajos.

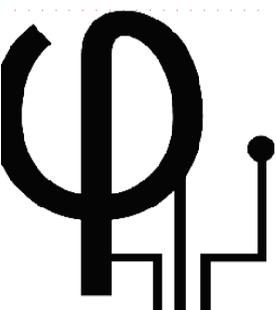


REFERÊNCIAS

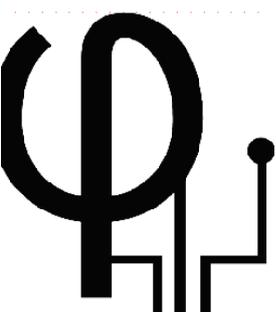
- PSYCHOANALYSIS. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1978/1994.
- ACKERMAN, Natham Ward. *The Psychodynamics of Family Life*. Nueva York: Basic Books, 1958.
- ALLEN, Garland E. Origins of the Classical Gene Concept, 1900-1950: Genetics, Mechanistic, Philosophy, and the Capitalization of Agriculture. *Perspectives in Biology and Medicine*, v. 57, n. 1, pp. 8-39, The John Hopkins University Press. 2014. Disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/267732502_Origins_of_the_Classical_Gene_Concept_1900-1950_Genetics_Mechanistic_Philosophy_and_the_Capitalization_of_Agriculture>. Consultado en: 28 abr. 2020.
- AKHTAR, Salman; O'NEIL, Mary Kay; RUIZ, José María. (org.). *Acerca de "Lo Inconsciente" de Freud*. Nueva York: Routledge, 2018.
- AMUNDSON, Ron. Development and Evolution. In: SARKAR, Sahotra.; PUTYNSKI, Anja (ed.). *A Companion of the Philosophy of Biology*. Reino Unido: Wiley and Sons Publication, 2011, pp. 248-268.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- BEER, Gillian. Butler, Memory, and the Future. In: PARADIS, James. (ed.). *Samuel Butler, Victorian Against the Grain: a Critical Overview*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, pp. 45-57.
- BÖSZORMENYI-NAGY, Ivan; SPARK, Geraldine M. *Invisible Loyalties: reciprocity in Intergenerational Family Therapy*. New York: Harper & Row, 1973.
- BREUER, Josef; Freud, Sigmund. Estudios sobre la histeria. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*, v. 2. Buenos Aires: Amorrortu, 1893-1895/1992.
- BURKE, Peter. Context in Context. *Common Knowledge*, v. 8, issue 1, 2002, pp. 152-177. Disponible en: <<https://muse.jhu.edu/article/7553/pdf>>. Consultado em: 2 dic. 2020.
- BUTLER, Samuel. *Life and Habit*. Londres: Trübner. 1878.
- BUTLER, Samuel. *Unconscious Memory*. Londres: Bogue, 1880/2006.
- CANCELA, Arturo. Samuel Butler: Un filósofo de la evolución. *Revista Humanidades* (La Plata, 1921), v. 3, pp. 267-300, 1922. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1750/pr.1750.pdf>. Consultado en: 18 mar. 2020.
- DI GREGORIO, Monica. *From Here to Eternity: Ernest Haeckel and Scientific Faith*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht GmbH & Co. KG., 2005.
- FORSDYKE, Donald R. Heredity as Transmission of Information: Butlerian 'Intelligent Design'. *Centaurus*, v. 48, issue 3, pp. 133-148, 2006. Disponible en: <<https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/18543449/>>. Consultado en: 2 may. 2020.
- FREUD, Sigmund. Lo inconsciente. In: FREUD, Sigmund (autor). *Obras completas*, v. 8 Buenos Aires: Amorrortu, 1915/1992, pp. 153-214.
- FREUD, Sigmund. Tótem y tabú. Algunas concordancias de la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*, v. 13. Buenos Aires: Amorrortu, 1913a/1992, pp. 1-16.
- FREUD, Sigmund. El interés por el psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*, v. 13. Buenos Aires: Amorrortu, 1913b/1992, pp. 165-192.
- FREUD, Sigmund. Conferencias de introducción al psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*, v. 16. Buenos Aires: Amorrortu, 1917/1992, pp. 309-325.



- FREUD, Sigmund. De la historia de una neurosis infantil. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*, v. 17. Buenos Aires: Amorrortu, 1918/1992, pp. 1-112.
- FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*. v. 18. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1921/1992, pp. 63-164.
- FREUD, Sigmund. El yo y el ello. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*. v. 19. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1923/1992, pp. 1-66.
- FREUD, Sigmund. Moisés y la religión monoteísta. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*. v. 23. Buenos Aires: Amorrortu, 1939/1992, pp. 1-132.
- FREUD, Sigmund. Esquema del Psicoanálisis. In: FREUD, Sigmund. (autor). *Obras completas*. v. 23. Buenos Aires: Amorrortu, 1939/1992, pp. 133-210.
- GOULD, Stephen Jay. *Ontogeny and Phylogeny*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- GRIGNOLIO, Andrea; FORTUNATI, Vita. Memory as the Origin of Biological and Cultural Identity in the Work of Samuel Butler. In: SPINOZZI, Paola; ZIRONI, Alessandro (ed). *Origins as a Paradigm in the Sciences and in the Humanities*. Goettingen: V&R Unipress GmbH, 2010, pp. 81-104.
- HAECKEL, Ernst. *Der Perigenesis der Plastidule oder die Wellenzeugen der Lebenstheilchen: Ein Versuch zur mechanischen Erklärung der elementaren Entwicklungsvorgänge*. Berlin: Georg Reimer, 1866/1876. Disponible en: <https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/haeckel_plastidule_1876?p=87>. Consultado en: 14 may. 2020.
- HAECKEL, Ernst. *The history of creation: or the development of the Earth and its inhabitants by the action of natural causes*. v. I y II. Nueva York: D. Appleton and Company, 1876/1905.
- HAECKEL, Ernst. *The pedigree of man: and other essays*. Londres: A and H.B. Bonner & Took's Court, 1903.
- HAECKEL, Ernst. *The wonders of life*. Londres: Watts & Co., 1904.
- HERING, Ewald. Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten materia. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft, 1870. In: BUTLER, Samuel. *Unconscious Memory*. Middlesex: The Echo Library, 1880/2006, cap. VI, pp. 62-85.
- JONES, Ernest. *Vida y obra de Sigmund Freud*. Tomo III. Barcelona: Editorial Anagrama, 1961/1981.
- LAMARCK, Jean Baptiste. *Filosofía zoológica*. Barcelona, Alta Fulla, 1809/1986.
- MARKOŠ, Anton. & Švorcová, Jana. *Epigenetic processes and The Evolution of Life*. Boca Ratón, Londres, Nueva York: Taylor & Francis Group, CRC Press, 2019.
- MAYR, Ernst. *Desenvolvimento do pensamento biológico: diversidade, evolução e herança*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, UnB, 1998.
- MORENO, Jacobo Levy. *Psychodrama*. Beacon, NY: Beacon House, 1946/1980.
- MUTI, Darío. Alla ricerca dell'engramma: Breve storia della memoria organica. In: CALAMARI, Elena. (ed.). *La memoria tra Cultura e Biologia*. Pisa: University Press, 2015, pp. 41-73.
- OTIS, Laura. *Organic Memory. History and the Body in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Lincoln & London: Nebraska University Press, 2014.
- RABY, Peter. *Samuel Butler: a Biography*. London: The Hogarth Press, 1991.
- RATTRAY, Robert Fleming. The philosophy of Samuel Butler. *Mind*, New Series, v. 23, n. 91, p. 371-385. Publicado por: Oxford University Press en nombre de the Mind Association. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/22489941914>>. Consultado en: 18 abr. 2020.
- RIBOT, Théodule. *Le Maladies de la Memorie*. Paris: Alcan, 1895.
- RITVO, Lucielle. *A influência de Darwin sobre Freud: um conto de duas ciências*. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1992.
- SARKAR, Sahotra; PLUTYNSKI, Anya (eds.). *A Companion of the Philosophy of Biology*. Reino Unido: Wiley and Sons Publication, 2011.



- SHUTTLEWORTH, Sally. Evolutionary psychology and the way of all flesh. In: PARADIS, James (ed.). *Samuel Butler, Victorian Against the Grain: a Critical Overview*. Toronto: University of Toronto Press, 2007, pp. 21–45.
- SCHÜTZENBERGER, Anne Ancelin. *The Ancestor Syndrome: Transgenerational psychotherapy and the hidden links in the family tree*. London and New York: Routledge, Taylor and Francis Group, 1998/2009.
- SIMANKE, Richard Theisen; CAROPRESO, Fátima. Considerações preliminares acerca de um método histórico-conceitual para a pesquisa teórica em psicanálise. In: FULGÊNCIO, Leopoldo; BIRMAN, Joel; KUPERMANN, Daniel; CUNHA, Eduardo (org.). *Modalidades de Pesquisa em Psicanálise: métodos e objetivos*. São Paulo: Zagodoni, 2018, pp. 55-68.
- SKINNER, Quentin. Meaning and understanding in the history of ideas. In: TULLY, James. (Ed.). *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, pp. 32-33.
- SPENCER, Herbert. *The principles of Psychology*. v. 2. Londres: Longman, Brown, Green and Longmans, 1855.
- SPENCER, Herbert. *First principles*. 6a ed. Londres: Watts & CO, 1870/1946.
- TITCHENER, Edward Bradford. Books Reviews. *The American Journal of Psychology*, v. 34, n. 4, pp. 610-611, 1923. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1414070>>. Consultado em: 16 jul. 2020.
- TURBIL, Cristiano. Making Heredity Matter: Samuel Butler`s Idea of Unconscious Memory. *Journal of History of Biology*, n. 51, pp. 7-29, 2018. Disponível em: <https://www.medsci.cn/sci/show_paper.asp?id=439bc11e11627286>. Consultado em: 10 may. 2020.
- VERPLAETSE, Jan. *Blood Rush: the dark history of a Vital Fluid*. Londres: Flanders Literature, 2020.
- WHITE, Rob. *Freud`s Memory Psychoanalysis, Mourning and the Foreign Body*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008.



Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 10/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

A RECEPÇÃO DE FREUD E DA PSICANÁLISE NO CONTEXTO DAS NEUROCIÊNCIAS COGNITIVAS

das sinapses de Eric Kandel ao sujeito corporal de António Damásio

THE RECEPTION OF FREUD AND PSYCHOANALYSIS IN THE CONTEXT OF COGNITIVE NEUROSCIENCES

from Eric Kandel's synapses to António Damásio's bodily subject

Josiane Cristina Bocchi¹
(josiane.bocchi@unesp.br)

Resumo: O artigo explora aspectos teóricos e metodológicos da leitura e da recepção que conceitos e descrições freudianas encontraram no contexto neurocientífico dos últimos 30 anos. Especificamente, demonstramos algumas questões centrais que a comunidade neurocientífica contemporânea têm endereçado à psicanálise, através do projeto científico-filosófico de naturalização da mente dirigido por Eric. R. Kandel. Discutimos os parâmetros conceituais e programáticos desse projeto e destacamos seus pontos fortes e fracos, do ponto de vista de uma abordagem da subjetividade sob a ótica da psicanálise. Pensamos que a teoria da consciência e do *self* de António R. Damásio é mais consistente para abordar a dimensão qualitativa e fenomênica das funções psíquicas, porque se apoia em substratos corporais. Argumentamos também que o modelo neuropsicológico, estratificado e hierárquico de Damásio apresenta uma potencial confluência com descrições freudianas do *ego* e da memória.

Palavras-chave: Psicanálise. Neurociências. Freud. Self. Corpo.

Abstract: This article explores theoretical and methodological aspects of reading and reception that Freudian concepts and descriptions have had in the neuroscientific context of the last 30 years. Specifically, we demonstrate some central issues that the contemporary neuroscientific community has addressed to psychoanalysis, through the scientific and physiological project of naturalization of the mind directed by Eric. R. Kandel. We discuss the conceptual and programmatic parameters of this project and highlight its strengths and failing from the point of view of the subjectivity approach, from the perspective of psychoanalysis. We think that António R. Damásio's theory of consciousness and self is more consistent in addressing the qualitative and phenomenal dimension of psychic functions, because it is supported by bodily substrates. We also argue that Damásio's stratified and hierarchical neuropsychological model presents a potential confluence with Freudian descriptions of the ego and memory.

Keywords: Psychoanalysis. Neurosciences. Freud. Self. Body.

¹ Professora Assistente no Departamento de Psicologia da faculdade de Ciências de Bauru e do Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9529234724656394>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2657-9490>.



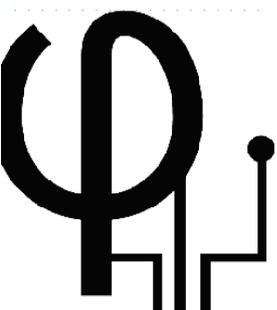
INTRODUÇÃO

O presente trabalho se insere no esteio das relações propostas entre a neurobiologia contemporânea e a psicanálise. Essa foi uma temática emergente desde o final da década de 1990 e durante os anos 2000, a qual tem se apresentado de forma mais discreta ao longo da última década. Não é que, atualmente, exista um declínio das discussões sobre o diálogo entre a psicanálise e os modelos neurocientíficos, mas, precisamente, os anos 90 e os anos seguintes foram marcados por uma expansiva produção de estudos neurocientíficos que endereçavam questões a Freud e suas teorizações. Diversos trabalhos do campo das neurociências cognitivas propunham correlações entre estudos neurocomportamentais, de neuroimagem e descrições psicanalíticas clássicas. Algumas vezes, refutava-se a psicanálise, como ocorreu com a noção de repressão e amnésia da primeira infância; neste caso, especificamente, graças aos avanços das pesquisas sobre o papel da experiência na plasticidade nervosa. Em outras ocasiões, validava-se algumas das principais descobertas freudianas, como a teoria dos sonhos, que teve alguns de seus componentes acessíveis à verificação empírica, a partir do colossal estudo *The neuropsychology of dreams: a clinico-anatomical study* (1997), no qual se investigou prejuízos na função do sonhar em casos de 361 pacientes com lesões neurológicas.

Peter Gay (1989) comenta que, às vésperas de uma publicação, Freud era acometido de desconfortos psicossomáticos e de uma auto-crítica desoladora. O fato é que Freud punha suas hipóteses à prova e, conseqüentemente, ele se expunha. Freud também se preocupava com a exposição clara de suas idéias, e fazia a revisão das mesmas quando julgava necessário: “nós só podemos esclarecer um assunto científico depois de ter exposto claramente os problemas” (FREUD, 1891, p. 155). Entretanto, o terreno das discussões entre a psicanálise e as neurociências testemunhou exatamente o oposto: o debate antecedeu a exposição e a compreensão dos problemas.

Parece estranho começar a falar de uma coisa por aquilo que ela não é. Há um notável antagonismo finalista nos debates gerados em torno da relação entre psicanálise e neurociência, entre os círculos favoráveis a um princípio de diálogo e os setores fechados à tal interlocução. A este respeito, curiosamente se constata que a recepção das neurociências pelos psicanalistas causou um tanto de ceticismo como de entusiasmo (BEUTEL *et al.*, 2003). A aproximação da

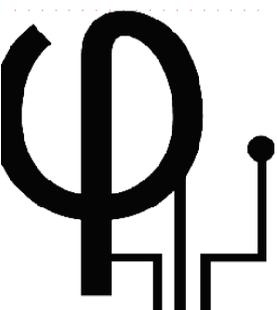
psicanálise com a ciência do mental evocou grande antipatia por parte de certos setores psicanalíticos, especialmente nas escolas do campo lacaniano, e do lado da filosofia da mente não foi tão diferente. Para alguns, a combinação entre hipóteses sobre o cérebro e



o funcionamento mental implica uma confusão lógica (EDELSON, 1984). Para Guerra e Xavier (2008), a formulação de modelos empíricos para categorias mentalistas é um contra-senso ou como assinala Arnold Goldberg: “não existe lacuna entre neurociência e psicanálise. São mundos separados” (2000, p. 92). É preciso destacar um segmento que não considera a psicanálise, e nem a psicologia, como campos válidos da produção de saber para a comunidade acadêmico-científica, a exemplo do reducionismo eliminativista que se encontra em, por exemplo, Steven Stich, Paul Churchland e Patricia Churchland (BENNETT & HACKER, 2003, p. 366).

Davidovich e Winograd (2010) fizeram um estudo de sistematização sobre os debates em torno da possível articulação entre a psicanálise e o conhecimento produzido nas neurociências, identificando formas de recepção desses debates no campo psicanalítico, como “três grupos principais, definidos a partir de seus pressupostos: (1) hibridação, (2) isolamento e (3) interlocução” (2010, p. 801). Este terceiro grupo descreve a tentativa de produzir um novo campo de saber com características interdisciplinares, representado pela Neuropsicanálise e pelas formulações de Eric Richard Kandel, assim como a tendência de recusa de qualquer tipo de interlocução presente no campo laciano (designados como isolacionistas), enquanto a vertente da interlocução é aquela que levaria em conta a episteme e o método específicos de cada área do conhecimento.

Eric Kandel, Jean-Pierre Changeux, Gerald Edelman e outros neurocientistas, como Joseph LeDoux, António R. Damásio, Howard Shevrin, Rodolfo Llinás, Marc Jeannerod, endossam o materialismo neurocientífico, mas não necessariamente o materialismo eliminativista, este que considera os construtos psicológicos dispensáveis. Entretanto, para outros neurocientistas, a organização neuronal, bem como a relação entre indivíduo, seu cérebro e o meio externo oferecem dados indispensáveis para a composição de uma teoria científica da mente, mas sem excluir os conceitos da Psicologia, da Psicanálise ou da Psiquiatria. As teorias neurobiológicas da mente têm no materialismo seu pressuposto fundamental: “a compreensão da organização funcional do cérebro passa pelo estudo anatômico das conexões estabelecidas entre células nervosas individuais” (CHANGEUX & RICOEUR, 2001, p. 83). O materialismo neural está explicitado desde meados da década de 1980, no avanço de uma literatura presente nos periódicos de Neuropsiquiatria, de Neurociência e de Psicanálise, nos quais muitos trabalhos passaram a sugerir aproximações gradativas entre a neurobiologia e as ciências psicológicas (REISER, 1984; ERDELYI, 1985). Também propuseram discussões para a psicanálise freudiana, para a teoria das relações objetais (CLYMAN, 1991; IMBASCIATI, 2003) e para as articulações da psicanálise com a neuropsicologia



dinâmica (SANDRETTO, 2004; LANE & GARFIELD, 2005; PIRLOT, 2007).

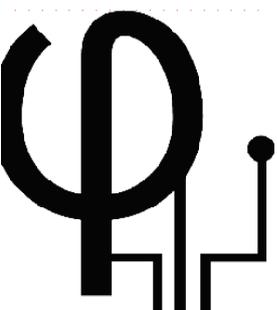
Este artigo propõe abordar a psicanálise em relação a um contexto científico relativamente recente, como o dos anos 90 do século XX até os anos 2000 e seguintes, de um modo mais programático e conceitual. Para tanto, será preciso recorrer à historicização da leitura e assimilação da psicanálise, especialmente de construções freudianas no campo das neurociências cognitivas e do que, desde o final do século passado, convencionou-se chamar de *nova biologia da mente*. Ao propor uma discussão sobre a recepção e interpretação da psicanálise pelos meios acadêmicos e neurocientíficos, não se pretende viabilizar alguma modalidade de releitura científica da psicanálise, tampouco apresentar os debates em si mesmos. Busca-se indicar o lugar que a psicanálise tem ocupado no recente contexto das ciências do cérebro e descrevê-lo como uma via legítima dentre os diferentes modos e estilos de recepção da filosofia em relação à psicanálise, e, mais precisamente, da relação da psicanálise com a filosofia da ciência e com a filosofia da mente em particular.

Serão apresentadas formulações e algumas teorizações de Eric Kandel e de António Damásio, do ponto de vista do que é central para o pensamento psicanalítico e para uma compreensão de suas interfaces com o projeto científico-filosófico de naturalização da mente, em Kandel e na teoria do *self* em Damásio.

1 UMA NOVA BIOLOGIA DO MENTAL REVISITADA

O desenvolvimento das neurociências expressou-se como uma tendência multidisciplinar de campos de pesquisa, sobretudo no último quarto do século XX, através de uma sucessiva integração de diversos níveis de conhecimentos sobre o cérebro e a mente, ao alinharem progressos em neuroanatomia, neurofisiologia, psicologia experimental, neuropsicologia, psicofísica e inteligência artificial (PEREIRA JÚNIOR, 2003). Esta tendência configurou as neurociências como um conjunto de disciplinas, “as ciências do comportamento desempenham um papel crítico na neurociência cognitiva: psicologia cognitiva, linguística, psicofísica e disciplinas relacionadas provêm descrições detalhadas do que o cérebro faz” (KOSSLYN & ANDERSEN, 1992, p. xxiii).

Desse modo, nos anos 1990, a palavra de ordem parecia ser interdisciplinaridade entre as pesquisas psicológicas e as pesquisas neurobiológicas. Duas grandes linhas de investigação representaram e ainda representam bem esse período: uma de pesquisa teórico-experimental – a exemplo dos modelos laboratoriais de Kandel sobre a memória

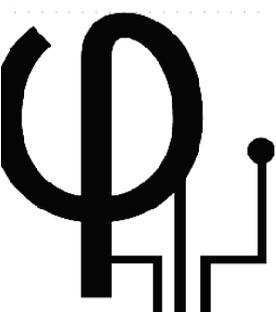


e plasticidade cerebral –, os protótipos de LeDoux sobre o medo e, oriundo da Imunologia, o modelo da consciência e seletividade neuronal de Gerald Edelman. A outra linha de pesquisa é de base anatomoclínica, fundamentalmente apoiada em dados de neuroimagem (ressonância magnética funcional e tomografia) e na elaboração conjunta de modelos especulativos e interpretativos sobre as funções psíquicas e sua patologia, através da psicanálise e da escola de neuropsicologia dinâmica. Nesta vertente, encontram-se a Neuropsicanálise e os estudos neurocientíficos sobre consciência e *self* em António Damásio. Esse autor, aliás, tem contribuído para a consolidação do afeto como substrato indispensável para a compreensão do problema mente-cérebro. Recentemente, ele reafirma que há muito se interessa pelo afeto, ao declarar que a pergunta que o move, desde o início da sua atividade como pesquisador, é por que temos emoções e sentimentos (DAMÁSIO, 2018).

A partir daquele período dos anos 90, que também foi eleito como “a década do cérebro” nos Estados Unidos (EUA), houve a ascensão do enfoque motivacional no campo das neurociências, ampliando o conceito de cognição. Então, um novo projeto materialista da neurologia é dedicado ao estudo das emoções, da consciência, do *self* e de outros aspectos qualitativos da experiência subjetiva, os quais haviam permanecido marginais às ciências da mente na maior parte do século XX. Estaria a neurociência cognitiva realinhando-se a uma tendência do final do século XIX? Freud e William James, por exemplo, já tratavam aquelas questões num projeto filosófico e científico igualmente abrangente. Contudo, as ciências da cognição viriam a enfrentar os desafios de acomodar os processos nervosos à experiência consciente do sentir, o que trouxe, inclusive, alguma atualidade ao pensamento freudiano em relação ao programa de pesquisa das ciências cognitivas (SIMANKE, 2006). Com efeito, a partir disso começa a ser reconhecido que a mente não se restringe à cognição, e seu estudo “pode ser distorcido pela falta de referências às emoções e às afecções corporais” (SIMANKE, 2006, p. 113).

Na Europa, houve um movimento correspondente. As discussões pioneiras conduzidas por Jean-Pierre Changeux estimularam a interlocução entre a ciência e as questões do campo filosófico, protagonizada através de seus célebres diálogos com o psicanalista Jacques-Allain Miller e depois com Paul Ricoeur. Essas discussões deram origem, respectivamente, ao *L’homme neuronal* (1983) e *La nature et la règle: ce qui nous fait penser* (1998). Este em co-autoria com Ricoeur.

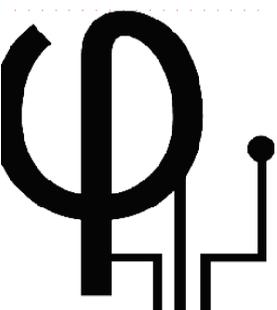
Na linha do estudo dos processos dinamicamente motivados, uma nova literatura ganhou corpo em neurociência, em neuropsicologia e nas ciências cognitivas em geral. Destacam-se tópicos convergentes com a Psicanálise, como inconsciente cognitivo,



neurobiologia da consciência, substrato corporal das emoções, psicoterapia e mudanças estruturais no cérebro. Além de *O erro de Descartes* (1994), outro importante trabalho de Damásio, o *Mistério da Consciência* (2000), defende a importância das representações corporais para a formação das cartografias mentais e de estados afetivos relacionados à auto-consciência. Joseph LeDoux publica *The emotional brain* (1996), Gerald M. Edelman (1993) trabalha com a noção de que o reconhecimento neural é seletivo, já que o sistema imunológico pode distinguir entre um *si mesmo* e um *não-si*. Assim, os clássicos trabalhos do psicólogo Howard Shevrin ganharam destaque nesse novo cenário. Howard Shevrin demonstrara, desde o final da década de 1960, que estímulos visuais subliminares podiam ser captados pelo cérebro, mesmo sem serem percebidos conscientemente, sinalizando as bases experimentais para o conceito de inconsciente. Ao mesmo tempo, outros grupos começam a se organizar institucionalmente, como o Grupo de Estudos em Neurociências e Psicanálise, fundado em 1994, no Instituto de Psicanálise de Nova York, que se tornaria a Sociedade Internacional de Neuropsicanálise em 2000.

A propósito, de modo isolado ou em grupos menores, alguns pesquisadores supunham a existência de tópicos de interesse comum entre as agendas de neurocientistas e de psicanalistas. Então, em 1994, sob a coordenação do psicanalista Arnold Z. Pfeffer e de James Schwartz, organiza-se o primeiro Grupo de Estudos de Neurociência e Psicanálise em Nova York, que daí por diante contou com o apoio intelectual ou a participação efetiva de nomes bem conceituados, tanto em neurociência como em psicanálise. Além de Damásio e de Joseph LeDoux, estavam presentes Oliver Sacks, Oliver Turnbull, Jaak Panksepp e psicanalistas, como Charles Brenner, André Green, Mark Solms, Karen Kaplan-Solms, Arnold M. Cooper e Daniel Stern. Todos deram início a um programa geral de diálogos, na tentativa de disponibilizar o arsenal conceitual da psicanálise, a fim de investigar a ação de lesões neurológicas em áreas ligadas aos processamentos da afetividade, do senso percepção e da consciência, explorando as alterações de personalidade e sua base neuroanatômica e psicodinâmica. A produção do grupo de Nova York logo gerou a revista “Neuro-psychoanalysis”. Em julho de 2000, em função da revista, o referido grupo de estudos, já conhecido como Grupo de Neuropsicanálise, promove seu primeiro congresso internacional, onde é criada a sociedade “International Neuro-psychoanalysis Society”, vigente até os dias atuais.

Todavia, alguns outros trabalhos em neurociência permaneceram mais ao nível da tradução experimental dos conceitos freudianos, a fim de convalidá-los ou refutá-los, e sem a vinculação a um enquadre conceitual mais integrado, tais como Levin (2003), Imbasciati (2003), Semenza (2001), dentre outros. André Green reporta o âmbito da



tradução empírica conceito a conceito como sendo um projeto limitado, pois o aspecto em que a psicanálise mais pode contribuir para as neurociências encontra-se no conjunto do pensamento psicanalítico freudiano, e não no esquiteamento de conceitos e seus contextos de elaboração e de aplicação, em prol apenas de replicação e aprovação empírica:

Freud tem uma considerável consistência teórica, mais do que qualquer outro (psicanalista), mesmo que isto agora seja colocado em questão. O que eu recomendo é estudar seu trabalho, tentando tomar a consistência interna mais do que considerar fatos isolados para os quais ele chamou atenção. (GREEN, 1999, p. 44)

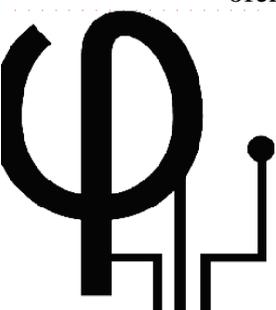
Para ilustrar um modelo neurocientífico que se distinga da atitude excessivamente empirista e instrumental, mencionada por Green, a seção seguinte será dedicada ao ambicioso enquadre empírico-conceitual proposto por Eric Kandel. Nesse enquadre, encontra-se um programa naturalista e monista, do ponto de vista de que *o mental reflete o trabalho do cérebro*, embora este projeto tenha um caráter bastante programático e integrativo. Os novos parâmetros conceituais de Kandel encontram-se na vanguarda da sistematização de um programa de estudos multidisciplinares em neurociência. A neuropsicanálise também conta com um programa de estudos, embora em um enquadre predominantemente neuropsicológico e clínico, mas em continuidade com o projeto de Kandel.

2 NOVOS PARÂMETROS PARA AS NEUROCIÊNCIAS: MEMÓRIA, DESEJO E SINAPSES

Eric Kandel deu um passo inaugural na elaboração de aproximações entre neurociência e psicanálise, tornando-se um porta-voz da integração entre estes campos de saberes, em nome de uma nova biologia da mente:

A biologia do próximo século está, de fato, em boas condições para responder algumas questões sobre *memória e desejo*, cujas respostas serão mais ricas e significativas se forem forjadas por um esforço sinérgico entre biologia e psicanálise. (KANDEL, 1999/2005, p. 69, grifos nossos)

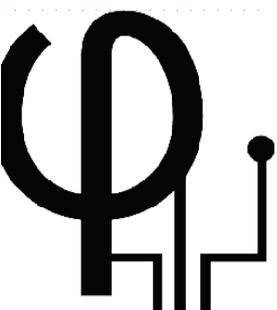
Segundo Kandel, a psicologia cognitiva, a psiquiatria e a psicanálise têm condições de oferecer novas diretrizes conceituais às neurociências, a fim de formular teorias mais sistemáticas e humanistas. Ele mesmo sugere problemáticas centrais, nas quais uma colaboração entre aquelas disciplinas seria produtiva: a natureza dos processos mentais



inconscientes, a causalidade psíquica, a experiência precoce e predisposição para as psicopatologias, as interações entre o pré-consciente, o inconsciente e o córtex pré-frontal, psicoterapia e suas relações com o cérebro e uma psicofarmacologia aliada à psicanálise.

A expressão “novos parâmetros conceituais” refere-se ao polêmico artigo de Eric Kandel, “A new intellectual framework for psychiatry”, publicado no *American Journal of Psychiatry* (vol. 155, n. 4, 1998, pp. 457-469, 1998). Em outro artigo, “Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited” (1999), publicado na mesma revista, ele responde ao grande volume de críticas dos psicanalistas, suscitado pelo primeiro artigo. Mas é em *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind* (2005), uma coletânea de artigos publicados em datas distintas, que Kandel retoma a versão integral de seus trabalhos, desde 1979 até 2001, inclusive os *papers* controversos de 1998 e 1999. Essa obra contém uma descrição dos impactos da biologia molecular na neurobiologia contemporânea, alguns capítulos levam o estudo dos canais iônicos para o primeiro plano da memória de curto prazo e de longo prazo, como em Kandel (1983/2005). Kandel relata a operacionalização de modelos experimentais de ansiedade e de aprendizagem através de procedimentos como habituação, sensibilização e condicionamento clássico pavloviano. Na coletânea de 2005, também se aborda a eficácia da psicoterapia através de sua ação morfológica nas sinapses, bem como são discutidas questões que extrapolam o campo científico em direção à filosofia da ciência, como a aposta de que a biologia molecular e a genética fornecerão novos *insights* para a compreensão do indivíduo, além de um novo conceito de mente a partir de consensos sobre a investigação do problema mente-cérebro, aliando procedimentos experimentais rigorosos e testáveis a procedimentos teóricos e clínicos, consolidados na abordagem dos fenômenos subjetivos.

Nesse sentido, “a psicanálise ainda representa a visão mais coerente e satisfatória sobre a mente” (KANDEL, 1999/2005, p. 64), ao mesmo tempo em que Kandel insiste na necessidade de renovação do pensamento psicanalítico através da biologia contemporânea e de uma “relação estreita com a biologia geral e a neurociência em particular” (1999/2005, p. 64). Kandel acrescenta que a força da psicanálise não pode ser diminuída pela biologia, seu papel no *framework* seria “a psicanálise pode servir como tutora competente e realisticamente orientada para uma compreensão sofisticada do mente-cérebro” (1999/2005, p. 94). Ele também argumenta que a psiquiatria assimilaria novos parâmetros conceituais para se atualizar com o emergente cenário neurobiológico e desvencilhar-se da estagnação intelectual que herdara do pensamento psicanalítico na segunda metade do século XX (1999/2005). Kandel defende uma revisão curricular na formação psiquiátrica e na formação de outros clínicos

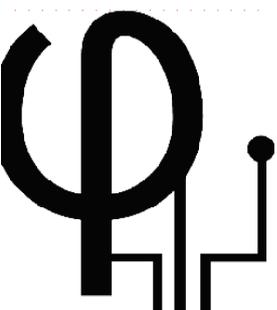


em saúde mental, levando em conta que: 1) todos os processos mentais são neurais; 2) genes determinam os padrões de conexões neurais; 3) experiência altera a expressão dos genes; 4) aprendizagem muda conexões neurais e 5) psicoterapia também altera a expressão genética.

Na sequência, delineiam-se alguns destaques aos parâmetros naquilo em que eles são mais expressivos para a posterior indicação de fragilidades e pontos fortes do programa neurocientífico em questão e também para mencionar alguns aspectos pertinentes à visão psicodinâmica da psicanálise. Os parâmetros 3 e 4 correspondem aos estudos pioneiros de Kandel sobre memória e aprendizagem desde final da década de 60. Esses trabalhos se tornariam um marco da demonstração experimental da plasticidade nervosa e do seu papel decisivo nas pesquisas cerebrais das próximas décadas, sobretudo por ancorar a emergência de uma visão dinâmica do sistema nervoso (BOCCHI, 2015). Concebe-se o cérebro em atividade, graças aos avanços em tecnologia de neuroimagem funcional. Eric Kandel e Alden Spencer utilizaram a *Aplysia californica* (lesma-marinha) como modelo animal para investigar a relação entre padrão de estimulação ambiental e mudança comportamental duradoura. Hipótese semelhante ainda não havia sido demonstrada experimentalmente, embora já estivesse presente nas teorizações do neurologista Ramón y Cajal no fim do XIX. A relação entre o padrão de estimulação e a memorização também fora notada previamente por Donald Hebb e por John Eccles, na premissa de que a repetição da experiência torna a sua consecução mais fácil, por repercutir fisicamente nas sinapses. Kandel se refere a Eccles e Cajal, porém o psicólogo canadense já havia formulado uma primeira regra sobre reforço sináptico, conhecida como a “Sinapse Hebbiana”. Este postulado supõe uma “relação íntima entre ação reverberatória e mudanças duradouras nas sinapses”, uma atividade que torna a sinapse mais facilmente percorrida (HEBB, 1949/2002, p. 49).

As descobertas neurocientíficas de Kandel e colaboradores levaram à renovação da compreensão neuroquímica e da dinâmica temporal presentes nos processos da memória, vindo a contribuir para a importante formulação da potenciação de longa duração (LTP, do inglês *Long Term Potentiation*). Vale a pena assinalar que, se atualmente a memória é compreendida sob um prisma neurodinâmico, isso não foi inaugurado pelas neurociências contemporâneas. A grande inovação neste ponto corresponde às evidências experimentais que dão respaldo para uma teoria mais moderna sobre a memória. Algumas dessas descobertas neurocientíficas corroboram certas prerrogativas de Freud sobre a memória e sobre os processos psíquicos em

geral. Para ocorrer uma LTP, é preciso que um novo estímulo seja aplicado à célula nervosa em processo de despolarização: “uma mudança ocorrerá somente se o neurônio recebe os *inputs* corretos *simultaneamente*. A *sincronicidade* aparece como um



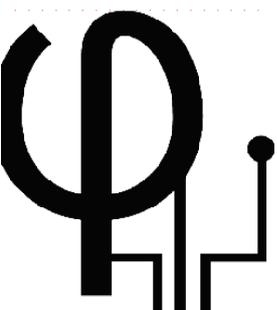
importante aspecto” (HÖLSCHER, 2001, pp. 2-3. Grifos nossos). A LTP resulta da somação de potenciais excitatórios pós-sinápticos. Bocchi e Viana (2012) indicaram tal propriedade neuronal associativa como tendo ressonâncias com princípios pensados por Freud em *Projeto para uma psicologia científica* (1895/1950): a “Lei de Associação por Simultaneidade” e ação inibitória das ocupações laterais do Eu, nas quais a ocupação de dois neurônios juntos cria uma facilitação maior que a ocupação de apenas um.

Existem aproximações entre aspectos da teoria da memória em Freud, a neurobiologia subjacente ao conceito de facilitação (*Bahnung*), a ideia de LTP e essa concepção dinâmica que desponta a partir de investigações neurocientíficas mais recentes, a fim de apontar a existência de uma mesma linha de pensamento sobre a memória, ligada à integração contínua de funções psíquicas e à experiência do seu uso. (BOCCHI & VIANA, 2012, p. 497)

2.1 Todos os processos mentais são neurais

Este é um dos princípios centrais do pensamento de Kandel, qual seja, de que todos os processos mentais, desde os mais simples aos mais complexos, como o pensamento e a expressão verbal, têm seu fundamento material e ontológico em operações cerebrais: “o que frequentemente chamamos de mente é uma extensão das funções executadas pelo cérebro” (KANDEL, 1998/2005, p. 39). Assim, por meio de um *continuum*, o mental reflete o trabalho do cérebro, Kandel se insere em uma aceção monista da mente. Seu reducionismo biológico é levado às últimas consequências. Ele buscou a memória em um molusco (modelo animal), no metabolismo das trocas intracelulares. Todavia, o reducionismo de Kandel não exige que a biologia seja a única fonte explicativa para os fenômenos sociais, tampouco que os conceitos psicológicos sejam substituídos por entidades biológicas mais puras. Entidades como ‘motivação’, ‘crença’, ‘desejo’, ‘prazer’, ‘intenção’ não são provisórias no *framework* de Kandel. Embora seu reducionismo epistemológico seja radical (cérebro e mente não são concebidos como objetos de natureza distinta), ambos requerem pontos de vista e técnicas próprios às suas abordagens, caso contrário a intenção de diálogo com o referencial psicodinâmico perderia sua eficácia.

Como resultado, esse primeiro princípio aponta que a ausência de danos estruturais não descarta a substrato orgânico da lesão, pois haveriam mudanças biológicas mais sutis e não detectadas pelas atuais ferramentas diagnósticas. Kandel (1998/2005) refere que mesmo os distúrbios mentais fortemente determinados pelo social possuem componentes biológicos, pois a atividade cerebral é concomitantemente ativada nas funções psíquicas. Essa lógica,



essencialmente, invalida a distinção entre evento orgânico e evento funcional, o que importa é em qual grau o processo é determinado pela genética ou pelo desenvolvimento psicossocial. Apesar do princípio continuista de que mental é neurológico, esse causalismo do cérebro para com a mente deixa o horizonte do problema mente-corpo mais imprevisível e difuso: a questão passa a ser como o social modula a estrutura biológica e como o cérebro gera o dado mental qualitativo, indispensável ao processamento sensorial e afetivo das imagens e sentimentos.

As neurociências tomam essa relação como uma demonstração da organicidade do psíquico, mas esse aspecto permanece como um impasse epistemológico na aproximação entre os modelos neurobiológicos e os conceitos da psicanálise. Tal dificuldade tem sido formulada através do argumento da lacuna explicativa (*explanatory gap*). Um maior conhecimento sobre os substratos neurais do processamento cognitivo não basta para explicar a passagem do sensorial para o dado fenomênico, naquilo que diz respeito à dimensão subjetiva. Assim, a atividade elétrica de um sítio cerebral necessário para o processamento da cor não diz como surgem os sentimentos em relação ao vermelho. O programa de naturalização do mental da neurociência cognitiva ainda não ultrapassou o desafio de determinar o nexo entre as propriedades materiais do cérebro e as propriedades qualitativas do mental.

2.2 Genes são determinantes dos padrões de conexões neurais

Boa parte da antipatia em relação à genética vincula-se a uma concepção imprecisa que, frequentemente, associa a herança geracional a um determinismo unidiretivo e fatalista (PLISZKA, 2004; KANDEL, 1998/2005). Mas os genes têm duas funções e uma delas é uma janela para a influência de fatores externos. A “transmissão” é afetada somente pelas mutações, enquanto que a “transcrição” determina quais genes serão ou não expressos, e esse segundo processo é regulado por fatores ambientais. Essa visão foi possibilitada pela queda do dogma central sobre a troca de informações entre DNA e RNA. De acordo com Francis Crick e James Watson, descobridores da estrutura do DNA, pensava-se que o sentido da informação para a codificação de proteínas era sempre do DNA para a molécula intermediária (RNA mensageiro), que faria a tradução final para a formação das proteínas. A descoberta dos retrovírus, entretanto, mostrou que o DNA também pode ser sintetizado a partir de um molde de RNA e, desse modo, chegou-se no diagrama $\text{DNA} \leftrightarrow \text{RNA} \rightarrow \text{Proteína}$. Os processos biológicos, portanto, estão longe de serem estritamente determinados pelos genes e a função dos genes não se restringe à transmissão dos caracteres intergeracionais. Estudos com o modelo animal mostraram que vias neurológicas complexas e determinadas geneticamente poderiam ser

suspensas pela experiência em uma dada situação e restauradas em outra (KANDEL, 1979/2005).

A partir de então, surgem novas bases para a discussão das relações entre genes e ambiente. A plasticidade de curta duração implicava na modificação das proteínas e das *conexões sinápticas já existentes*, “enquanto que as mudanças sinápticas de longa duração envolvem a ativação da expressão dos genes, novas sínteses protéicas e a formação de **novas conexões**” (KANDEL, 2000/2005, p. 364). Assim, a herança genética e fatores da experiência especificam as conexões neuronais, envolvendo tais e quais neurônios e como eles se comunicam.

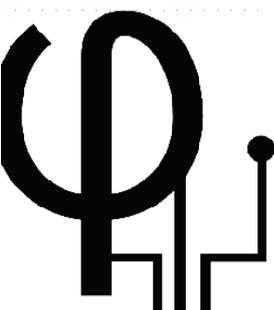
2.3 Psicoterapia também altera a expressão genética

As psicoterapias também promoveriam mudanças comportamentais substanciais, visto que são experiências duradouras e significativas; elas também operam conformações genéticas ao produzirem alterações funcionais e estruturais nas sinapses (KANDEL, 1998; 1999). Os fármacos podem ajudar a consolidar as mudanças psicoterápicas através de sua ação nos níveis metabólicos de neurotransmissores e de receptores. Há trabalhos indicando que as psicoterapias atuam no cérebro com maior eficácia nas terapêuticas clínicas conjugadas (KANDEL, 1998; 1999; PLISZKA, 2004; CARHART-HARRIS *et al.*, 2008).

Esse princípio aponta que o programa neurocientífico de Kandel reserva um lugar para o potencial terapêutico das intervenções psicológicas. O autor espera que as novas técnicas de imageamento cerebral ainda possam ser usadas não apenas para fins diagnósticos, mas também para monitorar os progressos das psicoterapias. Contudo, as relações entre psicoterapia e atividade cerebral requerem inúmeros outros desdobramentos. Eventuais inconsistências e dificuldades metodológicas em estudos de neuroimagem comprometem a correta avaliação sobre a experiência emocional corretiva e as mudanças na personalidade e se elas seriam ou não atribuíveis ao tratamento (BEUTEL *et al.*, 2003). Nesse sentido, o estudo de caso convencional pode ser interessante para um diagnóstico diferencial.

Vitor Manuel de Andrade (2003) pontua que a psicoterapia psicanalítica pode atuar como um método natural de desenvolvimento psíquico, porque uma intensa relação afetiva seria atualizada na vivência analítica:

as relações afetivas são capazes de operar alterações químicas em circuitos neurais, a neurociência está validando a ação da psicanálise como método



capaz de ensinar restaurações de falhas narcísicas do *ego* através da relação transferencial. (ANDRADE, 2003, p. 1060)

Sendo assim, um benefício do intercâmbio entre psicanálise e neurociências cognitivas pode advir examente dessas constatações.

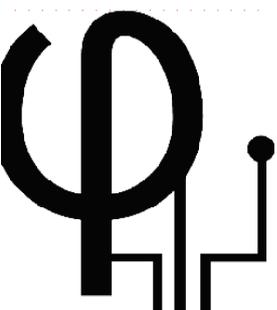
2.4 Discussão

Os *pontos fortes* do programa naturalista de Kandel são: as características inter ou multidisciplinares do projeto (a depender do modo como as disciplinas estabelecem suas trocas); a tendência a integrar saberes convergentes e a aposta metodológica e pragmática de que a área *Psi* pode colaborar em certas questões críticas, sem abrir mão de sua arquitetura epistemológica. Contudo, para que o quadro de referência de Kandel se desenvolva como um projeto científico-filosófico, tal como ele almeja, será preciso uma interlocução mais realista com a psicanálise, de forma que as neurociências também estejam abertas para rever seus pressupostos, se necessário.

Essa é a condição para se chegar a uma plataforma de ideias e tarefas convergentes sobre o mental. Questões como fazer disciplinas tão díspares em termos de metodologia, campo e objeto de investigação interagirem e revisarem lacunas conceituais que ainda não foram esgotadas no campo filosófico e nem mesmo na psicanálise, como mente, consciência, percepção e qualidade, estão entre os problemáticas que permaneceram inequacionados também na metapsicologia freudiana, como questões entre consciência e inconsciente (CAROPRESO, 2006), por exemplo.

Outra questão é que muitos experimentos neurocientíficos são feitos sobre uma profunda incompreensão das noções psicanalíticas, correndo o risco da localização topográfica de fenômenos psíquicos, como o inconsciente e a repressão, além de culminarem na confusão entre as propriedades inibitórias cerebrais e a repressão (POMMIER, 2007). Outra potencial confusão diz respeito à diferença entre o inconsciente cognitivo e o inconsciente psíquico. Ora, é preciso entender que a ausência de consciência é a regra dos processos biológicos. Como discernir o inconsciente psíquico e o inconsciente cognitivo dos modelos neurocientíficos?

Em diferentes oportunidades, Kandel (1998; 1999; 2001; 2007) coloca que a psicanálise precisaria se vincular ao moderno cenário neurocientífico, caso contrário sua teoria da mente tornar-se-ia somente especulativa e desacreditada pela comunidade acadêmica. Para o autor, não se contesta a eficácia do tratamento psicanalítico, mas justamente por essa razão

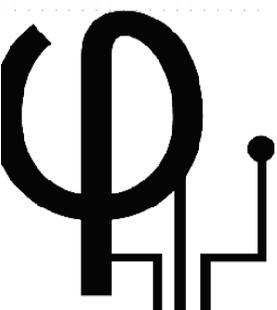


é interessante que seu método possa ser testado por novos dispositivos (gravação de uma parte das sessões e supervisões, uso de tecnologia de imagem na clínica, investigação comparativa e evolutiva, etc), assim como algumas correntes psicoterápicas estão fazendo. Kandel lembra que experiências dessa natureza não são inéditas na psicanálise. Na década de 40, René Spitz, John Bowlby e Margareth Mahler fizeram observações de campo sobre o desenvolvimento de crianças institucionalizadas e forneceram modelos teóricos sobre depressão anaclítica, simbiose e a teoria do apego, operacionalizando uma abordagem que extrapolou os limites do tratamento psicoterápico. Segundo Kandel, essa renovação do pensamento psicanalítico é necessária para a ultrapassagem do ponto de crise de estagnação em que a psicanálise se encontrava ao final do século XX, devido ao anti-intelectualismo pós-freudiano a respeito do avanço das investigações científicas. A saída proposta por Kandel vai desde abarcar reestruturações conceituais, mudanças institucionais, formação mais rigorosa dos psicanalistas até à inclusão de conhecimentos básicos em neurologia.

Para seguir de forma mais problematizadora, não pode haver ilusões. Kandel barganha protocolos de aprendizagem reflexa (de Ivan Pavlov) pelos protocolos biológicos ao nível do núcleo das células nervosas, como ilustra os títulos de alguns dos seus capítulos: “The Biological Basis of Individuality” e outros como “From metapsychology to molecular biology: explorations into the nature of anxiety ” ou “Psychotherapy and the single synapse: the Impact of Psychiatric Thought on Neurobiological Research”.

A metapsicologia freudiana, por sua vez, dispõe de uma teoria psicológica mais coesa em relação aos tradicionais modelos neurobiológicos da mente que, via de regra, concentram-se em funções específicas do sistema nervoso. Isso levanta, para a neurobiologia, o problema da “ligação” (*bridging*) e do modo como o cérebro coordena o funcionamento dos seus sistemas para gerar a unidade da percepção e do pensamento. A psicanálise, por sua vez, poderia contribuir com a noção de sujeito. Esta parece ser, então, a principal fragilidade da proposta que apresentamos.

Por outro lado, o modelo de António Damásio parece dar um passo além do programa estrutural de Kandel, na medida em que Damásio não abre mão do sujeito da representação. As primeiras imagens conscientes dos objetos e do indivíduo (ele mesmo) são indissociáveis do “sentimento de conhecer”, pois existe uma estreita relação entre o processamento de imagens e o de senso de perspectiva: “se essas imagens têm a perspectiva deste corpo que sinto agora, então essas imagens estão em meu corpo, são minhas” (DAMÁSIO, 2000, p. 236).

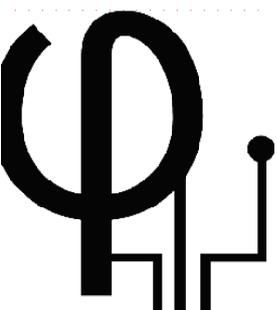


3 A TEORIA DO *SELF* E O SUJEITO CORPORAL EM DAMÁSIO

Damásio atribui à memória um papel de categorização e de temporalização da percepção, particularmente do sentido de *self*, aspecto central em sua proposta. A sua teoria da consciência é orientada pela busca da compreensão de como nos conectamos aos afetos e ao conhecimento produzido por eles, o *conhecimento de si*. As emoções e os estados conscientes surgem das afecções corporais e do modo como o *corpo vivo é representado no cérebro*. O princípio é que o corpo e a interação organismo-objeto são captados por sinalizações específicas na forma de cartografias cerebrais cujos padrões ou “mapas” neurais são retomados em níveis sucessivos de representação neuropsíquica e verbal. Em outras palavras, o corpo tem leituras próprias nos substratos neurais, diferente da leitura dos objetos. Mas estes padrões distintos interagem entre si e geram novas imagens, imagens com sentido, sentidos com palavras, e assim por diante.

Ao contrário da maioria das investigações neurocientíficas do século passado, que negligenciavam as representações corporais por privilegiarem categorias cognitivas (pensamento, visão, percepção, memória, etc), a tese central da concepção de consciência, em Damásio, é de que *o corpo também é um objeto permanente para o cérebro*. Todo organismo é equipado para trabalhar dentro de uma homeostase das funções vitais, tais como níveis estáveis de temperatura, pressão sanguínea, ritmo cardíaco, taxas hormonais, etc. Enquanto determinadas partes do cérebro mapeiam a entrada de objetos – perceptos auditivos, visuais ou recordações de situações vividas –, outras partes mapeiam apenas o funcionamento do corpo (músculo, pele, órgãos). Várias regiões cerebrais estão incumbidas de gerar um mapeamento somático específico, sendo assim, “não podem mapear nada além do corpo, e fazem isso com mapas em grande medida pré-estabelecidos. São a audiência cativa do corpo” (DAMÁSIO, 2000, p. 40). É refutada a adesão à concepção clássica do homúnculo, seu modelo não “percebe”, não “fala”, as imagens não são contadas por algo ou alguém. A cada momento, um tipo de conhecimento está sendo apresentado ao organismo, mesmo que nada lhe seja solicitado (Quem faz? Quem sabe?). Não se fez nenhuma pergunta ao *self*, ele não interpreta, “o conhecimento é produzido” (DAMÁSIO, 2000, p. 247).

Haveria, no entanto, algo semelhante a uma audiência cativa dos estados perceptivos e viscerais do corpo; esse nível pré-reflexivo das representações do organismo é o precursor do primeiro sentido do *self*: “Esses mecanismos representam continuamente, de modo inconsciente, o estado do corpo vivo, em suas numerosas dimensões” (DAMÁSIO, 2000, p. 42). Esse processamento de sinais e mensagens sobre o corpo, em suas interações



internas e externas, formam o que ele chama de *proto-self* (ainda não é um *self* psicológico, mas é a base inconsciente do *self*), caracterizado pelas representações somato-viscerais ocultas à consciência na maior parte do tempo. A autoconsciência emerge a partir de um sentimento de que algo acontece na relação com o objeto percebido. Este é o *self central*:

Quando internamente nosso organismo constrói e exhibe um tipo específico de conhecimento sem palavras – o conhecimento de que nosso organismo foi mudado por um objeto [...]. A forma mais simples na qual esse conhecimento emerge é o sentimento de conhecer. (DAMÁSIO, 2000, pp. 218-219)

Esse saber “sutil” – um “relato” na forma de imagem – corresponde aos efeitos do objeto (externo ou recordações) nas representações inconscientes do *proto-self*. O *self central* se forma quando os padrões gerados pelo *proto-self*, a partir daqueles núcleos vitais automáticos, são representados *uma segunda vez* por “estruturas de segunda ordem”². As operações corticais do *proto-self* são atualizadas em outros níveis organizativos através das áreas responsáveis por uma segunda leitura das informações somáticas: “a primeira base para o você consciente é um sentimento que surge na ‘re-representação’ do *proto-self* inconsciente no processo de ser modificado dentro de um relato que estabelece a causa da modificação” (DAMÁSIO, 2000, p. 222). Esse primeiro “você” consciente tem o sentimento de que algo aconteceu com ele. Do ponto de vista evolutivo, isso teve um valor de auto-preservação por ligar a regulação corporal da vida ao processamento mais eficiente de imagens, o que permite o discernimento entre o que pertence ou não ao organismo, uma primeira base para o si mesmo (DAMÁSIO, 2000).

O relato referido por Damásio é uma “narrativa sem palavras”, isto é, o processamento neurológico (e não linguístico) de eventos inter-relacionados de maneira lógica. A diferença entre os mapas de primeira e os mapas de segunda ordem não é apenas o tipo de estrutura ativada, mas a *sucessão temporal* entre os eventos. O padrão de segunda ordem resulta da troca transitória de sinais entre sítios cerebrais específicos, capazes de receber mensagens de origens diferentes, fazer a convergência entre sensações corporais e não-corporais e produzir uma atividade neural sincronizada com os acontecimentos, além de integrar as imagens ao fluxo de pensamentos e sinalizar às estruturas (de primeira ordem) que processam o objeto, para que este seja realçado, isto é, devolvem o relato em uma representação da representação. Damásio recusa um localizacionismo *strictu sensu*, ele trabalha com uma noção dinâmica, de topografia múltipla e distribuída, na qual a interação espacial, a temporalidade e relações lógicas são

² Cf. Damásio (2000, p. 220 e segs), nas quais o autor amplia a discussão de como as imagens afetam o corpo (como organismo) e este responde através da emergência de outros níveis de representação cerebral (os mapas de segunda ordem).

fundamentais. A hipótese da consciência central (ou estruturas de segunda ordem) é remetida à atividade dos colículos superiores e dos córtices do cíngulo sob a coordenação do tálamo. O *proto-self* estaria relacionado a alguns córtices sômato-sensitivos, núcleos do tronco cerebral, o hipotálamo, etc:

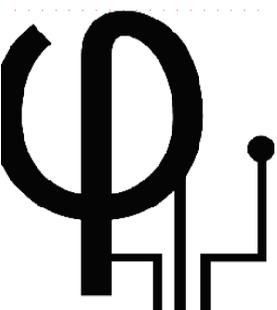
Desconfio que todos esses candidatos têm um papel na consciência, que nenhum deles age sozinho e que o campo de ação de suas contribuições é variado [...]. A noção de *interação* entre essas estruturas é crucial para minha hipótese. (DAMÁSIO, 2000, p. 233, grifos nossos)

O relato da interação organismo-objeto e o realce das imagens do objeto chegam ao mecanismo da atenção. O sujeito sabe da existência dos objetos porque eles são realçados na mente quando se presta atenção neles. O relato não verbal de segunda ordem é, posteriormente, convertido em linguagem – nos padrões de terceira ordem, quarta ordem –, já que, inevitavelmente, muitos objetos percebidos tornam-se verbalmente presentes na consciência e interagem com outros eventos mentais (imagens, crenças, signos linguísticos).

Esse *self* (central) repete-se para cada objeto que toca a experiência sensível do sujeito, inclusive ligados a uma outra temporalidade psíquica. A rememoração é a retomada das imagens partir de suas propriedades sensoriais (som, odor, forma), e também “da participação motora de nosso organismo no processo de apreender aqueles aspectos relevantes: nossas reações emocionais a um objeto, nosso estado físico e mental mais amplo no momento de apreender o objeto” (DAMÁSIO, 2000, p. 237). Na neurociência atual, o ato de pensar é compreendido como um processo ativo, suficiente para alterar mapas neurológicos de modo semelhante à presença do objeto externo em si mesmo. Tanto as ações como seu planejamento ou rememoração têm efeitos físicos similares para o cérebro.

O *self* central é incessantemente renovado, em uma operação que confirma ao sujeito quem ele é, um fenômeno constante durante a vigília. A continuidade fenomênica da consciência depende dos suprimentos quase contínuos dessa consciência central. Tais mecanismos são suspensos durante o sono e em estados patológicos diversos, como o coma, o estupor, crise de ausência, etc. Embora constante, o *self* central não é o *self* permanente; ele é o *self* do “aqui e agora”, aquilo que diz que é você mesmo e fornece uma qualidade para a experiência consciente imediata. O *self* permanente e o sentido de identidade é o *self* autobiográfico:

Alguns resíduos permanecem após muitos surgimentos efêmeros de *self* central [...]. Os momentos fugazes do conhecimento em que descobrimos nossa



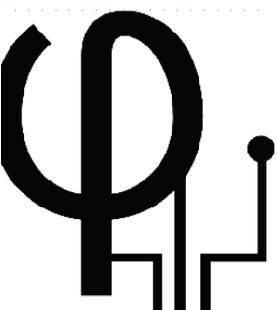
existência são fatos que podem ser registrados na memória. (DAMÁSIO, 2000, p. 223)

O autor refere um “eu” aparentemente em mudança e um “eu” aparentemente permanente, interligados, mas distintos. O *self* central não é exatamente modificado, mas passa por atualizações que se renovam a cada objeto: uma reprodução efêmera, mas estável do eu e do mim. Existe um *self* em que:

[...] alguma coisa perdura depois que a música acaba; algum resíduo permanece após muitos surgimentos efêmeros de *self* central [...]. Os momentos fugazes do conhecimento em que descobrimos nossa existência são fatos que podem ser registrados na memória. (DAMÁSIO, 2000., p. 223).

O *self* que parece permanecer o mesmo é o autobiográfico, porque surge do acúmulo de fatos fundamentais de uma vida, proporcionando ao indivíduo a sensação de continuidade; todavia, este *self*, à medida que acomoda novas experiências, é o único que é realmente modificado. Ao contrário dos pulsos da consciência central, o *self* autobiográfico não é apenas a sensação de existir no instante presente. Ele é ampliado temporalmente, pois responde pelo reconhecimento do que se percebe e seu contexto, sendo regressivo (passado) e prospectivo (futuro). Todavia, independente do quanto as memórias pessoais sejam expandidas, o *self* autobiográfico e a memória requerem os suprimentos da consciência central para funcionarem. Todo o edifício da consciência fica comprometido sem o *self* central: durante o ataque epilético, não se tem acesso à memória, porque a consciência central também está suspensa. Quando acaba a crise, a ponte é restabelecida. Por este motivo, a consolidação do *self* autobiográfico depende das repetições de experiências cotidianas e do alcance dinâmico dos fatos fundamentais de uma vida, assim como de um devir temporal responsável pela lenta diferenciação do sistema da memória: “cada memória reativada opera como um ‘algo a ser conhecido’ e gera seu próprio pulso de consciência central” (DAMÁSIO, 2000, p. 225).

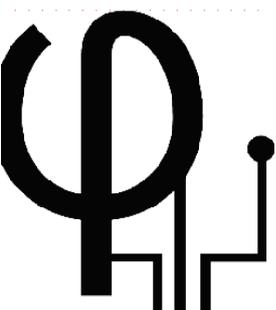
Por fim, parece que o conceito de *self* em Damásio configura uma reiteração de padrões imagéticos, ideativos, afetivos e temporais (sucessão, representação de representação), de modo comparável à “retradução” proposta por Freud para o reordenamento dos traços mnêmicos, ao longo do desenvolvimento psicosssexual. Ainda, a concepção do *self* com base nas representações de primeira e de segunda ordem, e assim por diante, também encontram uma afinidade com a visão freudiana da memória na iminência de um sistema de representação:



Nosso mecanismo psíquico é formado por estratificação sucessiva, pois o material presente sob a forma de traços mnêmicos fica sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo, de acordo com as novas circunstâncias – a uma retranscrição. (FREUD, 1896/1986, p. 208)

Freud assinala “que a memória não se faz presente de uma só vez, e sim ao longo de diversas vezes, e que é registrada em vários tipos de indicação” (FREUD, 1896/1986, p. 208). Freud não soube precisar quantos sistemas psíquicos haveria, mas diz que são pelo menos três. Isso nos permite indagar se há uma possível afinidade entre os dois autores, no que diz respeito à memória como um sistema dinâmico, uma concepção que pode ser deduzida, principalmente, da leitura da *Carta 52* (1896/1986), de Freud, supracitada. E ainda, seria viável arriscar aproximações entre o *proto-self* e as descrições freudianas do ego corporal? Em Freud, o corpo é uma matriz privilegiada para o processo de diferenciação do *ego*, que sediará o processamento das funções psíquicas complexas. Em Damásio, as representações do sujeito também são reportadas às relações profundas entre os estados corporais e as camadas do *self*. Apenas como exercício especulativo, as representações repetidas de um si mesmo – traduzido pelo “sentimento de conhecer”, e disparadas pelo *self* central – poderiam nos dizer algo sobre o narcisismo primário e secundário? Afinal, na teoria psicanalítica, uma cota de libido sempre retorna ao *ego* no narcisismo secundário, permitindo a repetição e a renovação de uma mesma imagem de si: “um originário investimento libidinal do *ego*, cedido depois aos objetos; mas, se considerado em seu fundo, ele persiste” (FREUD, 1914/1989, p. 73). Indagado sobre ter algumas asserções próximas às de Freud, Damásio responde: “eu propus (sem pensar em Freud, mas coincidindo com ele) que o corpo real, tanto como sua representação pelo cérebro, é o teatro das emoções” (DAMÁSIO, 1999, p. 39).

Esta seção do trabalho apresentou, em linhas gerais, a teorização de Damásio sobre o *self*, com a finalidade de indicar uma potencialidade de suas formulações para pensar uma teoria de sujeito em um modelo neurocientífico, com o qual a psicanálise pode iniciar uma interlocução e engajar um esforço comparativo interdisciplinar, a partir de conceitos do seu próprio campo, se as vertentes psicanalíticas assim o desejarem. Mesmo fundamentadas em preceitos naturalistas e materialistas, as cartografias (mapas) das representações do si mesmo, na teoria do *self*, permitem extrair elementos para um projeto de sujeito que leve em conta as afecções corporais. Ressalta-se que esse modelo não discrimina entre o corpo como organismo (sinalizações neuroquímicas e elétricas) e o corpo como um ser perceptivo ou o corpo contendo um sentido de uma corporeidade que possa incluir a sexualidade. Esta última acepção, justamente, é um ponto forte da psicanálise, para a qual o corpo é sujeito e objeto

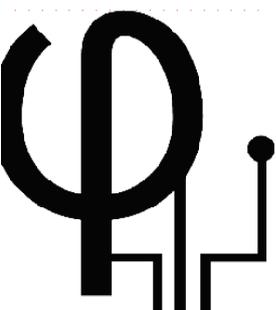


ao mesmo tempo; diferentemente de Damásio, que se refere ao “corpo vivo”, um organismo evolutivamente adaptado, mas que também é o portador de uma consciência de si e de uma história de vida. O que é corporal tem leituras próprias nos substratos neuropsicológicos, distintas da leitura do que não é o corpo, mas estas cartografias se representam entre si e geram novas imagens e, posteriormente, fazem emergir a linguagem.

O sujeito corporal de Damásio não é o sujeito da psicanálise, e isso tem que ficar claro, mas seu modelo não é incompatível com fundamentos conceituais da psicanálise freudiana. Damásio não dá destaque às representações sexuais e nem aos processos de apropriação subjetiva da imagem corporal, duas noções caras ao pensamento psicanalítico e através das quais a psicanálise pode contribuir com o modelo de Damásio. Mas o corpo, em Damásio, é sujeito e também objeto, no sentido em que o *proto-self* está para o corpo vivo, assim como o *self* central está para a consciência imediata. Pode-se dizer que, desde os núcleos automáticos de regulação da vida, passando pelos núcleos voluntários autorreferentes e, finalmente, até os sentidos biográficos, o *sujeito neural é pelo seu corpo* ou é através dele que algo vem a ser conhecido, seja um novo objeto, seja um vivido corporal e experiencial. Acho que se está longe de formular um “eu sou meu corpo”, mas, pelo menos, Damásio insiste que o *self* é a primeira resposta para uma questão que o organismo nunca formulou: a quem pertencem esses padrões mentais contínuos? Ao meu corpo, a mim.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sobre a aposta no papel elucidativo das ciências biológicas para o estudo de temas psicanalíticos, como desejo, sonhos, memória ou inconsciente, pontua-se que a apreensão de parte da comunidade psicanalítica se deve à relativa falta de clareza dos limites dessa convergência ou mesmo fusão da psicanálise ao programa neurobiológico. Assim, é pertinente perguntar se as disciplinas do *framework* neurocientífico vão trabalhar juntas ou se de sua junção pode emergir uma terceira disciplina. Alguma ambiguidade permanece subentendida: a proposta é encaminhar temas de pesquisa, estender horizontes de teorização da psicanálise e da neurociência ou virtualmente pensar em novas disciplinas? Em Eric Kandel, nota-se uma despreocupação com os termos; ora se fala em psicanálise biologicamente orientada, ora de uma ciência neural psicanaliticamente orientada, inclusive em uma mesma passagem do



texto³. Parece, por fim, que a tradução de categorias mentais para a linguagem biológica significa tanto preservar quanto mudar: “não seria substituir a lógica da psicologia ou da psicanálise pela lógica da biologia molecular, mas tentar juntar estas duas disciplinas e contribuir para uma nova síntese [...]” (KANDEL, 2000/2005, p. 342). Damásio, por sua vez, não se dirige à psicanálise, mas suas formulações neuropsicológicas são virtualmente fecundas para dar conta de aspectos qualitativos do problema da consciência e de sua relação com a subjetividade, como anteriormente apontado nos projetos de naturalização da mente. A teoria do *self* corporal também pode ajudar a lidar com certas questões cruciais à psicanálise, tais como o papel do corpo no psiquismo, a relação corpo-sujeito.

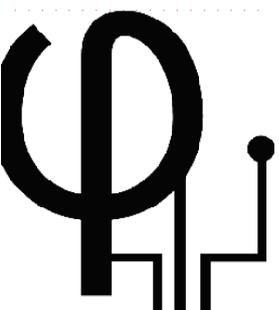
Kandel espera que a neurobiologia se torne uma “nova anti-disciplina da psicanálise”, impulsionando novas investigações. Quanto às anti-disciplinas, não é muito diferente o papel que a sociologia e a filosofia têm tido para a psicanálise. As linhas de pesquisa “filosofia da psicanálise” e “psicanálise e política”, por sua vez, não implicaram a perda de identidade da experiência intelectual psicanalítica. Elas apenas contribuíram para ampliar o potencial reflexivo da psicanálise em relação ao seu objeto (o inconsciente, o psiquismo) e a conduzir a se ver no espelho e na alteridade de sua própria epistemologia.

Cabe lembrar que, para as neurociências, a mente é o reflexo do cérebro. A individualidade é pensada desde as sinapses, pelo modo como cada cérebro foi moldado pelas experiências individuais e culturais. Contudo, falta um projeto antropológico ao quadro de referência de Kandel, o que poderia dar suporte ao problema da unidade e da qualidade da experiência sensível, que ainda permanecem como grandes desafios dos modelos neurocientíficos. Surpreendentemente, a teoria da consciência e do *self* fizeram o modelo de Damásio avançar quanto a tais exigências. Talvez a neurociência possa se beneficiar dos conceitos da teoria psicanalítica muito mais que a psicanálise tem a receber daquele campo: o que está em jogo é um maior conhecimento sobre os padrões de funcionamento cerebral e um regime de validação externa à sua área?

A ausência de informações mais precisas sobre a representação anatômica, todavia, não impediu Freud de construir o edifício teórico da psicanálise, e esta também desenvolveu seus próprios procedimentos para validar e produzir conhecimento. O fato é que a psicanálise pode contribuir com os aportes de sua noção de sujeito, esta carência parece ser a principal fragilidade da primeira proposta que apresentamos, enquanto a leitura psicanalítica pode enriquecer a segunda proposta. Para concluir, pretende-se termos contribuído para encaminhar o

³ Cf. Kandel, 1998, p. 56.

princípio de uma reflexão sobre as interpelações que uma parte da comunidade neurocientífica contemporânea tem endereçado à psicanálise, através de uma breve apresentação histórica da recepção que o legado freudiano e a experiência psicanalítica encontraram em dois dos principais representantes das neurociências cognitivas.



REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Vitor Manuel. O ego corporal no continuum cérebro-mente: o modo de ação clínica da psicanálise na perspectiva da interface com a neurociência. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, vol. 37, n. 4, 2003, pp. 1051-1065.
- BENNET, Maxwell R.; HACKER, Peter. M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell, 2003.
- BEUTEL, Manfred E.; STERN, Emily; SILBERSWEIG, David. A. (2003). The emerging dialogue between psychoanalysis and neuroscience. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, n. 51, pp. 773-801, 2003. Psychoanalytic Electronic Publishing (PEP).
- BOCCHI, Josiane Cristina A psicanálise sob a ótica das neurociências: interlocuções entre Eric Kandel e Freud. In: C. L. CHITOLINA; J. A. PEREIRA; PINTI, R. H. (Orgs.) *Mente, cérebro e consciência: um confronto entre filosofia e ciência*. 1 ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, p. 255-277.
- BOCCHI, Josiane Cristina; VIANA, Milena Barros Freud, as neurociências e uma teoria da memória. *Psicologia USP* (Impresso). São Paulo, v.23, pp. 481 - 502, 2012.
- CARHART-HARRIS, Robin. L.; MAYBERG, Helen S.; MALIZIA, Andrea L.; NUTT, David. Mourning and melancholia revisited: correspondences between principles of freudian metapsychology and empirical findings in neuropsychiatry. *Annals of General Psychiatry*, 7:9, 2008.
- CAROPRESO, Fátima Siqueira. A natureza do psíquico e o sentido da metapsicologia na psicanálise freudiana. 2006. 268 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos. 2006.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- CHANGEUX, Jean-Pierre. *Neuronal man: the biology of mind*. New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- CLYMAN, Robert. B. The procedural organization of emotions: a contribution from cognitive science to the psychoanalytic theory of therapeutic. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 39S, pp. 349-382, 1991. (PEP).
- DAMÁSIO, António Rosa. *A estranha ordem das coisas: as origens biológicas dos sentimentos e da cultura*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- DAMÁSIO, António Rosa. Commentary by Antonio R. Damásio. *Neuro-Psychoanalysis*, n. 1, p. 38-39, 1999. (PEP)
- DAMÁSIO, António Rosa. *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DAVIDOVICH, Marcia Moraes; WINOGRAD, Monah. Psicanálise e neurociências: um mapa dos debates. *Psicol. estud.* [online]. 2010, vol.15, n.4, 801-809, out-dez/2010. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/pe/a/XZdQkNQg93FT6PtYHwBsGLn/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 13 mai. 2021.
- EDELMAN, Gerald M. Neural Darwinism: Selection and Reentrant Signalling in Higher Brain Function. *Neuron*, 10(2):115-125, 1993.
- EDELMAN, Gerald M. *The remembered present: a biological theory of consciousness*. New York: Basic Books, 1989.
- EDELSON, Marshall. *Hypothesis and evidence in psychoanalysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- ERDELYI, Matthew Hugh. *Psychoanalysis: Freud's cognitive psychology*. New York: Freeman & Co, 1985.

FREUD, Sigmund. *La afasia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1973. (Trabalho original publicado em 1891)

FREUD, Sigmund. (1976). Projeto para uma psicologia científica. In: *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (J. Salomão, trad., Vol. 1, pp. 381-517). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1950).

FREUD, Sigmund. Carta 52. In: J.M. MASSON. *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904* (Trad. V. Ribeiro). Rio de Janeiro: Imago, 1986.

FREUD, Sigmund. Introducción del narcisismo. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, vol. 14, pp. 65-98, 1989. (Trabalho original publicado em 1914).

GAY, Peter. *Freud: uma vida para nosso tempo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOLDBERG, Arnold. Gaps, barriers, and splits: the psychoanalytic search for connection. *Neuro-Psychoanalysis*, n. 2, pp. 61-68, 2000. (PEP).

GUERRA, Estevão M. & XAVIER, José Ignacio. T. Perspectivas sobre o projeto de constituição da neuropsicanálise: um olhar crítico. *Ciências & Cognição*, Vol 13, n. 3, pp. 02-18, 2008. Disponível em: <<http://www.cienciasecognicao.org>>. Acesso em: 12 ago. 2011

GREEN, André. Consilience and rigour: commentary by André Green. *Neuro-Psychoanalysis*, pp. 40-44, 1999. (PEP).

HEBB, Donald Olding. *The organization of behavior: a neuropsychological theory*. Lawrence Erlbaum Associates Inc; Édition: New edition, 2002. (Trabalho original publicado em 1949)

HÖLSCHER, Christian. *Neuronal Mechanisms of Memory Formation: Concepts of Long-Term Potentiation and Beyond*. Cambridge: University Press, 2001.

IMBASCIATI, Antonio. Cognitive sciences and psychoanalysis: a possible convergence. *J. Amer. Acad. Psychoanal.*, n. 31, pp. 627-646, 2003. (PEP).

KANDEL, Eric Richard. (1979). Psychotherapy and the single synapse: the impact of psychiatric thought on neurobiologic research. In: KANDEL, E. R. *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington, DC, 2005, p. 5-26.

KANDEL, Eric Richard. (1983). From metapsychology to molecular biology: explorations into the nature of anxiety. In: KANDEL, E. R. *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington, DC, 2005, pp. 117-156.

KANDEL, Eric Richard. (1998). A new intellectual framework for psychiatry. In: KANDEL, E. R. *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington, DC, 2005, pp. 33-58.

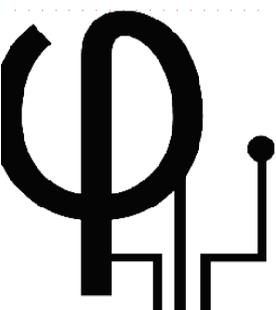
KANDEL, Eric Richard. (1999). Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited. In: KANDEL, E. R. *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington, DC, 2005, pp. 63-106.

KANDEL, Eric Richard. (2001). Genes, brains, and self-understanding: biology's aspirations for a new humanism. In: KANDEL, E. R. *Psychiatry, psychoanalysis and the new biology of mind*. American Psychiatric Publishing, Inc., Washington, DC, 2005, pp. 375-383.

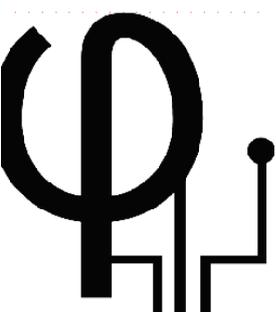
KANDEL, Eric Richard. *À la recherche de la mémoire: une nouvelle théorie de l'esprit*. Trad. do inglês por Marcel Filoche. Paris: Odile Jacob, 2007.

KOSSLYN, Stephen M.; ANDERSEN, Richard A. General introduction. In: KOSSLYN, S. M. (Ed.). *Frontiers in cognitive neurosciences*. Cambridge: MIT Press, 1992.

LANE, Richard D. & GARFIELD, David A. S. (2005). Becoming aware of feelings: integration of cognitive-developmental, neuroscientific and psychoanalytic perspectives. *Neuro-psychoanalysis*, 7, pp. 5-30. PEP.



- LEVIN, Fred M. *Mapping the Mind: The Intersection of Psychoanalysis and Neuroscience*. Karnac Books, 2003
- PEREIRA Jr., Alfredo. Breve histórico da neurociência cognitiva. In: *Encontro com as ciências cognitivas*, vol. 3, pp. 37-44, 2003.
- PIRLOT, Gérard. La pensée neurophysiologique de S. Freud: peut-elle aider au dialogue entre psychanalyse. *Revue Française de Psychanalyse*, Puf, n. 71, pp. 479-500, 2007.
- PLISZKA, Steven. R. *Neurociência para o clínico de saúde mental*. Trad. Carlos Alberto Silveira Netto Soares. Porto Alegre: Artmed, 2004.
- POMMIER, Gerard. *Comment les neurosciences démontrent la psychanalyse*. Paris: Flammarion, 2007.
- REISER, Morton F. *Mind, brain, body: toward a convergence of psychoanalysis and neurobiology*. New York: Basic Books, 1984.
- SANDRETTO, Jean. Freud aurait aimé ce début de XXIe. Siècle... *L'Esprit du Temps / Topique*, n. 88, pp. 145-155, 2004.
- SEMENZA, Carlo. Psychoanalysis and cognitive neuropsychology. *Neuro-Psychoanalysis*, n. 3, pp. 3-10, 2001. Psychoanalytic Electronic Publishing PEP.
- SIMANKE, Richard Theisen. O problema mente-corpo e o problema mente-mente da metapsicologia: pontos de convergência entre a psicanálise freudiana e as ciências cognitivas. *Natureza humana*, 8, n. 1, pp. 93-118, 2006.
- SOLMS, Mark. *The neuropsychology of dreams: a clinico-anatomical study*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 27/08/2021

Publicado em: 22/10/2021

ARTICULAÇÕES DA PSICANÁLISE NA TEORIA DO DISCURSO DE ERNESTO LACLAU

ARTICULATIONS OF PSYCHOANALYSIS IN LACLAU'S DISCOURSE THEORY

Francisco de Assis Silva¹
(francisco_economista@hotmail.com)

Resumo: A articulação entre a psicanálise e a filosofia continua possibilitando uma série de análises, sobretudo no âmbito político, capaz de desconstruir e ressignificar constantemente a maneira como atuam os diversos atores sociais. O presente trabalho tem a finalidade de analisar como essa interação ocorre na perspectiva de Ernesto Laclau, destacando o seu conceito de *significante vazio* e a sua compreensão sobre uma democracia radical. Será constatado que, por meio de uma matriz pós-estruturalista, Laclau alinha a sua teoria do discurso com a psicanálise, principalmente a lacaniana, evidenciando uma ontologia do social caracterizada pela presença da ausência, pela falta que acomete o sujeito e o torna um ser desejante, levando-o a alterar não apenas a sua identidade, mas a estrutura social vigente.

Palavras-chave: Significante Vazio. Hegemonia. Democracia Radical.

Abstract: The articulation between psychoanalysis and philosophy keeps creating a series of analyzes, especially in the political sphere, capable of constantly deconstructing and creating another meaning the way in which the different social actors act. The text aims to analyze how this understanding occurs in the perspective of Ernesto Laclau, highlighting his concept of empty signifier and his understanding of a radical democracy. It will be seen that through a post-structuralist matrix Laclau aligned his theory of discourse with psychoanalysis, especially Lacanian, evidencing an ontology of the social characterized by the presence of absence, by the lack that affects the subject and makes him a desiring being, leading him to change not only his identity, but the current social structure.

Keywords: Empty Signifier. Hegemony. Radical Democracy.

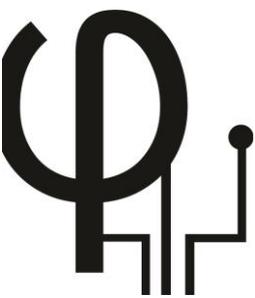
INTRODUÇÃO

A dedicação ao estudo do marxismo fez parte da trajetória intelectual e política de Ernesto Laclau, sobretudo ao ganhar uma bolsa de doutorado, oferecida pelo historiador marxista Eric Hobsbawn, para estudar na Universidade de Oxford. Vivendo na Europa, notou que, assim como na Argentina, seu país de origem e fortemente marcado pelo Peronismo que o

¹ Doutor, Mestre e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0140282463316127>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2396-8834>.



influenciou profundamente,² ocorria grandes mobilizações políticas na França, na Itália e na Alemanha no ano de 1968. Paralelamente, acontecia nos EUA o movimento contra a Guerra do Vietnã e o surgimento de um movimento negro com novas características.³ Essas experiências alteraram sua maneira de enxergar os acontecimentos a partir da lógica de um partido de classe, tal como o marxismo concebia. Por isso, Laclau começou a perceber a necessidade de analisar o aparecimento das diversas identidades em contextos discursivos distintos.

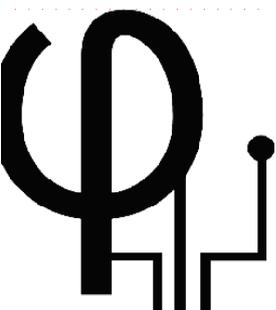
Com o intuito de intensificar os estudos sobre a teoria do discurso, Laclau, que já atuava como professor na Universidade de Essex, criou, em 1982, o *Ideology and Discourse Analysis Research Programme* (Programa de Doutorado em Ideologia e Análise de Discurso), para onde iriam estudantes de várias partes do mundo. Como a demanda pelo programa aumentou e o público se tornou diversificado, Laclau criou o *Centre for Theoretical Studies in the Humanities and Social Sciences* (Centro para Estudos Teóricos em Ciências Humanas e Sociais). Claramente, a ênfase desses eventos estava na noção de discurso que tinha como objetivo ressaltar o caráter puramente histórico e contingente do ser dos objetos (LOPES; MENDONÇA, 2015).

Na teoria discursiva de Laclau está articulada uma série de saberes como o marxismo, a linguística, o estruturalismo e o pós-estruturalismo. Mas outra área desempenha papel primordial nesta construção teórico-discursiva: a psicanálise. Ela se apresenta na teoria de Laclau, sobretudo, em bases lacanianas, articulando conceitos que atualizam a teoria do discurso numa matriz pós-estruturalista, contemplando dimensões ontológicas do social com a finalidade de construir um projeto de democracia radical.

A radicalidade da democracia está representada nas diversas demandas que são reivindicadas pelos atores sociais, marcados por suas identidades e, por vezes, em sociedades cuja democracia está em construção e que têm como inimigo um Estado autoritário. Na perspectiva de Laclau, o enfrentamento dessa situação se baseia na interação entre os atores sociais por meio de formações discursivas que deslocam suas identidades e permitem a constituição de centros de poder que se espraiam pela esfera social.

² Em entrevista, Laclau afirmou: “Minha vida política começou em 1960, ano em que, ainda muito jovem, ingressei no partido socialista argentino que, posteriormente, se dividiu em uma série de facções internas. Acabei pertencendo a uma tendência liderada por Jorge Abelardo Ramos, que, naquele momento, era uma figura importante da esquerda nacional. No *Partido Socialista de la Izquierda Nacional*, passei a formar parte da mesa executiva e, durante vários anos, fui diretor da revista semanal do partido, *Lucha Obrera*. Em 1968, deixei este movimento, devido a uma série de atritos que tive com Ramos. Em 1969, viajei para a Inglaterra” (LOPES; MENDONÇA, 2015, p. 15).

³ *Black Panther Party* (O Partido dos Panteras Negras).



As formações discursivas são responsáveis pela produção de sentido e a sua conexão com a psicanálise aponta para os limites (e além deles) entre as identidades, e como estas articulam o particular e o universal em contextos de discursos hegemônicos. Isso leva à seguinte indagação: de que forma a psicanálise se articula, na teoria do discurso de Laclau, a um projeto de democracia radical?

A fim de tentar responder a essa questão, dividiu-se em dois momentos o presente percurso teórico. No primeiro, será analisado o papel do *significante vazio* na concepção de Laclau e a sua interação com o que ele considera como a falta de plenitude da política. Nesse momento, será observada a apropriação laclauiana da psicanálise na composição da sua teoria do discurso enquanto reveladora de uma ontologia do social que alude a uma presença da falta. Pretende-se observar também de que modo Laclau articula a lógica da equivalência e a lógica da diferença, que pode levar à relação hegemônica e à ocupação, por parte de uma universalidade, da posição do *significante vazio*.

O momento posterior será dedicado à relação entre a democracia radical e o sujeito da política. Para Laclau, o sujeito possui características próprias que são destacadas no instante em que este surge na relação indecidibilidade/decisão. Sua interação com o radicalismo democrático permite notar de que modo o sujeito se articula com outros sujeitos na busca por novas formas de poder que possam garantir que suas demandas sejam atendidas. Estes são os dois momentos da análise sobre a relação entre a psicanálise e a teoria do discurso, concebida por Laclau, que visa apresentar um novo instrumental teórico que atualiza a análise discursiva à matriz pós-estruturalista, em um contexto no qual inúmeras identidades se afirmam enquanto sujeitos políticos.

1 O SIGNIFICANTE VAZIO E A PLENITUDE AUSENTE DA POLÍTICA

Na teoria do discurso de Laclau, faz-se presente a noção de signo linguístico que, por sua vez, representa a junção entre o conceito e a imagem acústica, isto é, a combinação entre o significado e o significante. Essa noção é oriunda da linguística de Ferdinand de Saussure, para quem o significado possuía uma primazia sobre o significante. Posteriormente, Lacan se apropriará dessa noção, mas fará uma inversão dos elementos na representação proposta por Saussure (Significado/Significante). Para Lacan, a supremacia recairá sobre o significante e não mais sobre o significado (Significante/Significado). Dessa forma, contrapondo-se à Saussure, Lacan irá privilegiar a fala ao invés da língua, embora isso não queira dizer que

os significantes estejam restritos ao nível fonêmico. Lacan assim o faz porque compreende o significante como o “fundamento da dimensão do simbólico” (LACAN, 2008, p. 27). Mas o que isso implica para a teoria discursiva de Laclau?

O discurso, para Laclau, não se restringe à fala, mas é uma categoria teórica que se volta às regras de produção de sentido que localizam um fenômeno social, assim como o seu conjunto de discursos articulados. Toda articulação discursiva ocorre por meio de significantes e é por meio deles que o inconsciente se manifesta. Assim, Laclau estende a compreensão do significante para o âmbito político que, por definição, é discursivo, onde ele localiza o que denominou de *significante vazio*.

Antes de se compreender a noção de *significante vazio*, é necessário contextualizar o momento em que o conceito emergiu, segundo a concepção de Laclau. As relações políticas pelas quais a sociedade se organiza são pautadas por diversas demandas, as quais expressam inicialmente pedidos que, uma vez que não sejam atendidos, transformam-se em reivindicações.⁴ A exigência ao atendimento dessas demandas está, por vezes, representada pelos movimentos sociais, a exemplo dos movimentos identitários, que possuem uma pauta de reivindicações que balizam uma determinada identidade. Essa identificação é o que permite diferenciar um movimento de outro, é aquilo que particulariza cada movimento, o que, por seu turno, pode ensejar um fechamento em si mesmo e na ausência de diálogo entre os diversos movimentos. Entretanto, no âmbito político, é possível também que esses movimentos dialoguem entre si. Mas de que forma?

Laclau entende que existem duas lógicas que perpassam as articulações políticas: a lógica da diferença e a lógica da equivalência. A lógica diferencial é aquela que determina uma identidade, que a particulariza, caracterizando assim uma pauta de reivindicações para cada ator social, enquanto a lógica equivalencial é caracterizada pela interconexão entre os vários atores sociais, ainda que sejam preservadas suas diferenças. Segundo Laclau:

Os atores sociais ocupam posições diferenciais nos discursos que constituem o tecido social. Neste sentido, eles são todos, estritamente falando, particularidades. Por outro lado, há antagonismos sociais criando fronteiras internas na sociedade. Frente a forças opressoras, por exemplo, um conjunto de particularidades estabelece relações de equivalência entre si. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 40).

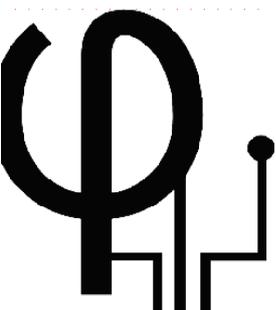
⁴ “A menor unidade da qual partiremos corresponde à categoria de ‘demanda social’. Conforme assinalarei em outra oportunidade, em inglês o conceito de ‘demanda’ (*demand*) é ambíguo: pode significar uma solicitação, mas também pode significar uma exigência, por exemplo ‘exigir uma explicação’. Essa ambiguidade de significado, porém, é útil para nossos propósitos, pois é na transição da solicitação para a exigência que iremos encontrar um dos primeiros traços definidores do populismo” (LACLAU, 2018, p. 123).

Laclau enuncia, portanto, a possibilidade de uma articulação entre os particulares (a exemplo dos movimentos sociais que se comunicam entre si), através dos laços de equivalência, com o objetivo de enfrentar uma força opressora comum. Mas é imprescindível que se forme uma totalidade a partir dos laços equivalenciais que seja capaz de confrontar a força que oprime os atores sociais. Mas o que poderia expressar essa totalidade na concepção de Laclau? Só pode ser uma relação cuja particularidade represente a universalidade dos laços equivalenciais, “é o que chamamos de *relação hegemônica*” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 41).

A partir do conceito de *hegemonia* em Gramsci, Laclau estendeu o seu sentido para toda a relação que expresse a universalidade de uma determinada força social particular que lhe é radicalmente incomensurável. Desse modo, a perspectiva laclauiana se afasta de análises em que a universalidade está encarnada a uma expressão direta, sem mediação, tal como no marxismo cuja classe trabalhadora representa essa universalidade, assim como naquelas em que as particularidades são sobrepostas sem mediação, a exemplo de algumas formas de pós-modernismo (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 37). A relação hegemônica expressa o resultado dos laços equivalenciais quando da elevação de um particular à condição de universal. Neste aspecto, a psicanálise lacaniana ofereceu instrumentos que permitiram a Laclau formular uma teoria da hegemonia. Nas palavras de Laclau:

Assim, a categoria *point de capiton* (*ponto nodal*, em nossa terminologia) ou significante-mestre, implica a noção de um elemento particular assumindo a função estruturadora “universal” dentro de um certo campo discursivo – na verdade, qualquer organização que este campo venha a ter é apenas o resultado daquela função –, sem que a particularidade do elemento *per se* determine tal função. De modo semelhante, a noção de sujeito antes da subjetivação estabelece a centralidade da categoria “identificação” e permite, neste sentido, conceber transições hegemônicas que são inteiramente dependentes de articulações políticas e não de entes constituídos fora do campo político – tais como “interesses de classe”. Na verdade, as articulações político-hegemônicas criam retroativamente os interesses que pretendem representar. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 38).

Para Lacan, o significante-mestre é o significante unário (S_1), aquele que, junto ao significante binário (S_2), possibilitará que no contexto do recalque seja criado o inconsciente. Os significantes estão articulados de tal modo que permite ao neurótico estabelecer inconscientemente uma cadeia de significantes, na qual o significante-mestre representa o *point de capiton*; sem ele, toda a cadeia de significantes seria desarticulada, tal como ocorre nos psicóticos. Na teoria do discurso de Laclau, a noção de sujeito (em um sentido amplo,



como um ator social caracterizado por sua identidade)⁵ permite que as transições hegemônicas ocorram. Contudo, elas são dependentes das articulações políticas, da mesma forma como os significantes ao longo de sua cadeia dependem do significante-mestre.

O movimento retroativo de criação dos interesses, mencionado por Laclau, a exemplo do interesse de classe, assemelha-se, na psicanálise, à atribuição de sentido dada por S_2 a S_1 .⁶ O que Laclau quer enfatizar é que determinadas demandas sociais surgem como resultado das articulações político-hegemônicas; no entanto, como foram concebidas após as articulações sociais, estão fora do circuito que permitiram a criação daquela relação hegemônica.

A hegemonia, na perspectiva de Laclau, consiste na elevação de uma particularidade à condição de totalidade como resultado da lógica da equivalência. Isso não significa que haja um elemento comum entre as diversas demandas. A hegemonia é estabelecida exatamente naquele ponto excluído da particularidade, isto é, naquilo que lhe falta. Toda demanda social é incompleta, enquanto reivindicação, no sentido de que aquilo que lhe falta ser é aquilo que a move.

A reivindicação que congrega e representa as diversas particularidades – que resultará no *significante vazio* – não é constituída enquanto conceito, mas como catexia, como afeto, emoção. O *significante vazio* é o lugar faltante para o qual a particularidade é elevada à condição de universalidade, à posição de hegemonia. Entretanto, para Laclau, o *significante vazio* não é de fato vazio, mas tendencialmente vazio. O que isso quer dizer? Os significantes vazios tendem ao vazio, e não são vazios, porque aquilo que se hegemoniza, ocupando o lugar de *significante vazio*, será sempre precário e contingente. É precário porque toda a produção de sentido está propensa a sofrer alterações decorrentes da natureza relacional que envolve a constituição de um sistema discursivo; e é contingente porque não há necessidade ou previsibilidade de produção de sentidos predeterminados por uma totalidade discursiva (MENDONÇA, 2014).

A produção discursiva de sentidos na construção de uma relação hegemônica é sempre passível de transformações, dado os fatores catexiais e políticos envolvidos nos discursos. A psicanálise compreende a catexia como o investimento pulsional direcionado a certos objetos, no caso em questão, a determinadas demandas sociais. Os significantes atuam na produção de sentidos, na medida em que representam catexias que demandam pedidos e/ou exigências

⁵ Importante observar que a noção de identidade em Laclau não possui essência, portanto, é desprovida de um *a priori* que lhe constitua, ela aparece dada.

⁶ “Para um neurótico, cada S_2 está vinculado individualmente a um S_1 . O S_1 não é o sujeito nem o é S_2 . Um sujeito é aquilo que um significante representa para outro. O que se supõe que a representação consista aqui? O S_2 representa um sujeito para S_1 porque S_2 atribui, retroativamente, sentido a S_1 , um sentido que este não tinha antes” (FINK, 1998, p. 100).

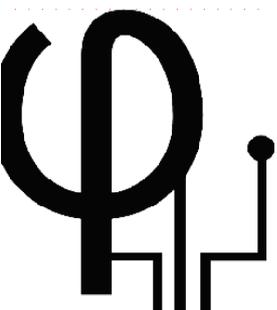
realizadas pelos atores sociais. Ao se hegemonizar uma reivindicação (como, por exemplo, por um plano nacional de desenvolvimento, pela igualdade social, pela cidadania plena, etc.), o que se está fazendo é um investimento pulsional naquele objeto, naquela reivindicação, exatamente por isso não é uma ação estritamente racional, mas, sobretudo, pejada pelo desejo inconsciente captado pelos significantes, representantes psíquicos da pulsão. Logo, se há discurso, há inevitavelmente a presença de significantes.

Todavia, é preciso considerar que, do ponto de vista psicanalítico, um afeto nunca pode estar no inconsciente, apenas a ideia a ele vinculada, representada pelos significantes. Por isso, para Laclau, que tomou este sentido de Lacan, os significantes representam a pulsão, o investimento catexial ou libidinal direcionado aos objetos. Daí a importância dos significantes vazios para a política:

Nesse sentido, várias forças políticas podem competir em seus esforços para apresentar seus objetivos particulares como aqueles que realizam o preenchimento dessa falta. Hegemonizar algo é exatamente cumprir essa função de preenchimento. (Falamos sobre a “ordem”, mas obviamente “unidade”, “libertação”, “revolução” etc. pertencem ao mesmo esquema). Qualquer termo que, em certo contexto político, passa a ser o significante da falta realiza a mesma função. A política é possível porque a impossibilidade constitutiva da sociedade só pode representar a si mesma por meio da produção de significantes vazios. (LACLAU, 2011, p. 76).

Assim, a política se realiza, para Laclau, por sua ausência de plenitude, em outras palavras, por uma presença da ausência, uma presença da falta, que nunca será completamente suprida. E é este aspecto, para ele, que caracteriza a modernidade democrática: “O reconhecimento da natureza constitutiva dessa lacuna e de sua institucionalização política é o ponto de partida da democracia moderna” (LACLAU, 2011, p. 78).

A plenitude ausente da política coaduna com o *significante vazio*, pois a condição para a hegemonia é a presença do *significante vazio*. Essa lacuna representa o marco da democracia na sociedade moderna, porque o caráter faltante da política, que impossibilita a sua plenitude, é o que move a sociedade enquanto expressão do desejo. Esse desejo é captado por aquilo que expressa o *significante vazio*, ou seja, está na ordem do inconsciente. Logo, o ponto de partida da democracia moderna está no reconhecimento da existência do *significante vazio*, deste lugar que nunca será totalmente preenchido, e da sua institucionalização política. Ao raciocinar desta forma, Laclau sugere que, se de um lado há uma busca incessante para elevar uma particularidade à condição de hegemonia para assim ocupar o lugar do *significante vazio*, por outro lado, fica evidente que qualquer noção de essência política que não seja a própria ausência de plenitude da política é inatingível. Por isso, afirma:



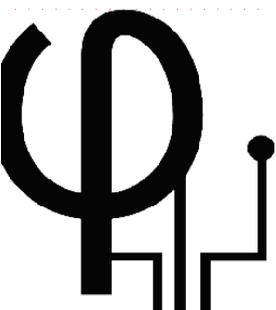
E uma vez que essa totalidade ou universalidade incorporada é, conforme vimos, um objeto impossível, a identidade hegemônica torna-se algo da ordem de um *significante vazio*, sendo que sua própria particularidade encarna uma completude inalcançável. (LACLAU, 2018, p. 120).

Sabe-se que as demandas não atendidas têm o potencial de se tornarem reivindicações. Contudo, aquela exigência que assumirá o lugar do *significante vazio* não ocorre porque foi identificado um elemento em comum entre os atores sociais, selecionado a partir de um consenso, mas é o elemento em comum excluído das demandas sociais. Assim, Laclau afirma:

Um exemplo político: é por meio da demonização de um setor da população que a sociedade se apodera da noção de sua própria coesão. Isso, entretanto, cria um novo problema: *vis-à-vis* o elemento excluído, todas as outras diferenças se equivalem mutuamente. Elas são equivalentes em sua comum rejeição à identidade excluída. Como deveríamos lembrar, esta é uma das possibilidades da formação de um grupo antecipadas por Freud: o traço que possibilita a mútua identificação entre membros do grupo é um ódio comum de algo ou de alguém. A equivalência, porém, é precisamente aquilo que subverte a diferença, e assim toda identidade é construída no bojo da tensão entre a lógica da diferença e lógica da equivalência. (LACLAU, 2018, p. 119).

Esse movimento se torna ainda mais patente ao se observar como os atores sociais reagem contra um governo que rechaça toda e qualquer pauta reivindicatória apresentada por estes atores, especialmente em se tratando de um Estado autoritário. Ao terem suas pautas excluídas por este Estado, os atores sociais são rejeitados enquanto sujeitos de direito, excluídos por causa dos atributos que os identificam, logo, são excluídos em suas próprias identidades. Uma vez que são postos à margem do processo político pelo Estado autoritário, tendem a reagir, ampliando a lógica equivalencial e enfraquecendo a lógica da diferença, visando enfrentar um opositor em comum: o Estado. Laclau denominará esse processo de *antagonismo*, pelo qual se intensifica o laço equivalencial frente a um opositor.

Em uma sociedade na qual haja um Estado autoritário, opressor dos diversos atores sociais, a relação antagônica emerge da necessidade de existência (talvez fosse melhor dizer, sobrevivência) dos contrários, como afirmação da diferença. A existência de um determinado ator social se dá apenas porque existe o seu opositor que quer eliminá-lo; o mesmo raciocínio se aplica a esse dado Estado, que só existe porque existe aquele ator social (ou atores sociais) que precisa ser eliminado para que o Estado possa existir. Por isso, Laclau diz que “la fuerza que me antagoniza *niega* mi identidad en el sentido más estricto del término” (LACLAU, 2000, p. 34). A existência de um depende da existência do outro, mas, paradoxalmente, para



existirem, ambos precisam garantir a eliminação do outro. Laclau identifica no antagonismo a categoria que comporta essa relação paradoxal.⁷

No entanto, a relação antagonica não está restrita a um cenário em que haja um Estado autoritário. A mesma é caracterizada pelo hiato entre as particularidades que identificam determinados campos ou atores sociais que agem em oposição um ao outro. O antagonismo consiste na radicalidade do abismo entre um campo e outro, não podendo ser representado e sendo inapreensível do ponto de vista conceitual.⁸ Laclau procura exemplificar a presença desse hiato ao dizer:

Suponhamos uma explicação histórica que proceda de acordo com a seguinte sequência: (1) no mundo do mercado, o crescimento da demanda por trigo joga seu preço para cima; (2) assim, os produtores de trigo num país “x” têm um incentivo para aumentar a produção; (3) como resultado, eles começam a ocupar novas terras e, para isso, têm de alijar comunidades camponesas tradicionais; (4) assim, não resta aos camponeses alternativa senão resistir a essa expropriação, e assim por diante. (LACLAU, 2000, p. 138).

Para Laclau, as três primeiras sequências fazem parte de um encadeamento objetivo, são decorrentes de um processo produtivo que responde a uma lógica econômica. Mas a incorporação do quarto ponto não pode ser apreendida conceitualmente porque ela “é um apelo ao nosso senso comum ou ao nosso conhecimento da “natureza humana” para adicionarmos à sequência um elo que a explicação objetiva é incapaz de proporcionar. (LACLAU, 2000, p. 138)

Dessa forma, há um hiato entre o conjunto das três primeiras sequências e o quarto ponto. O discurso que incorpora o elo entre as três primeiras sequências e a quarta, por ser em si um discurso, remete a uma produção de sentidos, distinta daquela constituída no âmbito econômico. Laclau compara essa radicalidade abismal, antagonica, irrepresentável pelo conceito, com a expressão proferida por Lacan de que “a relação sexual não existe”. Mas o que significa essa expressão e como apreendê-la à teoria do discurso de Laclau?

⁷ “[...] ao mesmo tempo em que o discurso antagonico nega a existência do outro, ele a constitui; da mesma forma que o antagonismo é a condição de impossibilidade de determinado discurso, ele é a sua própria condição de possibilidade” (MENDONÇA, 2015, p. 76).

⁸ “O antagonismo, longe de ser uma relação objetiva, é uma relação na qual se *mostram* os limites de toda objetividade – no sentido em que Wittgenstein costumava dizer que o que não pode ser *dito* pode ser *mostrado*. Mas se, como demonstramos, o social só existe como esforço parcial de construção da sociedade – ou seja, um sistema de diferenças objetivo e fechado –, o antagonismo, como testemunha da impossibilidade de uma sutura final, é a ‘experiência’ do limite do social. Rigorosamente falando, os antagonismos não são *internos*, mas *externos* à sociedade; ou melhor, eles constituem os limites da sociedade, a impossibilidade última desta última se constituir plenamente” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 202).

Com essa assertiva, Lacan não está negando que as pessoas mantenham relações sexuais, mas que não há uma “fórmula única de sexualismo” (LACLAU, 2000, p. 138). A relação sexual não existe porque cada pessoa ao se relacionar sexualmente com outra estará realizando a sua própria subjetividade (enquanto expressão do desejo sexual) no outro; e tanto o homem quanto a mulher irão assumir sexualmente o outro em lugares subjetivos distintos (LACAN, 2008). Há aqui um hiato na relação sexual que não pode ser apreendido pelo conceito, que não pode ser expresso pela lógica; tal como ocorre na relação antagônica: “O mesmo acontece com o antagonismo: o momento estrito da brecha, o momento antagônico enquanto tal, escapa à apreensão intelectual” (LACLAU, 2000, p. 138).

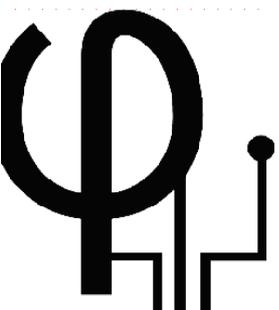
Este sentido de vazio e tendência ao preenchimento é o mesmo que se aplica à ideia de *sutura* hegemônica (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 107). A noção de *sutura*, utilizada por Laclau, assemelha-se à noção de *sutura* na psicanálise. Será o psicanalista Jacques-Alain Miller, a partir de uma leitura lacaniana, quem formulará este conceito:

A sutura nomeia a relação do sujeito com a sua cadeia discursiva; veremos que ela figura como o elemento que falta, sob a forma de um substituto. Pois, ainda que esteja faltando, ela não é pura e simplesmente ausência. Sutura, por extensão, é a relação em geral de falta na estrutura da qual é elemento, na medida em que implica a posição de um assumir-o-lugar-de. (MILLER, 1965, p. 39)⁹.

A *sutura* é aquilo que falta no encadeamento discursivo do sujeito, mas que, concomitantemente a esta falta, tende a ser ocupado, ainda que não plenamente. Assim, é no âmbito das demandas sociais não atendidas, que constituem o “espaço *fraturado*” (LACLAU, 2018, p. 139), que possibilitará a formação do antagonismo. Esse espaço fraturado tenderá a ser suturado em um contexto antagônico (em que haja, por exemplo, um Estado autoritário) por uma lógica da equivalência entre os atores sociais contra o inimigo em comum.

A *sutura* hegemônica, na perspectiva laclauiana, é a tentativa de consolidação de uma força antagônica, resultado daquilo que representa o excluído das identidades dos atores sociais. Em uma sociedade em que haja um Estado autoritário que se oponha aos interesses dos atores sociais, representará o próprio elemento excluído, ensejando uma relação de antagonismo com os diversos atores sociais. Assim, de um lado estão os atores sociais e, de outro, está o inimigo em comum (neste caso, o Estado autoritário), ambos configurando uma relação antagônica, que

⁹ “La suture nomme le rapport du sujet à la chaîne de son discours; on verra qu’il y figure comme l’élément qui manque, sous l’espèce d’un tenant-lieu. Car, y manquant, il n’en est pas purement et simplement absent. Suture par extension, le rapport en général du manque à la structure dont il est élément en tant qu’il implique position d’un tenant-lieu” (MILLER, 1965, p. 39).



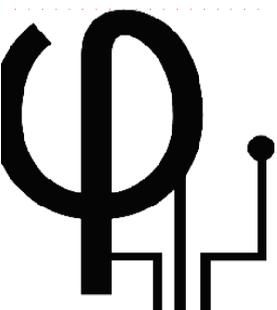
tem por finalidade eliminar o seu opositor e resguardar a sua própria existência; mas, paradoxalmente, eliminado o opositor, a sua existência deixará de ter sentido. A *sutura hegemônica* representa a tentativa de ocupar o vazio deixado pelo espaço fraturado, objetivando constituir uma força que se posicionará antagonicamente em relação ao inimigo comum daquelas identidades marginalizadas.

É por esta razão – como resultado da articulação entre a lógica da diferença e da equivalência que culmina, por sua vez, no enfrentamento do excluído – que Laclau enfatiza a noção de liberdade que uma democracia radical pode oferecer. Nesse sentido, ele critica a ideia de “emancipação”, que está atrelada a noções predeterminadas cujos atores sociais se autoproclamam como a universalidade necessária (tal como o marxismo atribui à classe trabalhadora) para enfrentar o inimigo em comum. Essa pretensa posição de universalidade corresponde à reivindicação do lugar de *significante vazio*, na tentativa de exercer o papel de plenitude da política. Ocorre que, para Laclau, além de não ser possível a plenitude da política, essa posição não pode ser reivindicada por um ator social que se autoproclame a expressão da universalidade, antes, ela precisaria ser o resultado das demandas sociais não contempladas, para assim, como particularidade, tornar-se universal. Neste movimento, está expressa a radicalidade da democracia na liberdade de deslocamento no interior das identidades que, ao atuarem de tal forma, constituem-se como sujeitos políticos, enfraquecendo suas diferenças e ampliando a equivalência – e assim a capacidade de interação – entre si contra uma força opressora.

Na medida em que agem como sujeitos da política inseridos em um projeto de democracia radical, os atores sociais geram um campo de possibilidades reais que amplia o modo de organização da sociedade. No entanto, quais seriam as características desses sujeitos políticos em um contexto de democracia radical? Ou, mais precisamente, como se constitui o sujeito para Laclau?

2 A DEMOCRACIA RADICAL E O SUJEITO DA POLÍTICA

Adentrar a noção de sujeito em Laclau significa refletir acerca da constituição e da interação das identidades geradas em contextos discursivos diferenciados. Para Laclau, o discurso engloba tanto o que é discursivo quanto o não discursivo (as práticas sociais), por isso, é importante para Laclau a análise do papel dos sujeitos e da posição política que eles assumem:



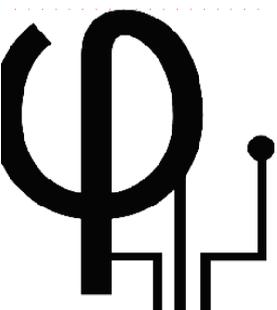
“[...] uma identidade puramente diferencial em relação a outros grupos tem de afirmar a identidade do outro simultaneamente à sua e, como resultado, não pode pretender interferir na identidade daqueles outros grupos” (LACLAU, 2011, p. 81).

A identidade de um grupo está profundamente vinculada às outras formas identitárias. Se, por um lado, um determinado grupo pretende afirmar a sua identidade tal como ela é naquele instante, visto que a sua localização no interior da comunidade geralmente é definida pelo sistema de exclusões regido pelos grupos dominantes, este grupo estará condenado a uma existência marginal, isolado a um gueto. Contudo, se este grupo lutar para alterar a sua localização dentro da comunidade, buscando uma saída da condição de existência marginalizada, deverá assumir compromissos de enfrentamento político que o conduzirão para além dos limites que determinam a sua identidade presente (LACLAU, 2011, p. 82). Este é um dilema pelo qual tem passado os grupos que buscam afirmar as suas identidades em meio a tantos conflitos que têm por objetivo solapar ou marginalizar sua existência. Devido a este aspecto, Laclau indaga como seria possível determinar os limites de um contexto em que se promovam as condições de existência para as mais diversas identidades.

Para ele, não há outra forma a não ser apontar para o que está além dos próprios limites, isto é, apontar para as outras identidades, para as outras diferenças. No entanto, “é impossível estabelecer se as novas diferenças são internas ou externas ao contexto” (LACLAU, 2011, p. 86). É nesse ínterim que Laclau sugere que aquilo que está “para além de” não seja mais uma diferença, mas algo que se apresente como uma ameaça a todas as diferenças e que esse momento se torne o contexto. Esta ameaça representa o que foi excluído por todas as identidades, aquilo que representa um perigo às suas existências. Observa-se então por outra perspectiva a constituição da relação antagônica.

As consequências, segundo Laclau, são três: a) o antagonismo e a exclusão são constitutivos de toda identidade; b) o sistema é imprescindível para que as identidades possam ser constituídas, mas a única coisa que permite a formação do sistema é aquilo que as subverte: a exclusão; e c) esse sistema, na condição de objeto impossível, é irrepresentável, mas precisa mostrar-se no campo da representação (LACLAU, 2011, p. 86).

A impossibilidade do sistema, a sua realização plena, é semelhante, segundo Laclau, ao conceito de “objeto a” (leia-se “objeto pequeno a”) elaborado por Lacan. O sistema está no horizonte da representação, mas não pode ser representado. Há, portanto, uma necessidade – expressa pela demanda dos atores sociais – pelo sistema, e só ele permite a constituição das identidades. Os atores sociais se movem em direção ao sistema, mas ele é inalcançável. Mas por que comparar essa relação com a noção lacaniana de “objeto a”?



O “objeto a” é o objeto causa de desejo, ele não é o desejo, mas é aquilo que mantém o desejo em movimento. Diferentemente do significante do desejo, o “objeto a” não pode ser nomeado, não pode ser representado, ele é o que evoca o desejo. Assim, o que Laclau está dizendo é que o sistema, tal como o “objeto a”, é a causa de desejo, é o próprio movimento do desejo. “Ele se faz presente, por assim dizer, pela sua ausência” (LACLAU, 2011, p. 87). A partir disso, Laclau conclui:

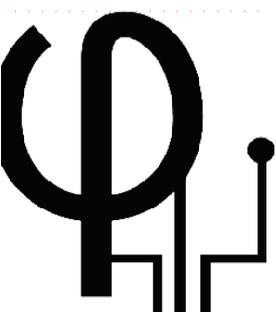
Primeiro: toda identidade diferencial será constitutivamente cindida; será o ponto em que se cruzam a lógica da diferença e a da equivalência. Segundo: embora a plenitude e a universalidade da sociedade sejam inatingíveis, sua necessidade não desaparece: sempre se mostrará pela presença de sua ausência. (LACLAU, 2011, p. 87).

Uma vez que o sistema representa aquilo que coloca o desejo em movimento, a cadeia de equivalências precisa se manter aberta, sob o risco de, ao fechar-se, “não nos defrontaríamos com a plenitude da comunidade como uma ausência” (LACLAU, 2011, p. 92). Em outras palavras, significaria que a cadeia de diferenças iria se consolidar cada vez mais e uma particularidade iria se sobressair perante as outras, por vezes de modo autoritário, imbuída com o discurso da verdade para assumir o lugar de *significante vazio*.

O processo se assemelha, em alguns aspectos, ao que ocorre em uma sociedade em que os laços equivalenciais são amplos e uma particularidade pode ser elevada à condição de universalidade e ocupar a posição de *significante vazio*. A diferença é que, em uma comunidade em que não haja a plenitude ausente da política, uma determinada identidade poderia assumir tal posição, mas sem contar com as demais identidades, já que a cadeia de equivalências estaria comprometida. Ademais, ofereceria uma resistência intransigente para não sair da posição hegemônica, por reconhecer a si mesma como a encarnação da plenitude política.

A despeito de todas as diferenças entre os atores sociais existentes na sociedade ou mesmo por causa delas, é necessário manter a ideia da plenitude ausente da política. Isso se torna viável, segundo as análises de Laclau, ao se articular um projeto de democracia radical, no qual o sujeito político possa exercer livremente a identidade que lhe constitui ou, mais precisamente, que está em processo permanente de formação, uma vez que no seu interior possa haver deslocamentos que reconfiguram a sua identidade. Segundo Laclau:

Esta relación entre bloqueo y afirmación simultánea de una identidad es lo que llamamos “contingencia” y ella introduce un elemento de radical indecibilidad en la estructura de toda objetividad. (LACLAU, 2000, p. 38).



Para Laclau, o contingente (o não-determinado) permite o aparecimento de um momento entre o bloqueio e a afirmação, isto é, entre a indecidibilidade (que não significa impossibilidade de decisão, mas tão somente que não há nada que possa determinar *a priori* o sentido da ação) e a decisão. É neste exato instante que o sujeito aparece, momento em que a sua presença é requerida para, em última instância, tomar-se uma decisão. Por este motivo, Laclau afirma que “o sujeito é a distância entre a indecidibilidade da estrutura e a decisão” (LACLAU, 2016, p. 88). O sujeito se afirma em meio à contingência que está vinculada ao deslocamento que possa vir a ocorrer no interior das identidades: “o deslocamento é o traço da contingência na estrutura” (LACLAU, 2016, p. 88).

Além da noção de deslocamento, a decisão representa outro aspecto importante para a concepção laclauiana de sujeito. A decisão é o momento da loucura, afirma Laclau, é o instante em que: a) não há uma predeterminação na qual a decisão possa ter como referência; e b) requer que o seu trânsito seja realizado por meio da experiência da indecidibilidade. Por ser o momento da loucura, a decisão não segue parâmetros preestabelecidos, não há um ponto nodal.¹⁰ Isso não significa que toda decisão não tenha um referencial ao qual possa recorrer, o que Laclau está argumentando é que, para que o sujeito possa ser afirmado, é imprescindível que essas duas características (a ausência de determinismo estrutural e a experiência da indecidibilidade) estejam presentes. Nas suas palavras: “O que quis dizer foi que a indecidibilidade é uma indecidibilidade *estruturada*, e que isto com o que sempre nos confrontamos é uma desconstrução parcial que torna a decisão imperativa. (LACLAU, 2016, p. 92).

Mas, se não há predeterminação estrutural a que recorrer, de que forma o sujeito pode se afirmar enquanto tal? Uma vez que o momento de loucura é apenas “um momento” e não um estado, a posição de sujeito (neurótico) é o efeito de uma determinação estrutural, mas apenas na medida em que haja uma “simulação”:

Eu diria que temos aqui algo da natureza de uma *simulação*. Tomar uma decisão é como personificar Deus. É como afirmar que não se têm os meios de ser Deus e, no entanto, proceder como se fosse. A loucura da decisão é este ponto cego na estrutura, em que algo totalmente heterogêneo a ela – e, por consequência, totalmente inadequado – tem, não obstante, que suplementá-la. (LACLAU, 2016, p. 89)

¹⁰ “Qualquer discurso se constitui como tentativa de dominar o campo da discursividade, de deter o fluxo das diferenças, de construir um centro. Chamaremos os pontos discursivos privilegiados desta fixação parcial de *pontos nodais*. (Lacan insistiu nestas fixações parciais através do seu conceito de *point de capiton*, isto é, de significantes privilegiados que fixam o sentido de uma cadeia significante. Esta limitação da produtividade da cadeia significante estabelece as posições que tornam possível a predicação – um discurso incapaz de gerar qualquer fixação de sentidos é o discurso do psicótico)” (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 187).

Assim, o sujeito emerge da contingência por um ato de simulação que implica “uma distância intransponível entre minha falta a ser (que é a fonte da decisão) e aquilo que fornece o ser que preciso, a fim de agir no mundo” (LACLAU, 2016, p. 89). Mas ainda há outra dimensão a ser considerada que determina o estatuto do sujeito e “que assombra a teoria contemporânea – a psicanalítica em primeiro lugar – este nome é a *identificação*” (LACLAU, 2016, p. 89). De fato, tal como sugeriu Laclau, a noção de identificação passou por várias discussões ao longo da história da psicanálise, mas, grosso modo, ela designa o processo central através do qual o sujeito se constitui e se transforma, por assimilação ou apropriação em momentos marcantes da sua vida, dos aspectos, atributos ou características das pessoas que estão no seu entorno.

Para Laclau, a identificação está atrelada à simulação, não apenas porque simular requeira se identificar com alguém que esteja no entorno (na vida) do sujeito, mas também porque é no processo de identificação que o sujeito se depara com a sua completude ausente, com aquilo que lhe falta e que nunca será obtido em sua plenitude. Mas então por que chamá-lo de sujeito, dado que este possui uma identidade estrutural incompleta? Segundo Laclau: “porque a impossibilidade de um sujeito livre e substancial, de uma consciência idêntica a si mesma que seja *causa sui*, não elimina sua necessidade” (LACLAU, 2016, p. 91). O sujeito faltante é um sujeito desejante, aquilo que lhe falta é o que o movimenta em busca do desejo que, não obstante, é um desejo inconsciente e inalcançável.¹¹ Por estas condições se apresentarem desta forma, aquele que se afirma entre a indecidibilidade e a decisão é instituído como sujeito.

A decisão assume então um caráter ontológico, primordial para o advento do sujeito que, ao realizá-la, o faz pela repressão de outras possíveis decisões. Ou seja, “la ‘objetividad’ resultante de una decisión se constituye, en su sentido más fundamental, como relación de poder” (LACLAU, 2000, p. 47). Duas questões precisam ser esclarecidas aqui: o sentido de repressão e a relação de poder. O entendimento de Laclau por repressão se aproxima da noção psicanalítica, em que a mesma consiste em um processo psíquico de afastamento ou supressão consciente de uma ideia ou afeto cujo conteúdo causa desprazer. Diz Laclau:

Por ‘represión’ entendemos simplemente la supresión externa de una decisión, una conducta, una creencia, y la imposición de otras que no tienen medida

¹¹ A noção de sujeito faltante pode ser percebida na psicanálise lacaniana. Segundo Stavrakakis: “The object of Lacanian psychoanalysis is not the individual, it is not man. It is what he is lacking. It is *lack* then which is revealed as the defining mark of subjectivity” (STAVRAKAKIS, 2000, p. 317). “O objeto da psicanálise lacaniana não é o indivíduo, não é o homem. Ele é o que está faltando. Ele é, então, a falta que se revela como a marca definidora da subjetividade” (STAVRAKAKIS, 2000, p. 317).

común con las primeras. Un acto de conversión, en tal sentido, implica represión respecto de las creencias anteriores. (LACLAU, 2000, p. 48).

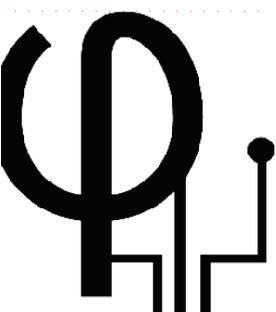
Nota-se que a própria definição de repressão implica uma relação de poder, visto que a supressão de decisões alternativas, em prol de apenas uma, é um exercício de poder. Neste sentido, a constituição de uma identidade requer uma decisão e, portanto, a ação de afastar certos traços que não comportam aquela identidade.

A nova configuração identitária, oriunda da decisão, desloca o sujeito no interior da estrutura, de uma posição para outra. Segundo Laclau, esse deslocamento gera um efeito triplo: 1) a consciência da historicidade se amplia por conta da aceleração das transformações sociais e das contínuas intervenções rearticulatórias exigidas por ela. O rápido trânsito entre as formações discursivas que constituem os objetos possibilita uma maior clareza sobre a contingência inerente aos discursos; 2) uma vez que o sujeito aparece entre a indecidibilidade e a decisão, quanto mais se deslocar no interior da estrutura, maior será o campo de decisões que irá confrontar. Isto é, quanto mais deslocamento houver, maior será o leque de possibilidades para que o sujeito possa decidir sem estar submetido ao conjunto de particularidades predeterminadas que compõem a estrutura; 3) ao se deslocar uma estrutura, ela se torna descentrada, não havendo mais um centro de poder, mas diversos, ampliando os laços equivalenciais entre as identidades (LACLAU, 2000, p. 56).

O deslocamento no interior de uma identidade reverbera no seu exterior, na sua relação com outras identidades. Um determinado sujeito (ou ator social) que, mediante uma decisão, adira a uma nova perspectiva sobre algo, realizou um deslocamento no interior da sua identidade e a reconfigurou. Este recente deslocamento descentra a estrutura na qual o sujeito estava apoiado, gerando novos centros de poder e ampliando as possibilidades de interação com as outras identidades.

Agregado a estes efeitos, Laclau compreende a noção de deslocamento em três dimensões: 1) o deslocamento é a forma mesma da temporalidade; 2) o deslocamento é a forma mesma da possibilidade; 3) o deslocamento é a forma mesma da liberdade. Dessa forma, o deslocamento é temporalidade, possibilidade e liberdade. A dimensão da temporalidade é oposta à noção de espaço, pois a “espacialização”, atesta Laclau, consiste na eliminação da temporalidade. Laclau recorre a Freud para analisar o deslocamento enquanto temporalidade:

Consideremos el caso del juego *Fort/Da* en Freud. A través de él el niño simboliza la ausencia de la madre, que es un hecho traumático. Si a través del juego le resulta al niño posible aceptar esa ausencia, esto es debido a que la ausencia deja de ser ausencia y pasa a ser un momento de la sucesión presencia/ausencia. (LACLAU, 2000, p. 58).



O deslocamento como temporalidade expressa o instante da indecidibilidade e da decisão não como momentos distintos, marcados por uma espacialização, mas como indecidibilidade/decisão. O advento do sujeito ocorre apenas neste tempo que é o próprio deslocamento na contingência. Do mesmo modo que no exemplo de Freud, a criança captura a presença/ausência da mãe como forma de lidar com o trauma da ausência, o deslocamento evidencia não apenas a indecidibilidade, mas a indecidibilidade/decisão (FREUD, 2010). O deslocamento como temporalidade não expressa apenas a ausência (inclusive da plenitude política), mas também a incessante busca pela presença.

O deslocamento é também a própria forma da possibilidade, como tal ele não abre novas possibilidades, mas evidencia as outras possibilidades existentes. Contudo, isso não quer dizer que tudo é possível, mas que há uma ampliação do campo do possível em um contexto de estruturação relativa.

Por fim, o deslocamento é a forma mesma da liberdade, na medida em que ser livre representa a busca inalcançável de ser causa de si mesmo. A liberdade, para Laclau, implica na ausência de determinação, de limites que impeçam o aparecimento do sujeito. Segundo ele:

A liberdade assim ganhada em relação à estrutura é, portanto, um fato inicialmente traumático: estou *condenado* a ser livre, não porque não tenha uma identidade estrutural, como afirmam os existencialistas, mas porque tenho uma identidade estrutural *falida*. Isto significa que o sujeito é parcialmente autodeterminado. No entanto, como essa autodeterminação não é a expressão do que o sujeito *já* é, mas, ao contrário, o resultado de sua falta de ser, a autodeterminação só pode proceder através de processos de *identificação*. (LACLAU, 2016, p. 90)¹².

Nesta passagem, em que Laclau evidencia o deslocamento como liberdade, é possível observar o deslocamento nas suas outras dimensões, como temporalidade e possibilidade. Não sem razão ele diz: “Estas tres dimensiones de la relación de dislocación – temporalidad, posibilidad y libertad – se implican mutuamente” (LACLAU, 2000, p. 60). Se a constatação por parte do sujeito acerca da sua própria liberdade é um evento traumático, ele só ocorre no deslocamento da estrutura, na relação temporal indecidibilidade/decisão. Ao ver-se nesta situação angustiante que a liberdade proporciona, percebe-se como sujeito (e, portanto, livre) em um contexto discursivo de possibilidades.

Apesar de Laclau não explicitar, é possível pensar que haja nesta análise não apenas a presença do pensamento sartreano (ainda que parcialmente concordante), mas o da lógica

¹² Esta passagem consta no texto “Nuevas Reflexiones sobre la Revolución de Nuestro Tiempo”, de Laclau (p. 60).

do desejo para a psicanálise. Segundo a psicanálise lacaniana, o desejo do sujeito é o desejo do Outro (leia-se “grande outro”). Esta é uma condição que faz parte da existência humana, isto é, desde o nascimento, mas que, em algum momento da vida, pode ser resignificada na terapia psicanalítica, para que o analisante tenha a possibilidade de se afirmar como “sujeito de si mesmo”, ao reconhecer o seu desejo como sendo seu e não do Outro.¹³

O que Laclau denomina de “identidade estrutural falida” alude à condição em que o sujeito se encontra ao estar desprovido do seu próprio desejo. Em termos psicanalíticos, este sujeito ainda não está na condição efetivamente de sujeito, antes, precisaria sustentar o seu próprio desejo ou partir em busca deste. A expressão laclauiana “falta de ser” pode ser vista analogamente na perspectiva psicanalítica com a posição subjetiva do neurótico que deseja o desejo do Outro. Por sua vez, este aspecto se assemelha também ao que Laclau considera como “sujeito parcialmente autodeterminado”, em outras palavras, o sujeito que ainda não sustenta o seu próprio desejo.

Assim, o sujeito, para Laclau, é um sujeito político, um sujeito da falta que, por meio da simulação e da identificação, figura como sujeito para poder agir na política. Ao atuar de tal de forma, desloca-se no interior da estrutura e altera a sua identidade dentro de um contexto discursivo que não está predeterminado. “Nuestra tesis básica es que la *posibilidad* de una democracia radicalizada está directamente ligada al nivel y extensión de las dislocaciones estructurales operantes en el capitalismo contemporáneo. (LACLAU, 2000, p. 61).

A radicalidade da democracia consiste neste deslocar-se, que redimensiona a estrutura das identidades, afetando a relação entre essas mesmas identidades e trazendo à tona possibilidades, inclusive de interação, gerando novos centros de poder.

Defendemos que as lutas contra o sexismo, o racismo, a discriminação sexual e em defesa do meio ambiente, precisam ser articuladas às dos trabalhadores num novo projeto hegemônico de esquerda. Numa terminologia recentemente em voga, insistimos que a esquerda precisava enfrentar questões tanto de “redistribuição”, como de “reconhecimento”. É isto que queremos dizer por “democracia radical e plural”. (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 47).

A dinâmica do deslocamento oferece a possibilidade de uma democracia radical, que emerge no cerne do capitalismo contemporâneo, sobretudo por haver na sociedade atual inúmeros atores sociais que transformam suas demandas em reivindicações, criam relações de poder que questionam o *status quo* e estabelecem novas configurações discursivas.

¹³ Para a psicanálise, essa condição subjetiva de desejar o desejo do Outro é fonte, por vezes, de sofrimentos psíquicos.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A articulação da psicanálise, especialmente a lacaniana, na teoria do discurso de Laclau, capturou um dos sentidos da atuação da psicanálise na política, inscrito na assunção de possibilidades discursivas constituidoras de sujeitos políticos que, além de não estarem restritos a uma lógica predeterminada, são ontologicamente seres faltantes, portanto, seres desejan-tes. Nisso consiste a radicalidade da democracia, na abertura (no sentido de evidenciação) da possibilidade, através do deslocamento do sujeito na cadeia significante.

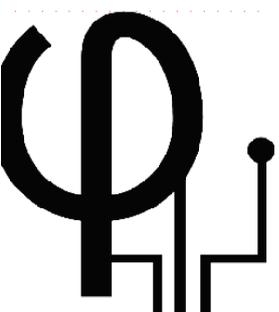
A própria ideia de sujeito como essência unificada e unificadora é rechaçada por Laclau. Não há mais o sujeito, mas uma pluralidade de sujeitos que se deslocam na estrutura e alteram constantemente a relação equivalencial entre os atores sociais.¹⁴ Isso ficou exposto ao se analisar a relação entre o *significante vazio* e a plenitude ausente da política, na qual, a partir da interação entre a lógica da diferença e a lógica equivalencial, pode se compreender como Laclau relaciona o particular e o universal em prol de um significante que pretende ocupar o lugar do *significante vazio* e ser a força hegemônica naquele contexto discursivo.

A psicanálise se articula, no pensamento de Laclau, revigorando a análise do discurso através da perspectiva de uma presença da falta, da afirmação e perseguição inconsciente do desejo na esfera social e política como *significante vazio*. Essa noção evidencia a constante busca por um poder político representativo dos interesses sociais, ainda que, para Laclau, a ideia de sociedade seja impossível, porque tudo o que há nela é atravessado por limites, que a impedem de constituir-se como uma realidade objetiva (LACLAU; MOUFFE, 2015, p. 204). No entanto, este é o aspecto que torna uma democracia radical, a impossibilidade de um espaço único de constituição do político.

A democracia radical e o sujeito político estão integrados e apontam para um constante deslocamento que redefine a cada vez a configuração do político. Não há permanência ou um significante único quando os laços equivalenciais entre as identidades são alterados, ainda que haja uma tendência a se buscar esse significante para colocá-lo no lugar de *significante vazio*.

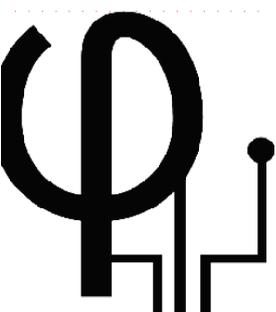
¹⁴ Não é possível deixar de notar a semelhança com a maneira como Lacan tratou a noção de reconhecimento. Segundo Safatle: “A temática do reconhecimento será fundamental para o desenvolvimento de múltiplas práticas de autodeterminação de grupos, identidades e nacionalidades. No entanto, Lacan desenvolveu um conceito de reconhecimento absolutamente singular em relação aos usos hegemônicos que conhecemos atualmente. Trata-se de um *reconhecimento sem produção de identidade*, fundamentado em uma teoria do desejo cuja matriz nasce de uma alta-costura entre Hegel e Freud. Tal concepção tem forte capacidade de desestabilizar modos de compreensão das potencialidades imanentes a lutas políticas atuais, por abrir espaço a uma política radicalmente pós-identitária e não fundada em demandas de reconhecimento de predicados da pessoa individualizada” (SAFATLE, 2020, p. 14).

Mas, em última instância, como afirma Laclau, esse significante não é de fato vazio, mas tendencialmente vazio. Por isso, será sempre um não-lugar, uma falta constantemente perseguida, mas nunca alcançada e, ainda assim, imprescindível para a existência dos sujeitos e da estrutura social.



REFERÊNCIAS

- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: FREUD, Sigmund. *História de uma Neurose Infantil*: (“o homem dos lobos”): além do princípio do prazer e outros textos (1917-1920). (Tradução: Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas volume 14).
- JUNIOR, Nadir Nara; FÜHR, Jean Jeison; KIST, André Urban. Diálogos possíveis entre a psicanálise lacaniana e a teoria do discurso. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto; LINHARES, Bianca (orgs.). *Ernesto Laclau e seu Legado Transdisciplinar*. São Paulo: Intermeios, 2017.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 20: Mais, ainda* (1972-1973). (Tradução: M. D. Magno). Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LACLAU, Ernesto. *A Razão Populista*. (Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura). São Paulo: Três Estrelas, 2018.
- LACLAU, Ernesto. Desconstrução, pragmatismo, hegemonia. In: MOUFFE, Chantal (org.). *Desconstrução e Pragmatismo*. (Tradução: Victor Dias Maia Soares). Rio de Janeiro: Mauad X, 2016. (Sapere aude; 16).
- LACLAU, Ernesto. *Emancipação e Diferença*. (Tradução: Alice Casimiro Lopes e Elizabeth Macedo). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.
- LACLAU, Ernesto. *Nuevas Reflexiones sobre la Revolucion de Nuestro Tiempo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. (Tradução: Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral). São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015. (Coleção Contrassensos).
- LOPES, Alice Casimiro; MENDONÇA, Daniel de (orgs.). *A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas*. São Paulo: Annablume, 2015.
- MENDONÇA, Daniel de. A impossibilidade da emancipação: notas a partir da teoria do discurso. In: MENDONÇA, Daniel; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs.). *Pós-Estruturalismo e Teoria do Discurso: em torno de Ernesto Laclau*. 2.ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- MENDONÇA, Daniel de. Pensando (com Laclau) os limites da democracia. In: CASIMIRO, Alice Casimiro; MENDONÇA, Daniel (orgs.). *A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas*. São Paulo: Annablume, 2015.
- MILLER, Jacques-Alain. *La Suture: elements de la logique du signifiant*. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/155780132/Cpa1-3-Miller-LA-SUTURE-ELEMENTS-DE-LA-LOGIQUE-DU-SIGNIFIANT-II>> Acesso em: 23 abr. 2021.
- SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de Transformar Mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. (Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein). São Paulo: Cultrix, 2012.
- STAVRAKAKIS, Yannis. Laclau with Lacan: comments on the relation between discourse theory and Lacanian psychoanalysis. In: ZIZEK, Slavoj (edited). *Jacques Lacan: critical evaluations in cultural theory* (vol. III: Society, Politics, Ideology). London: Routledge, 2003.



Recebido em: 27/09/2021

Aprovado em: 13/10/2021

Publicado em: 22/10/2021

ESCREVER A HISTÓRIA DA PSICANÁLISE
o problema do contexto¹
WRITING THE HISTORY OF PSYCHOANALYSIS
the problem of context

Andreas Mayer²
(andreas.mayer@ehess.fr)

Resumo: Partimos da antinomia entre psicanálise e historiografia que modelou e dividiu amplamente o campo da história da psicanálise. De acordo com vários autores, a contextualização histórica da psicanálise implantaria uma força crítica ao relacionar suas teorias e técnicas a outras realidades (sociais, econômicas, culturais). No entanto, tais abordagens correm o risco de reduzir ou de perder a especificidade de seu objeto. Como alternativas, discutimos os trabalhos de C. Ginzburg, J. Forrester e A. Davidson, que propuseram inscrever a psicanálise freudiana em um programa de epistemologia das ciências humanas. Retomamos alguns de seus questionamentos a fim de propor uma concepção de contextualização combinada a uma sociologia do movimento psicanalítico e uma antropologia dos dispositivos e das práticas epistêmicas e terapêuticas. Dito de outro modo, trata-se de articular o que chamamos de uma “história coletiva” e de uma “história concreta” da psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise. História. Historiografia. Epistemologia histórica. Sociologia do movimento psicanalítico.

Abstract: This paper takes as its point of departure the opposition between psychoanalysis and historiography that has modelled and in large part divided the history of psychoanalysis. Many authors argue that the historical contextualisation of psychoanalysis deploys a critical force by relating its theories and techniques to other (social, economic and cultural) realities. However, such approaches risk to reduce or to miss the specificity of their object. As potential alternatives, we discuss the work of C. Ginzburg, J. Forrester and A. Davidson, who have suggested situating Freudian psychoanalysis in an epistemology of the human sciences. We take up some of their interrogations so as to put forward a vision of contextualisation combining a sociology of the psychoanalytical movement and an

¹ Artigo originalmente publicado em 2017 com o título *Écrire l'histoire de la psychanalyse : le problème du contexte*, na *Revue d'histoire des sciences humaines*, n. 30, pp. 71-91.

Tradução de Gabriel Azevedo Leite. Graduado em Psicologia pela Universidade de Fortaleza. E-mail: gabrielleite320@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7242709999512701>.

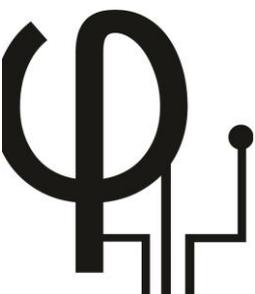
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9999>.

Revisão de Caio Padovan. Professor de Psicologia clínica na Université Paul Valéry, Montpellier 3, pesquisador ligado ao *Centre de recherches Psychanalyse, Médecine et Société* da Université de Paris e ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). E-mail: caiopadovanss@gmail.com

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5546489394122208>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6397-6631>.

² Directeur de recherche (HDR) no Centre national de la recherche scientifique (CNRS), equipe Labex : HASTEC (héSam Université), formation doctorale « Savoirs en sociétés » de EHESS (ED 286), e ao Centre Marc Bloc, em Berlin. Membro do Centre Alexandre-Koyré de Histoire des sciences et des techniques.

CV: <http://koyre.ehess.fr/index.php?884>.



anthropology of epistemic and therapeutic approaches and practices. In other words, the article aims to articulate what we term a “collective history” and a “concrete history” of psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis. History. Historiography. Historical epistemology. Sociology of the Psychoanalytical movement.

Desde a sua fundação na virada do século XIX, a psicanálise mantém uma difícil relação com a historiografia. Sabemos que Freud publicou desde muito cedo textos sobre a história do movimento psicanalítico, buscando assim estabelecer sua própria versão de suas descobertas com uma visada estratégica e polêmica³. E seus escritos sobre a cultura e a religião, de *Totem e Tabu* a *O homem Moisés e a religião monoteísta*, foram, em um nível ainda mais ambicioso, tentativas de escrever a história da civilização, destacando o mecanismo que aparecia como um de seus pivôs: o retorno do recalcado. Em função de seus recursos à teorização do inconsciente, tanto a nível individual quanto coletivo, essas incursões freudianas no terreno da história marcam uma diferença para com as abordagens da historiografia profissional⁴. Daí o dilema quando se trata de escrever uma história da psicanálise: ou ela se apresenta sob a forma de uma história das descobertas do pensamento sobre o inconsciente (ou, se quisermos, sobre a “realidade psíquica”), enquanto objeto da psicanálise e seguindo suas próprias leis; ou como uma história que coloca essas descobertas em contexto, relacionando-as a uma exterioridade (uma realidade social, econômica ou cultural), correndo o risco de perder ou até mesmo de negar a especificidade de seu objeto. Então, toda tentativa para contextualizar a psicanálise se oporia a uma historiografia interna, que trata os acontecimentos segundo a temporalidade e a lógica particular da teorização psicanalítica do inconsciente.

Uma tal concepção antinômica da relação entre psicanálise e historiografia modelou, e quanto a isso não há dúvidas, uma boa parte das abordagens comprometidas em fazer história das teorias e métodos freudianos. Ela inspirou a introdução progressiva das contextualizações da psicanálise que buscam se distanciar de uma historiografia interna denunciada, por vezes de maneira polêmica, como uma hagiografia imbuída de mitificações, ou até de “falsificações” da

³ Sendo Freud (1914), sem dúvida, o texto mais polêmico e controverso. Se as notas no texto não se referem a traduções, estas são do autor.

⁴ Para o contexto francês, ver a síntese programática de Certeau (1978). A partir de uma leitura de *O homem Moisés* (Certeau, 1975), inspirada por Jacques Lacan, Certeau situou a intervenção freudiana na historiografia sob o signo da “ficção”, que, segundo ele, se opõem àquela [à história] por uma estratégia diferente de pensar e organizar a relação passado-presente, e por uma lucidez reflexiva em relação ao seu lugar de produção. No contexto germanófono ou anglófono, a oposição entre psicanálise e historiografia se desdobra de maneira um pouco diferente. Notamos que a psicanálise é frequentemente identificada, de maneira redutora, a uma abordagem biográfica ou individualista, entrando necessariamente em conflito com a história social ou política. Ver Wehler (1971).



realidade histórica. Ora, insistir demais na força de tais oposições, nos leva, por um lado, a tratar de maneira unívoca relações ao passado que se revelam, a começar com Freud, mais plurais e contrastadas; por outro lado, corremos o risco de acabar perdendo de vista as abordagens que propuseram, de modo mais discreto e fecundo, maneiras alternativas de historicizar a emergência da psicanálise ao assinalar suas especificidades epistemológicas e sociológicas dentro da história das ciências humanas.

As reflexões que se seguem se inscrevem no esforço de abandonar as antigas oposições, estéreis aos nossos olhos, que dividiram a história da psicanálise. Nossa discussão a respeito dos usos da contextualização nesse campo visa depreender daí uma concepção capaz de integrar as problemáticas de uma sociologia do movimento psicanalítico a de uma antropologia dos dispositivos e das práticas epistêmicas e terapêuticas. Estamos conscientes dos limites de um tal ensaio: ele não se pretende ser uma análise exaustiva do campo da historiografia da psicanálise, nem um estudo das questões institucionais ou políticas, que normalmente fundamentam o uso dos diferentes modelos historiográficos. E considerando nosso investimento pessoal nesse campo, teremos necessariamente uma tendência a abordar a problemática dando preferência a certos debates e aspectos que parecem esclarecê-la melhor do que outros⁵.

1 AS ORIGENS DA PSICANÁLISE PELO CRIVO DA HISTÓRIA: MITOGRAFIA VS. ICONOCLASTIA

Tudo levaria a crer que a oposição entre uma história interna e mitográfica das descobertas freudianas e uma história contextual que se pretende crítica ou mesmo iconoclasta é uma consequência inevitável das origens da psicanálise: com efeito, estas se apresentam sob a forma de uma autoanálise do fundador, engendrando um saber eminentemente *pessoal*. A *interpretação dos sonhos* é não apenas a primeira formulação da teoria e da técnica psicanalítica, mas ela se constrói em grande parte a partir do caso particular de Freud. É por esta razão que a autoanálise nos servirá de ponto de partida para abordar a problemática da contextualização.

Se nos mantivermos fiéis à apresentação da autoanálise em *A interpretação dos sonhos*, convém levar em conta um paradoxo: ao analisar seus próprios sonhos, Freud aparece como

⁵ Para uma primeira etapa de reflexão, ver Marinelli; Mayer (2006).

o primeiro caso de sua nova ciência e terapia, embora sustentando que essa escolha de “material” deveria ser, em última instância, indiferente para o leitor, que devia aprender a técnica psicanalítica seguindo o exemplo dado pelo autor⁶. A famosa autoanálise freudiana não deve, portanto, ser concebida unicamente como o ato de fundação mítica da psicanálise ligada à pessoa de Freud, mas também como a demonstração de uma nova técnica impessoal. Esse acontecimento de dupla face nos leva ao cerne da problemática da contextualização, tal como ela se impõe nesse caso particular. Para o historiador, pelo menos duas vias possíveis se abrem aqui: ele pode situar a autoanálise como um acontecimento dentro de um enquadre biográfico; ou poderá escolher entendê-la como um procedimento técnico em um contexto mais amplo que ainda precisa ser definido ou mesmo reconstruído. Trata-se de duas maneiras opostas de apreender a articulação de um relato pessoal com uma exposição metodológica: favorecendo a primeira, a abordagem biográfica ignora a segunda e faz desaparecer a especificidade da autoanálise freudiana reduzindo-a a um relato autobiográfico verídico ou lendário (possivelmente mistificador). A segunda opção, pelo contrário, permite um deslocamento, dado que a inscrição da autoanálise como procedimento em seu contexto exige restituir não apenas a dupla face, pessoal e técnica, mas também seus modelos e efeitos práticos. Contrariamente à primeira opção, onde a questão da contextualização não se coloca, a segunda nos incita a articular e a encontrar respostas práticas⁷.

Se fosse necessário encontrar o *locus classicus* da inscrição da autoanálise na biografia de Freud, bastaria consultar a grande biografia de Ernest Jones, publicada nos anos 1950. Nessa versão, a mais heroica, a autoanálise aparece como o acontecimento fundador e único que dá nascimento à psicanálise freudiana:

E a tarefa dos pioneiros não é sempre dolorosa? Seja como for, o caráter único desse feito permanece. Uma vez realizado, está realizado para sempre e ninguém mais poderá reivindicar ser o primeiro a explorar essas profundezas (JONES, 1973, p. 351)⁸.

Mas é preciso levar em conta o fato de que Jones seguia apenas a confissão pessoal de Freud, no prefácio à segunda edição de seu livro [A interpretação dos sonhos], que fazia dele uma parte de sua autoanálise, uma reação subjetiva à morte de seu pai, “e, portanto, ao evento

⁶ Freud (1900/2010, p. 190).

⁷ Para uma primeira formulação dessa questão, ver Mayer (2001a). Para um desenvolvimento mais detalhado, ver Mayer (2002/2013, pp. 192-208).

⁸ A autoanálise de Freud foi abordada mais precisamente nos anos 1950, após a publicação parcial das cartas de S. Freud a W. Fliess. Para essa primeira edição, ver Freud (1956).



mais importante, a essa perda que representa a mais radical ruptura na vida de um homem”⁹. Com esse gesto, o texto da *Traumdeutung* [A Interpretação dos Sonhos] apareceria muito mais relacionado à pessoa de seu autor e convidaria seus leitores a também o lerem como um fragmento autobiográfico, gerando mais tarde novas interpretações psicanalíticas e biográficas. A partir deste momento, os aspectos técnicos e práticos do termo “autoanálise” no texto freudiano, frequentemente empregado no sentido de “auto-observação” (termo bem mais recorrente), desapareciam em prol de um relato que celebra a grande ruptura epistemológica operada por Freud¹⁰. Na França, é o livro do psicanalista Didier Anzieu, publicado pela primeira vez em 1959, que cimentaria essa imagem descontextualizada da autoanálise enquanto gesto singular e revolucionário, “experiência única, muito difícil de repetir”, implicando dificuldades “quase insuperáveis¹¹”.

Em resposta a essa imagem heroica, vários autores vão elaborar outras leituras destinadas a relativizar o caráter excepcional da autoanálise de Freud. O mais eminente desses historiadores contextualistas é, sem dúvida, o psiquiatra Henri Ellenberger, a quem devemos um dos primeiros grandes estudos históricos sobre o vasto campo dos saberes e técnicas terapêuticas que lidam com o inconsciente – campo que ele nomeia com termo “psiquiatria dinâmica¹²”. Para retomar a célebre distinção introduzida por Kenneth Pike, trata-se de um termo ético (*etic*), apresentado pelo pesquisador para compreender uma realidade histórica, em contraste às descrições êmicas (*emic*), que são aquelas dos atores¹³. Segundo Ellenberger “a utilização terapêutica das forças psíquicas inconscientes remonta ao início dos tempos” e assim o termo “psiquiatria dinâmica” se aplica não apenas a Mesmer e seus seguidores, a magnetizadores e a hipnotizadores, médicos românticos do século XIX, mas também aos místicos, possuídos e padres exorcistas dos séculos passados. Inseridos em um contexto de longa duração, a autoanálise freudiana é qualificada como um “adoecimento criativo” [*maladie créatrice*], em estreita analogia com as experiências místicas e poéticas¹⁴. Tal interpretação se

⁹ Freud (1900/2010, p. 28).

¹⁰ Convém lembrar que, na primeira edição da *Traumdeutung*, o termo “autoanálise” aparece somente quatro vezes, na primeira vez no plural e entre aspas e, ademais, frequentemente de maneira intercambiável com a palavra “auto-observação”, que é bem mais presente nesse texto. Ver Mayer (2001a).

¹¹ Ver também Eissler (1971), Kanzer; Glenn (1979).

¹² Ellenberger (1970); tradução francesa, 1974. A tradução francesa será republicada depois da morte do autor em 1994, sob o diferente título de *Histoire de la découverte de l'inconscient*, seguida de uma coletânea de artigos (Ellenberger, 1995). Esses dois livros são editados pela psicanalista Élisabeth Roudinesco que, beirando o contrassenso, apresenta o autor ao público francês como o “fundador da historiografia erudita à maneira de Michelet e da escola dos Annales” (p. 7). Para uma apresentação e documentação mais confiável, ver Micale (Org., 1993).

¹³ Ver Jardine (2004), Ginzburg (2012).

¹⁴ Ellenberger (1964).



encaixa na tradição do diagnóstico retrospectivo, inaugurado no século XIX enquanto gênero historiográfico em medicina. Personagens históricos, mas também fictícios, são tratados como se fossem pacientes reais, postulando assim a validade universal dos diagnósticos clínicos atuais¹⁵. Para Ellenberger, portanto, o contexto não inclui somente os dados biográficos, mas vai além da vida de Freud, abrindo-se a outros casos que o historiador põe em série dependendo daí o tipo [ou paradigma] de uma doença transcultural. Segundo ele, o “adoecimento criativo” é caracterizado por um “estado polimorfo”, apresentando traços de uma neurose ou de uma depressão; o autor em questão se encontra sempre atormentado pelo sentimento de estar isolado ou alheio ao mundo, seu sofrimento culmina em um estado de euforia que caminha junto com a convicção de ter descoberto uma grande verdade. No caso de Freud, essa descoberta seria o inconsciente, descoberta puramente ilusória, segundo Ellenberger, que se dedica a demonstrar que esse objeto já teria sido explorado por um sem-número de “precursores”.

Vários autores retomaram o gesto de Ellenberger, de virar do avesso o relato hagiográfico de Jones. Frank Sulloway, que nos anos 1970 dedica sua tese em história das ciências a Freud (em concorrência com duas outras teses importantes provenientes de departamentos anglo-saxões, a de Kenneth Levin em Princeton, e a de John Forrester em Cambridge¹⁶), ataca em seguida tais formas de exposição buscando separar cuidadosamente o joio do trigo, o “mito do herói” dos fatos históricos. A quintessência de sua biografia intelectual *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (1979) [Freud, Biólogo da Mente: Além da Lenda Psicanalítica], é uma espécie de catálogo que confronta os mitos detectados na hagiografia freudiana a um certo número de fatos listados. Em relação à autoanálise, Sulloway procura, sobretudo, recusar a imagem lendária de uma descoberta solitária da sexualidade infantil e do complexo de Édipo por Freud, sublinhando o papel das teorias biológicas de seu amigo Wilhelm Fliess ou de trabalhos anteriores que discutiam a sexualidade infantil. Se o historiador não reduz inteiramente a autoanálise a uma fabulação ou lenda, ele busca, em todo caso, ao menos minimizar seu valor para a emergência das teorias freudianas¹⁷. Em última análise, essas teorias acabam se revelando como o resultado da influência de outros saberes ou de outras ciências emergentes (como a sexologia da época), influências não reconhecidas por Freud e por seus hagiógrafos.

¹⁵ Cabe lembrar que a difusão de modelos interpretativos desse tipo ocorreu no mesmo contexto do qual emergiu a psicanálise, a saber, das pesquisas sobre a histeria e sobre a hipnose realizadas por Jean-Martin Charcot na Salpêtrière.

¹⁶ Levin (1978), Forrester (1980).

¹⁷ Sulloway (1979/1992), pp. 207-210.



Se a abordagem contextualista de Sulloway diverge daquela de Ellenberger, a estratégia geral permanece a mesma: trata-se de inscrever a psicanálise freudiana na continuidade de outros saberes, revelando seus “precursores” recalcados a fim de contestar sua originalidade. Um dos pontos fortes de tal contextualização continuísta é o de se apoiar firmemente na história e de desenterrar corpus ou figuras negligenciadas. Sua grande fraqueza é a ausência de uma reflexão epistemológica sobre os modelos historiográficos que pretende mobilizar, neste caso uma mistura que vai da biografia intelectual à história das ideias recorrendo, de maneira pontual, à sociologia da ciência. Logo após a publicação do livro de Sulloway, os historiadores Carl Schorske e William McGrath vão desenvolver uma síntese entre a abordagem biográfica e uma história culturalista, fazendo referência ao “político” em um sentido mais amplo. Trata-se, portanto, de compreender a autoanálise de Freud ainda como evento fundador que dá origem à descoberta do inconsciente, mas conferindo a essa descoberta um outro sentido, a saber, aquele de uma crise ao mesmo tempo pessoal, profissional e política. O contexto dessa crise é a *Vienna fin-de-siècle*, apresentada por Schorske em um livro influente (1979), com a ascensão dos nacionalismos e do antissemitismo no Império Austro-Húngaro ameaçando os valores do liberalismo¹⁸.

O livro de McGrath, *Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria* (1986) [A Descoberta da Psicanálise por Freud: A Política da Histeria], permanece fiel às teses de Schorske: para “explorar as origens históricas da criatividade de Freud”, ele se propõe a analisar “as interações (*interplay*) entre o mundo interior dos sonhos e as fantasias e influências externas, como a situação da família, a tradição religiosa, a formação e o ambiente sociopolítico¹⁹”. Assim, do ponto de vista metodológico, o historiador realiza uma leitura dos sonhos e de sua interpretação feita por Freud, que ele encontra na *Traumdeutung* e em sua correspondência, a fim de localizar referências a acontecimentos políticos e de restituir seu significado para a gênese da psicanálise. A autoanálise é mais uma vez considerada como o grande acontecimento na descoberta freudiana: em alguma medida, em seu conjunto, ela constitui o texto (os sonhos aparecem como *evidências*, logo como provas suficientes que dariam acesso ao “mundo interior” de Freud), enquanto o contexto é composto por fatores externos bastante variados (família, religião, formação, campo social e político).

Como o caráter revolucionário da autoanálise se manifesta? Segundo McGrath, o elemento crucial está nos conteúdos políticos que ela encara através das identificações de Freud com os chefes militares, religiosos ou míticos (o José bíblico, Aníbal, Moisés).

¹⁸ Schorske (1980a, p. 199; 1980b).

¹⁹ McGrath (1986, p. 16).

Evidentemente, a questão principal dessa contextualização é a posição freudiana face ao judaísmo e ao antissemitismo²⁰. É por isso que os sonhos de viagens em que Freud se vê em Roma são apresentados como a pedra angular para uma outra versão mais originária da psicanálise. Como a interpretação freudiana desses sonhos giram em torno da figura de Aníbal, que jura vingar seu pai, ela fornece a prova de um modelo político na base de sua teoria psicológica, precedendo e até mesmo se opondo ao famoso triângulo edipiano²¹. Ora, segundo Schorske e McGrath, esse modelo inicial é finalmente ultrapassado em favor do Édipo, modelo que reduz o político a um único conflito entre o pai e seus filhos, e que tornará Freud cego à compreensão do mundo social e político: o parricídio substituindo o regicídio, o campo político se encontraria “neutralizado por uma psicologia antipolítica²²”. Daí toda a ambiguidade dessa “descoberta” da psicanálise enquanto nova teoria revolucionária do psiquismo que não vê a luz do dia senão obliterando as dimensões políticas e sociais, ou seja, o “contexto” tal como o historiador o define e se compromete a reconstruí-lo. Mas também se constata uma ambiguidade ou contradição dentro dessa narrativa de descoberta, que, embora mobilize a situação política da Viena *fin-de-siècle* como contexto, segue na maior parte do tempo um modelo biográfico psicologista. Se a psicanálise tivesse de fato nascido de algum “desejo” freudiano de se libertar da “realidade política”, desejo que se traduziria nas “identificações” sucessivas estabelecidas por Freud com “grandes homens” advindos da cultura alemã (Goethe, Winckelmann etc.), como querem esses autores, ela correria o risco de ser reduzida ao ato de compensação de uma “frustração política²³”. No plano historiográfico, esse modelo não rompe, portanto, com um viés psicobiográfico ainda bastante difundido e que se dedica a reinterpretar a vida e a obra de Freud.

É interessante acompanhar nesse mesmo período a publicação de um artigo do filólogo italiano Sebastiano Timpanaro sobre a “fobia romana de Freud” (1984), que propõe uma releitura similar da autoanálise freudiana, ao mesmo tempo em que se opõe às teorias

²⁰ Trata-se de um contexto que deu origem a uma vasta literatura que não terei condições de discutir aqui. Ver Bakan (1958); Certeau (1975/1984, pp. 312-358); Yerushalmi (1993); Derrida (1995); Jan Assmann (1997/2001); Bernstein (1998); Le Rider (2002).

²¹ McGrath (1974; 1986, pp. 197-229).

²² “*Politics is neutralized by a counterpolitical psychology*” (Schorske, 1980a, p. 197). Ver McGrath (1986, p. 218).

²³ “As ações de Freud mostram que sua escolha se pautou sobre Winckelmann e a harmonia clássica da Antiguidade grega em detrimento de um antagonismo político permanente simbolizado por Roma e o catolicismo medieval (...). Após ter se dado conta de que seria movido por uma frustração política, Freud tentou se libertar das obsessões neuróticas associadas ao mundo político, e seus novos avanços na compreensão do psiquismo humano forneciam a ele os recursos necessários a essa tarefa. Com suas tentativas de uma exoneração do “pai” (...), Freud passou a ver a realidade política em si mesma como seu verdadeiro adversário.”, McGrath (1986, p. 228).

psicanalíticas e principalmente à doutrina do complexo de Édipo, que ele recusa por considerá-las não científicas²⁴. Assim como em Schorske e McGrath, trata-se aqui de mostrar que o próprio Freud havia dedicado uma interpretação desses sonhos em termos de conflito político, mas, sobretudo, de mostrar como essa interpretação foi posteriormente revisada e ocultada por uma ortodoxia “mais freudiana que o próprio Freud²⁵”. Além disso, Timpanaro (que já havia publicado uma crítica devastadora do método psicanalítico em seu livro *Il lapsus freudiano*²⁶ [O lapso freudiano]) também se serve da psicobiografia, mas com conclusões muito mais negativas: ele qualifica a identificação de Freud com Moisés como “patológica”, sustentando que sua “fobia romana” (termo inventado pelo filólogo) seria, em seguida, transformada em “neurose”, e reconhece no pai da horda primitiva de *Totem e Tabu* o autorretrato da personalidade “profundamente agressiva” do fundador da psicanálise²⁷.

Em 1992, ano da republicação do texto de Timpanaro, em um livro inteiramente dedicado à crítica da psicanálise²⁸, aparece também a reedição do livro de Sulloway. Enquanto os dois autores – que pertencem a culturas universitárias diferentes – muito provavelmente se ignoram, ambos fazem referência a um modelo ideal de cientificidade, modelo que se assemelha ao que foi atacado pela “nova” sociologia das ciências sob o nome de *standard model of science*²⁹ [modelo padrão de ciência]. Nesse novo prefácio, Sulloway esboça um quadro normativo para avaliar o projeto científico de Freud:

Depois de 1900, Freud parece ter abandonado muitas das salvaguardas fornecidas pela metodologia científica tradicional, incluindo aí a disseminação de métodos e a boa vontade para responder às críticas válidas de pares por meio de revisões pertinentes de suas teorias. Caminhando em sentido oposto, ele escolhe governar a psicanálise através de seu “comitê secreto”, composto por seguidores leais, e exercer seu considerável poder de apadrinhamento econômico encaminhando pacientes a seus alunos (SULLOWAY, 1979/1992, p. XV).

²⁴ Timpanaro (1984), para uma versão ampliada, ver Timpanaro (1992/2006), pp. 53-110.

²⁵ Timpanaro (1992/2006), pp. 221-245.

²⁶ Timpanaro (1974/2002), tradução inglesa (1976/2011).

²⁷ Timpanaro (1984, pp. 16 e 25, e seguintes).

²⁸ Timpanaro (1992/2006).

²⁹ Mulkay (1979), Mulkay; Knorr Cetina (Orgs.) (1983). Para ser justo com Timpanaro, caberia aqui insistir no fato de que sua crítica da psicanálise em *Il lapsus freudiano*, nascida de uma discussão permanente com psicanalistas como Cesare Musatti, críticos literários como Francesco Orlando ou historiadores como Carlo Ginzburg, revela-se mais fecunda que aquela de Sulloway. Voltaremos a isso.

O historiador confronta assim uma imagem ideal da ciência, derivada em sua essência do artigo clássico de Robert Merton sobre as normas da ciência³⁰, aos defeitos pessoais de Freud (seu caráter dogmático e egoísta) e de seus seguidores. Esse retrato também subscreve totalmente à visão assimétrica da prática científica, segundo a qual a verdadeira ciência deve estar isenta de interesses pessoais, políticos ou econômicos. Portanto, a psicanálise não seria uma abordagem científica ou terapêutica com pleno direito à cidadania, mas sim uma comunidade sectária estrangeira ou mesmo hostil às “normas” da ciência³¹.

A nova edição do livro de Sulloway se inscreve em um contexto diferente. Foi o que se chamou nos Estados Unidos, nos anos 1990, de as “guerras em torno de Freud” (*Freud Wars*), polêmica muito midiaticizada em meio a qual encontramos atores investidos em profissões terapêuticas sendo abordados por aqueles que participam dos debates intelectuais e acadêmicos sobre psicanálise³². Em meio a essas polêmicas, a contextualização histórica da psicanálise que leva em conta a biografia de Freud e de outros psicanalistas, a história de pacientes (e principalmente de “casos famosos”) e conflitos e cisões entre grupos de analistas, constitui um elemento essencial para questionar a veracidade de seus teóricos e a eficácia de suas terapias. Alguns anos depois, essas batalhas midiáticas em torno de Freud vão se reproduzir na França, especialmente com o *Livro negro da psicanálise*, que reúne críticas iconoclastas, atraindo, assim, réplicas de psicanalistas ou de jornalistas³³. No plano historiográfico, o modelo antinômico permanece: a crítica é sempre dirigida contra a versão hagiográfica, visando essencialmente a destruição sistemática das “lendas” freudianas que, em alguns autores, se confundem com a própria psicanálise³⁴. Notamos nessa literatura a persistência de um

³⁰ Merton, (1942/1973). Relembremos que essas quatro normas essenciais são “*universalism, communism, disinterestedness, and organized skepticism* [universalismo, comunismo, desinteresse, e ceticismo organizado]”.

³¹ A despeito disso, é fato que, na esteira de Weisz (1975), Sulloway já havia utilizado um quadro semelhante na primeira edição de seu livro. E, apesar da evocação essencialmente retórica dos autores da nova história e sociologia das ciências (Latour, Woolgar, Shapin, Schaffer ou Lenoir), no início de um artigo sobre os estudos de caso de Freud, Sulloway (1991) segue aqui o mesmo modelo de inspiração mertoniana.

³² Por falta de estudos mais precisos, não poderemos fazer aqui uma análise sociológica das “*Freud Wars*”. O livro de Forrester (1997) contém muitos comentários a este respeito, mas se dedica sobretudo a uma reflexão crítica das estratégias historiográficas.

³³ Na sequência, Sulloway se tornará o decano dos autores que se dedicam a trazer esse debate polêmico para a França. Ver sua contribuição ao *Livro negro*, onde seu trabalho aparece como uma das principais referências (Sulloway, 2005).

³⁴ Ver Borch-Jacobsen; Shamdasani (2006), que é mais uma compilação bastante seletiva e parcial do que um verdadeiro estudo historiográfico, publicado na esteira do *Livro negro* por dois de seus arquitetos. Os autores inscrevem a história da psicanálise em um modelo segundo o qual a identidade da psicanálise freudiana se confunde inteiramente com a “fidelidade institucional à lenda freudiana”, ou seja, a uma manipulação interessada dos fatos históricos destinada a produzir uma crença cega entre seus seguidores (p.439). A autoanálise freudiana, portanto, nunca teria acontecido, seria somente uma “lenda” fabricada para “silenciar os oponentes” da psicanálise, um “meio para justificar o argumento de autoridade” (p. 83).

biografismo que se inspira de modo eclético nas diversas estratégias de contextualização que acabamos de identificar³⁵.

2 INSCREVER A PSICANÁLISE NA HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: NOVAS ABORDAGENS

Outras vias se abrem à medida em que abandonamos uma abordagem historiográfica que, de uma maneira ou de outra, se constrói em torno da oposição persistente, mas estéril, entre uma hagiografia lendária e uma contextualização iconoclasta. De fato, a partir dos anos 1970, surgem novas abordagens que respondem às críticas da psicanálise por meio de uma leitura ao mesmo tempo epistemológica e histórica com o intuito de lançar luz sobre a questão dos métodos e conceitos psicanalíticos. Assim, em seu célebre ensaio dedicado ao “paradigma indiciário”, o historiador Carlo Ginzburg partirá da crítica de Sebastiano Timpanaro para extrair dela todo um programa positivo de epistemologia das ciências humanas³⁶. Lendo o ensaio sobre o “Moisés de Michelangelo” como um texto chave, ele mostra em que medida a técnica psicanalítica desenvolvida por Freud é tributária do método do crítico de arte Giovanni Morelli, do qual ele havia tomado conhecimento desde as suas primeiras viagens à Itália nos anos 1890. No caso da técnica freudiana, é a observação de detalhes triviais e de traços ínfimos que permite revelar uma realidade inacessível. Embora seja bem sabido que Ginzburg tenha situado os métodos de Freud e de Morelli em um modelo ou paradigma particular, característico, segundo ele, das ciências humanas e que encontraria sua origem em uma tradição mais antiga da semiótica médica³⁷, não fica claro em que medida essa leitura epistemológica se desenvolveu a partir um real intercâmbio entre o historiador e o filólogo³⁸. Em *Il lapsus freudiano*, Timpanaro havia sustentado que a solução psicanalítica ao problema de encontrar explicações individualizadas válidas para casos particulares se assemelhava à da magia. Como ele especifica em uma nota de seu ensaio, Ginzburg se compromete a virar do avesso essa avaliação negativa ao sugerir que não só a psicanálise, mas as ciências humanas em geral, seriam “inspiradas por

³⁵ Assim, em uma biografia recente, que intercala os velhos relatos lendários à maneira de Jones com versões muito resumidas das abordagens de Ellenberger, Schorske ou Sulloway, a via régia que resta é aquela de penetrar nos detalhes da vida íntima de Freud para “explicar” sua obra (Roudinesco, 2014).

³⁶ Ginzburg (1986; 2010).

³⁷ Ver Thouard (2007), onde Ginzburg retorna ao seu texto, e “*Sur les traces de Carlo Ginzburg*”, *Critique* (junho-julho, 2011), pp. 769-770.

³⁸ Ginzburg; Timpanaro (2005); Timpanaro; Orlando (2001).



um tipo de epistemologia divinatória³⁹”. Se a análise freudiana dos sonhos recorre a traços em suas práticas interpretativas, o historiador e o filólogo não estão em melhor posição para fazer julgamentos sobre sua cientificidade⁴⁰. O deslocamento do olhar do historiador às práticas epistêmicas basta para que a antinomia entre historiografia e psicanálise se dissipe.

Parece-nos que há pelo menos duas coisas importantes a serem conservadas do ensaio de Ginzburg para a problemática da contextualização da psicanálise. A primeira se refere aos traços materiais e visuais que dão acesso a um saber sobre o inconsciente, tema abordado com frequência por Freud por meio da analogia entre o arqueólogo-historiador da arte e o médico-psicanalista⁴¹. Ginzburg insiste sobre o fato de que Freud teve conhecimento do método de Morelli na época em que sua própria técnica estava se cristalizando a partir de outras abordagens; ele salienta também que o ensaio sobre o “Moisés de Michelangelo” é um texto publicado de modo anônimo, caracterizado pelo próprio Freud como um texto “não analítico”. Isso deveria bastar para que nos interrogássemos sobre as complexas transposições entre diferentes práticas de observação no domínio da arte e da medicina no fim do século XIX, colocando assim em questão a oposição apressada entre uma “arte da escuta” freudiana e outras abordagens de observação clínica que dão prioridade à demonstração visual, como – e em primeiro lugar – o “grande hipnotismo” de Jean-Martin Charcot, que Freud adotou e defendeu durante vários anos.⁴² A segunda lição a ser assimilada é a de que se deve resistir à tentação de reconstruir uma epistemologia da psicanálise a partir de um único modelo, e, ao invés disso, deve-se se interrogar sobre a articulação específica que os conceitos freudianos mantêm com outras práticas epistêmicas ou “metáfora cognitivas”, para adotar o termo de Ginzburg⁴³.

Outra abertura à historiografia que permite sair da oposição entre as abordagens hagiográficas e iconoclastas se encontra em autores anglófonos que, a partir dos anos 1980, vão oferecer histórias conceituais. Inspirados pela arqueologia das ciências humanas esboçada por Michel Foucault em *As palavras e as coisas*, esses autores procuram recolocar os textos de Freud no seu campo epistêmico, a fim de identificar seus pontos de ruptura com outras perspectivas contemporâneas a ele. É uma iniciativa que afirma em juízo contra uma historiografia contextualista à maneira de Ellenberger ou de Sulloway, e contra toda redução da

³⁹ Ginzburg (2010, p. 251, n. 48).

⁴⁰ Não ficaremos surpresos em saber que Timpanaro não estava de acordo: “A filologia (...) é certamente uma ciência muito inexata, mas é uma ciência, pelo menos em sua forma de aproximação”, seguindo “normas” e “critérios metodológicos”. Carta de Timpanaro a Ginzburg, 1 de abril de 1975, Ginzburg; Timpanaro (2005, p. 337).

⁴¹ Freud (1937); tradução francesa, 1985

⁴² Ver o trabalho de Didi-Huberman (1982), inteiramente construído sob essa falsa oposição.

⁴³ Ginzburg (2004).



constituição do texto freudiano à vida do autor. Desse modo, John Forrester, que logo se tornaria o historiador da psicanálise mais prolífico de sua geração, desenvolve no seu primeiro livro, *Language and the Origins of Psychoanalysis* (1980) [A Linguagem e as Origens da Psicanálise], uma nova forma de praticar a história conceitual, recolocando a emergência da psicanálise no espaço da neurofisiologia e das ciências da linguagem de sua época. Através de leituras atentas dos textos freudianos e de uma reconstrução minuciosa dos debates epistemológicos, tal abordagem busca revelar a historicidade dos conceitos psicanalíticos (como *Trieb* ou complexo de Édipo)⁴⁴.

Em um viés mais foucaultiano, o filósofo americano Arnold Davidson elabora um estudo histórico sobre os *Três ensaios sobre a teoria sexual* no contexto do espaço da psiquiatria, dedicando-se à origem e ao uso dos conceitos em psicanálise:

Precisamos de uma história dos conceitos usados na psicanálise, uma narrativa de suas origens e transformações históricas, de suas regras de combinação e de seu uso em um dado modo de raciocínio (DAVIDSON, 1987/2005, p. 139).

Com a mobilização de noções como “prática discursiva” ou “estilo de raciocínio” (*style of reasoning*), a iniciativa de Davidson se insere também na tentativa de uma “história da psicanálise sem nomes”, referindo-se à “história da arte sem nomes” de Heinrich Wölfflin, mas também aos trabalhos do filósofo da ciência Ian Hacking⁴⁵. Fica evidente a radicalidade de um tal programa para escapar à escolha entre a celebração hagiográfica e a contextualização redutora. Como escrever uma história da psicanálise sem pronunciar o nome do fundador? Ora, ao cabo de sua análise, entendida por Davidson mais como uma lição de método do que um estudo exaustivo desse campo, a referência ao nome de Freud se revela sempre indispensável para compreender a natureza contraditória de seu discurso sobre a sexualidade. Depois de ter realçado os pontos de ruptura que marcam o texto freudiano em relação a outras concepções psiquiátricas do instinto sexual, Davidson se confronta com o problema da contradição entre, de um lado, uma nova teorização da sexualidade que rompe com uma concepção normativa do instinto, e, de outro, as posições normalmente tomadas como convencionais ou mesmo conservadoras de Freud sobre a masturbação ou sobre a sexualidade feminina em geral. Assim, Davidson se vê constringido a resolver esse problema distinguindo dois Freud, um conceitual

⁴⁴ Talvez ainda não tenhamos medido toda a sua radicalidade, especialmente na França, onde ela foi um tanto ocultada pela apresentação feita por Pierre Fédida da tradução francesa de seu livro: ver Forrester (1984).

⁴⁵ Davidson, (1987/2005, p. 136); Wölfflin (1915). Para uma primeira formulação do que Ian Hacking qualificará retrospectivamente como “*The Styles Project*”, ver Hacking (1982). Ele retornará a esse projeto em várias ocasiões, mas se distanciando do rótulo “epistemologia histórica” e passando a qualifica-lo de “ontologia histórica”. Hacking (2002; 2012).

e inovador, e um outro que seria o produto de uma “mentalidade” e de “hábitos” de sua época, incapaz de entender o alcance de suas próprias inovações no plano teórico:

Freud foi o produto da velha mentalidade que considerava as perversões como patológicas – uma mentalidade cujos primeiros sinais reais de desintegração se encontram no começo do século XX. Os *Três ensaios* deveriam ter podido estabilizar a nova mentalidade, acelerar sua consolidação fornecendo-lhe uma autorização conceitual. Mas, devido à temporalidade divergente da emergência de novos conceitos e da formação de novas mentalidades, não nos surpreende que os hábitos mentais de Freud jamais tenham acompanhado suas formulações conceituais (DAVIDSON, 1987/2005, p. 170).

Por meio desse gesto, os elementos discursivos do texto que se encontram em evidente contradição com aqueles supostamente capazes de promover uma ruptura acabam sendo transpostos ao plano dos hábitos mentais, aguardando, assim, um tratamento em outro registro, psicossociológico, cuja articulação com a epistemologia histórica esboçada por Davidson não foi elaborada.

3 GENÉTICA TEXTUAL E PRÁTICAS DE LEITURA: A HISTÓRIA COLETIVA DA TRAUMDEUTUNG

Como indiquei, os trabalhos de Ginzburg, Davidson e Forrester permitem elucidar a gênese dos conceitos e métodos freudianos, abandonando as abordagens historiográficas que apelavam ao “contexto” com um olhar redutor⁴⁶. Ora, mesmo se a abordagem da epistemologia histórica de Davidson tenha chamado a atenção para dois desafios principais, o de uma “história sem nomes” e o das contradições do discurso freudiano, ela não os resolve de maneira muito satisfatória. Uma resposta parcial poderia vir – como tentamos demonstrar em uma série de trabalhos – de uma genética dos textos elucidada pelos questionamentos de uma história da leitura e de suas práticas⁴⁷. Para uma tal abordagem, são os múltiplos usos de um mesmo texto ou de uma teoria que permitem lançar luz sobre a emergência da psicanálise e suas

⁴⁶ Ver em particular o livro de Forrester (1997), que oferece de maneira emblemática e metódica vários ensaios sobre a historiografia da psicanálise sem se conformar com apenas um modelo. Notaremos também, em Davidson (1994/2001; tradução francesa, 2005), uma fecunda leitura dos trabalhos de Ian Hacking em paralelo com aqueles de Carlo Ginzburg. A partir dos anos 1990, Forrester formulará seu próprio “*styles project*”, cujos estudos foram reunidos postumamente (Forrester, 2016). Para uma leitura desses trabalhos, ver Mayer (2017).

⁴⁷ Nesse sentido, nossos trabalhos perseguem problemáticas estudadas pelos historiadores do livro e da leitura, sobretudo em relação ao período do Iluminismo (ver Chartier, 1992; 2003).

especificidades epistêmicas e terapêuticas. A investigação sobre a história da *Traumdeutung* que realizamos com Lydia Marinelli não dava preferência nem ao ponto de vista do autor, perspectiva privilegiada pelos editores das obras de Freud⁴⁸, nem a uma análise de formações discursivas ou de espaços conceituais favorecidos pela epistemologia histórica⁴⁹. No lugar de inserir o livro em um espaço conceitual determinado, tratava-se de compreender como se cria um espaço de práticas que aproxima e opõe o autor e seus leitores, que são, nesse caso, seus parentes, seus colegas e seus próprios pacientes. Ao retratar a história da *Traumdeutung*, fica evidente em que medida os usos de um texto por seus atores se voltam em direção à própria teoria. Ora, no caso da psicanálise freudiana, constatamos não apenas uma interatividade que parece caracterizar as ciências humanas e mais particularmente as disciplinas e saberes que lidam com o psiquismo em geral⁵⁰, mas também um traço muito específico que diz respeito à evolução e à transformação progressiva do método desenvolvido para confirmar a teoria. Esse é um traço que permite finalmente elucidar a centralidade da autoanálise enquanto procedimento nos anos de fundação do movimento psicanalítico: ocupando o lugar de primeiro manual prático, o livro da *Traumdeutung* tinha como objetivo orientar os leitores que buscavam se iniciar no novo método freudiano, que inicialmente se concentrava nos sonhos e nos lapsos. Assim, ele dava muitas vezes início a uma aprendizagem à distância, sob a forma de uma análise por cartas trocadas com o autor, em um processo de alternância entre leitura, escrita e sonhos⁵¹. Nesse sentido, a autoanálise não se reduz a uma narrativa lendária, nem a uma pura variante da auto-observação psicológica; no interior de um dispositivo, ela se revela geradora de um saber e também de ações pretensamente terapêuticas.

Nesse sentido, nosso projeto não seria tanto de escrever a história da recepção da *Traumdeutung*, história a ser feita de maneira detalhada considerando vários contextos culturais e nacionais⁵², mas antes de evidenciar a coprodução complexa e coletiva dessa obra que inaugura um novo saber sobre a “realidade psíquica”. Uma tal abordagem de história coletiva multiplica necessariamente os atores que intervêm nesse processo (os colegas, os pacientes, os membros da família, os críticos etc.), mas integrando as ações específicas que levam à obra na descrição histórica. Assim, o interesse de fazer uma análise genética das oito edições da *Traumdeutung* foi de reencontrar os traços dessas ações para reconstruir as etapas significativas

⁴⁸ Grubrich-Simitis (2000).

⁴⁹ Marinelli; Mayer (2000; 2002/2009); Mayer (2004).

⁵⁰ Como notou Hacking (2001).

⁵¹ Marinelli; Mayer (2002/2009, pp. 41-59).

⁵² Para uma revalorização desse livro na cultura francesa no início do século XX, ver em especial Carroy (2012); para o contexto inglês, ver os trabalhos de Forrester (2006; 2012) e Forrester; Cameron (2017).

da constituição do “movimento” psicanalítico, denominação que remete mais a uma configuração social instável que a um coletivo bem consolidado⁵³. Nesse sentido, o trabalho filológico sobre as diferentes versões do texto se ancora em um questionamento histórico e sociológico sobre a gênese de um movimento profissional e de suas práticas epistêmicas, sem deixar de levar em conta suas relações de convergência ou de conflito com outras práticas⁵⁴.

4 PARA UMA HISTÓRIA “CONCRETA” DA PSICANÁLISE

Mas também seria preciso destacar outro desafio, a saber, o de escrever uma história da psicanálise isenta de referências ao nome de seu fundador: é possível uma “história anônima” da psicanálise? Tentamos responder a esta pergunta de diferentes formas: deslocando a análise em direção a outros atores – principalmente a clientela psicanalítica –, a uma sociologia do dispositivo terapêutico ou a uma genealogia das “técnicas de si” na esteira de Foucault⁵⁵. Em todas essas perspectivas críticas, o paciente é quem emerge como a figura central das culturas ocidentais e seculares, obcecada por sua busca incessante pela autenticidade nas relações humanas. Assim, o paciente aparece de algum modo como a figura-tipo do *homo psychologicus* moderno, para retomar o termo do sociólogo americano Philip Rieff, que a partir dos anos 1950 se empenhou em analisar o caráter paradoxal da psicanálise freudiana como “ciência que nega sua própria natureza de ciência *moral*”⁵⁶. O interesse pelos efeitos culturais e morais da terapêutica conduziu esse tipo de abordagens a contextualizações que inscrevem o projeto de Freud e de seus sucessores em um horizonte marcado pela longa duração (história da modernidade, da secularização e da racionalização).

Poderíamos ainda seguir um caminho muito diferente, mais oblíquo, e se interrogar sobre o papel das *coisas* na gênese da psicanálise. Essa é uma questão que emerge das fontes, especialmente nos testemunhos dos pacientes, quando buscamos reconstruir as condições concretas da terapêutica: um bom número de pacientes expressou grande surpresa ao entrar pela primeira vez no consultório de Freud, repleto de estátuas, pinturas e objetos de arte. Por que todos esses objetos, esses sujeitos mudos, em um tratamento que se apresenta exclusivamente

⁵³ Agradecemos a Isabelle Grangaud e Simona Cerutti por uma discussão desse problema. Ver Cerutti; Grangaud (2014).

⁵⁴ Ver Mayer (2016).

⁵⁵ Castel (1976); de Swaan (1977); Foucault (1988/1994).

⁵⁶ Rieff (1979/1959, p. 324, “*a science whose very nature as a moral science it denies*”, grifo nosso). Ver também, a partir de um outro viés, as análises críticas de Ernest Gellner (1985; tradução francesa, 1990).

como uma troca de palavras? Durante muito tempo, as abordagens históricas e sociológicas ignoraram a materialidade dos contextos da psicanálise ou a consideraram como um elemento puramente anedótico, o que dá no mesmo. Assim, elas não se interrogaram sobre as relações entre o discursivo e o não discursivo nessas composições terapêuticas. A partir dos anos 1990, essa é uma questão que irá inspirar as pesquisas originais e prematuramente interrompidas de Lydía Marinelli que, graças à sua dupla formação de historiadora e museógrafa, soube propor formas inovadoras de contextualizar a psicanálise freudiana⁵⁷. Nesse sentido, sua grande exposição sobre a história do divã, concebida em comemoração ao aniversário de Freud (2006), se apresentava como uma lição prática: no lugar de celebrar o homem, tratava-se de homenagear o mobiliário ao seguir os avatares de sua história sinuosa⁵⁸. Uma tal abordagem dava corpo ao projeto de uma “história anônima” imaginada pelo historiador da arquitetura Sigfried Giedion, que consagrou seu estudo *La mécanisation au pouvoir* (1949) [A mecanização no poder] aos efeitos dessas “simples coisas” que povoam o mundo moderno e que “abalaram nossa vida até suas raízes mais profundas⁵⁹”.

Mas como analisar o papel dos contextos materiais para as práticas epistêmicas e terapêuticas da psicanálise seguindo uma abordagem histórica? Essa é uma questão que nós tentamos abordar em uma série de investigações que tomavam o consultório de Freud como ponto de partida⁶⁰. As práticas psicanalíticas devem ser inseridas em um espaço mais amplo em relação àquele que caracteriza o dispositivo terapêutico da psicanálise em sua forma mais conhecida, isto é, o fechamento em torno da poltrona e do divã. A questão de saber como se deve decompor esse espaço nos reenvia necessariamente à problemática das relações entre a psicanálise e as técnicas que a precedem e das quais ela emergiu. Se nos limitamos à hipnose e à sugestão tal como são praticadas no espaço europeu – e, portanto, às técnicas e dispositivos que marcaram o surgimento da “psicoterapia” no sentido moderno do termo – para retrair a gênese do dispositivo do tratamento psicanalítico, tal como ele se concretiza na prática de Freud para se estabilizar na forma já “clássica” do divã, é preciso de início abandonar duas ideias prontas a este respeito: a ideia de que a psicanálise nasceria de uma “ruptura epistemológica” com a hipnose, mas também a ideia inversa de que ela não teria uma técnica própria (sem efeitos de “sugestão”).

⁵⁷ Ver Marinelli (Org.), 1998; (Org.), 2006, 2009; Mayer (2009a; 2009b).

⁵⁸ Marinelli (2006).

⁵⁹ Giedion (1949/1983, p. 22).

⁶⁰ Mayer (2001b; 2006; 2012; 2002/2013).



Um enfoque antropológico, por outro lado, procura realçar a especificidade da psicanálise, entre outras técnicas de tratamento psíquico, dando atenção aos lugares, imagens, objetos e instrumentos que acompanham o tratamento do psiquismo, e consideram o consultório do hipnotizador, como aquele do psicanalista (ou de outros clínicos), como lugares de ação. O desenvolvimento de novas técnicas de linguagem – como a “associação livre” – e de formas de escrita – como as narrativas dos estudos de caso – deve, portanto, ser analisados levando em conta articulações materiais específicas. As fontes (manuais práticos, relatos de caso, correspondências entre médicos e pacientes, imagens) nos permitem, com frequência, estabelecer uma reconstrução dessa materialidade esquecida. Assim, convém dedicar-se às coisas que rodeiam ou “enquadram”, da forma mais literal, os atores, a seus deslocamentos concretos que por vezes parecem anódinos ou triviais, à moderação do espaço visual e sonoro e às posturas corporais adotadas em uma situação de tratamento. Ao reformular o famoso programa de Marcel Mauss⁶¹, poderíamos então dizer que se trata de introduzir as relações entre as técnicas do corpo e da mente no campo das ciências e terapias que lidam com o psiquismo.

Falar de “história concreta” seria mais apropriado para caracterizar uma tal abordagem do que a noção, mais problemática e equívoca, de “história anônima”. Mais do que buscar identificar os “modelos” científicos que Freud teria herdado de outras ciências ou de aplicar modelos provenientes da sociologia ou da história das ciências⁶², trata-se de examinar a evolução e a migração de diferentes técnicas terapêuticas e experimentais a fim de colocar em evidência a instalação de regimes de observação e experimentação dentro de culturas locais⁶³.

A história coletiva, no sentido de uma genética dos textos e de uma história das leituras, e a história concreta, naquele de uma antropologia dos lugares e das práticas, constituem assim duas maneiras de contextualizar a psicanálise que se articulam com a história dos conceitos freudianos e com uma sociologia do movimento psicanalítico. Uma tal abordagem de

⁶¹ Mauss (1936/1950).

⁶² Não negaremos a importância dos estudos que insistiram, de modo diverso e fecundo, sobre a necessidade de analisar a materialidade das ciências, especialmente o clássico livro de Shapin; Schaffer (1985/1993), assim como os estudos sobre o laboratório e a prática científica realizados por sociólogos como Karin Knorr-Cetina, Bruno Latour, Steve Woolgar, Harry Collins ou Michael Lynch. Mas as tentativas de apreender desses estudos um modelo geral para o caso particular da psicanálise (ou para outros casos) implicam o risco da perda de sua especificidade. Quando a referência ao laboratório se torna puramente metafórica ou abstrata, perde seu sentido preciso.

⁶³ Há questões que não podemos abordar aqui. Uma delas seria a de se perguntar sobre a extensão dessa abordagem à escala global, para analisar as relações existentes entre técnicas psicológicas e políticas. Ver Cohen (2013).

contextualização faz parte de uma reorientação da historiografia da psicanálise que se abre inteiramente às ciências sociais, recorrendo a investigações sobre a emergência e a transformação dos saberes e das técnicas que lidam com o psiquismo.



REFERÊNCIAS

- ANZIEU, Didier. *L'Auto-analyse de Freud et la Découverte de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1959.
- ASSMANN, Jan (1997). *Moïse l'Égyptien: Un essai d'histoire de la mémoire*. Trad. Laure Bernardi. Paris: Flammarion, 2001.
- BAKAN, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. New York: Beacon Press, 1958.
- BERNSTEIN, Richard Jacob. *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel; SHAMDASANI, Sonu. *Le dossier Freud: Enquête sur l'histoire de la psychanalyse*. Paris: Le Seuil, 2006.
- CARROY, Jacqueline. *Nuits savantes: Une histoire des rêves (1800-1945)*. Paris: Éditions de l'EHESS, 2012.
- CASTEL, Robert. *Le psychanalysme*. Paris: Maspéro, 1976.
- CERTEAU, Michel de (1975). *L'écriture de l'histoire*. 3^a ed. Paris: Gallimard, 1984.
- CERTEAU, Michel de. Psychanalyse et histoire. In: LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. (Orgs.). *La Nouvelle Histoire*. Paris: Gallimard, 1978, pp. 477-487.
- CERUTTI, Simona; GRANGAUD, Isabelle. Sources et mises en contexte: quelques réflexions autour des conditions de la comparaison. In: BRAYARD, F. (Org.). *Des contextes en Histoire. Actes du Forum du CRH*. Paris, 2014, pp. 91-104.
- CHARTIER, Roger. *L'Ordre des livres: Lecteurs, auteurs, bibliothèques en Europe entre XIV^e et XVIII^e siècle*. Aix-en-Provence: Alinéa, 1992.
- CHARTIER, Roger. Du livre au lire. In: CHARTIER, R. (Org.). *Pratiques de la lecture*. Paris: Payot, 2003, pp. 79-113.
- COHEN, Yves. *Le siècle des chefs: Une histoire transnationale du commandement et de l'autorité (1890-1940)*. Paris: Amsterdam, 2013.
- DAVIDSON, Arnold (1987). Comment faire l'histoire de la psychanalyse: une lecture des *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud. In: *L'émergence de la sexualité: Épistémologie historique et formation des concepts*. Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Albin Michel, 2005, pp. 131-172.
- DAVIDSON, Arnold (1994). Épistémologie des preuves déformés: problèmes autour de l'historiographie de Carlo Ginzburg. In: *L'émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*. Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: Albin Michel, 2005, pp. 245-302.
- DERRIDA, Jacques. *Mal d'archive: une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'invention de l'hystérie*. Paris: Macula, 1982.
- EISSLER, Kurt Robert. *Talent and Genius: The Fictitious Case of Tausk contra Freud*. New York: Quadrangle Books, 1971.
- ELLENBERGER, Henri. La notion de "maladie créatrice". *Dialogue*, vol. 3, n. 1, 1964, pp. 25-41.
- ELLENBERGER, Henri. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970. (À la découverte de l'inconscient: histoire de la psychiatrie dynamique. Trad. Joseph Feisthauer. Villeurbanne: SIMEP, 1974).
- ELLENBERGER, Henri. *Médecines de l'âme: Essais d'histoire de la folie et des guérisons psychiques*. Apresentado por Élisabeth Roudinesco. Paris: Fayard, 1995.
- FOUCAULT, Michel (1988). Les techniques de soi. In: *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 1602-1632.

- FORRESTER, John. *Language and the Origins of Psychoanalysis*. New York: Columbia, 1980. (*Le Langage aux origines de la psychanalyse*. Trad. Michelle Tran Van Khai. Paris: Gallimard, 1984).
- FORRESTER, John. *Dispatches from the Freud Wars: Psychoanalysis and its Passions*. Cambridge/MA, e Londres: Harvard University Press, 1997.
- FORRESTER, John. Remembering and forgetting Freud in early twentieth century dreams. *Science in Context*, vol. 19, n. 1, 2006, pp. 65-85.
- FORRESTER, John. The English Freud: W.H.R. Rivers, dreaming and the making of the early twentieth century human sciences. In: ALEXANDER, S.; TAYLOR, B. (Orgs.). *History and Psyche: Culture, Psychoanalysis, and the Past*. Londres: Palgrave, 2012, pp. 71-104.
- FORRESTER, John. *Thinking in Cases*. Londres: Polity, 2016.
- FORRESTER, John; CAMERON, Laura. *Freud in Cambridge*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- FREUD, Sigmund (1900). *L'interprétation du rêve*. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Le Seuil, 2010.
- FREUD, Sigmund. Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: *Gesammelte Werke*, vol. X, 1914, pp. 43-113. (*Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*. Trad. Cornélius Heim. Prefácio de Jean-Bertrand Pontalis. Paris: Gallimard, 1991).
- FREUD, Sigmund. Konstruktionen in der Analyse. In: *Gesammelte Werke*, vol. XVI, 1937, pp. 41-56. (Constructions dans l'analyse. In: *Résultats, idées, problèmes, II*, Paris: PUF, 1985).
- FREUD, Sigmund. *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess. Notes et plans (1887-1902)*. Trad. Anne Berman. BONAPARTE, M.; FREUD, A.; KRIS, E. (Orgs.). Paris: PUF, 1956.
- GELLNER, Ernest. *The Psychoanalytic Movement, or The Cunning of Unreason*. Londres: Fontana, 1985. (*La ruse de la déraison: Le mouvement psychanalytique*, Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris: PUF, 1990).
- GIEDION, Sigfried (1949). *La mécanisation au pouvoir: Contribution à une histoire anonyme*. Trad. Paul Guivarch. Paris: Denoël, 1983.
- GINZBURG, Carlo. Spie. Radici di un paradigma indiziario. In: *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*. Turin: Einaudi, 1986, pp. 158-209. (Traces. Racines d'un paradigme indiciare. In: *Mythes emblèmes traces: Morphologie et histoire*. Trad. M Aymard; C. Paolini; E. Bonan; M. Sancini-Vignet; revisada por Martin Rueff. Lagrasse: Verdier, 2010, pp. 218-294.)
- GINZBURG, Carlo. Family resemblances and family trees: Two cognitive metaphors. *Critical Inquiry*, vol. 30, n. 3, 2004, pp. 537-556.
- GINZBURG, Carlo. Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today. In: FELLMAN, S.; RAHIKAINEN, M. (Orgs.). *Historical Knowledge: In Quest of Theory, Method, and Evidence*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 97-119.
- GINZBURG, Carlo; TIMPANARO, Sebastiano. Lettere intorno a Freud (1971-1995) (com una nota di C.G.). In: GHIDETTI, E.; PAGNINI, A. (Orgs.). *Sebastiano Timpanaro e la cultura del secondo novecento*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 317-345.
- GRUBRICH-SIMITIS, Ilse. Métamorphoses de *L'interprétation des rêves*. Les relations de Freud à son livre du siècle. *Revue germanique internationale*, vol. 14, 2000, pp. 9-47.
- HACKING, Ian. Language, truth and reason. In: HOLLIS, M.; LUKES, S. (Orgs.). *Rationality and relativism*. Oxford: Basil Blackwell, 1982, pp. 48-66.
- HACKING, Ian (1999) *Entre science et réalité: La construction sociale de quoi?*. Trad. Baudouin Jurdant. Paris: La Découverte, 2001.
- HACKING, Ian. *Historical ontology*. Cambridge/MA: Harvard University Press, 2002.
- HACKING, Ian. "Language, truth and reason" 30 years later. *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 43, n. 4, 2012, pp. 599-609.



- JARDINE, Nick. Etics and Emics (Not to Mention Anemics and Emetics) in the History of the Sciences. *History of Science*, vol. 42, 2004, pp. 261-278.
- Jones, Ernest (1953) *La Vie et l'Œuvre de Sigmund Freud*. Tomo I. Trad. Anne Berman. Paris: PUF. 1973.
- KANZER, Mark; GLENN, Jules. *Freud and His Self-Analysis*, Nova York: Jason Arosen, 1979.
- Le Rider, Jacques. *Freud, de l'Acropole au Sinai*. Paris: PUF (Perspectives germaniques), 2002.
- LEVIN, Kenneth. *Freud's early Psychology of the Neuroses: A Historical Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- MARINELLI, Lydia (Org.). *Meine ... alten und dreckigen Götter: Aus Sigmund Freuds Sammlung*. Frankfurt, Bâle: Stroemfeld, 1998.
- MARINELLI, Lydia (Org.). *Die Couch: Vom Denken im Liegen*; Munique: Prestel, 2006.
- MARINELLI, Lydia. *Tricks der Evidenz. Zur Geschichte psychoanalytischer Medien*.
- MAYER, A. (Org.). Viena: Turia + Kant, 2009.
- MARINELLI, Lydia; MAYER, Andreas. Vom ersten Methodenbuch zum historischen Dokument. Sigmund Freuds "Traumdeutung" im Prozeß ihrer Lektüren (1899-1930). In: *Die Lesbarkeit der Träume: Zur Geschichte von Freuds "Traumdeutung"*. Frankfurt: Fischer, 2000, pp. 37-126.
- MARINELLI, Lydia; MAYER, Andreas. Forgetting Freud? For a New Historiography of Psychoanalysis. *Science in Context*, vol. 19, n. 1, 2006, pp. 1-13.
- MARINELLI, Lydia; MAYER, Andreas (2002). *Rêver avec Freud: L'histoire collective de l'Interprétation du Rêve*. Trad. Dominique Tassel. Paris: Aubier-Flammarion, 2009.
- MAUSS, Marcel (1936). Les techniques du corps. In: *Sociologie et anthropologie*, introduzido por Lévi-Strauss, C. Paris: PUF, 1950, pp. 363-386.
- MAYER, Andreas. Introspective Hypnotism and Freud's Self-Analysis. Procedures of Self-Observation in Clinical Practice. *Revue d'histoire des sciences humaines*, n. 5, 2001a, pp. 171-196.
- MAYER, Andreas. Objektwelten des Unbewußten. Fakten und Fetische in Charcots Museum und Freuds Behandlungspraxis. In: TE HEESSEN, A.; SPARY, E. C. (Orgs). *Sammeln als Wissen: Das Sammeln und seine wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung*. Göttingen: Wallstein, 2001b, pp. 169-198.
- MAYER, Andreas. L'histoire collective de *L'interprétation des rêves* de Freud. *Esprit*, n. 309, 2004, pp. 108-129.
- MAYER, Andreas. Lost Objects: From the Laboratories of Hypnosis to the Psychoanalytic Setting. *Science in Context*, n. 19, 2006, pp. 37-65.
- MAYER, Andreas. The Historian of the Freud Museum: Lydia Marinelli. *Psychoanalysis and History*, vol. 11, n. 1, 2009a, pp. 109-115.
- MAYER, Andreas. Shadow of a Couch. *American Imago*, vol. 66, n. 2, 2009b, pp. 137-147.
- MAYER, Andreas. Gradiva's Gait: Tracing the Figure of a Walking Woman. *Critical Inquiry*, vol. 38, n. 3, 2012 pp. 554-578.
- MAYER, Andreas (2002), *Sites of the Unconscious: Hypnosis and the Emergence of the Psychoanalytic Setting*. Trad. Christopher Barber. Chicago/Londres: Chicago University Press, 2013.
- MAYER, Andreas. La *Traumdeutung*, clef des songes du XX^e siècle? Freud, Artémidore et les avatars de la symbolique onirique. In: CARROY, J.; LANCEL, J. (Orgs.). *Clefs des songes et sciences des rêves*. Paris Les Belles Lettres, 2016, pp. 157-181.
- MAYER, Andreas. Why psychoanalysis matters to the history and philosophy of Science. *Psychoanalysis and History*, vol. 19, n. 2, 2017, pp. 151-165.
- MCGRATH, William. Freud as Hannibal: The politics of the brother band. *Central European History*, vol. 7, n. 1, 1974, pp. 31-57.



- MCGRATH, William. *Freud's Discovery of Psychoanalysis: The Politics of Hysteria*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1986.
- MERTON, Robert (1942). The Normative Structure of Science. In: *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago: University of Chicago Press, 1973, pp. 267-280.
- MICALÉ, Mark (Org.). *Beyond the Unconscious: Essays of Henri F. Ellenberger in the History of Psychiatry*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- MULKAY, Michael Joseph. *Science and the sociology of knowledge*. Londres/Boston: Routledge, 1979.
- MULKAY, Michael Joseph; KNORR CETINA, Karin (Orgs.). *Science observed: perspectives on the social study of science*. Londres/Beverly Hills: Sage, 1983.
- RIEFF, Philip (1959). *Freud: The Mind of the Moralizer*. 3ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- ROUDINESCO, Élisabeth. *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*. Paris: Le Seuil, 2014.
- SCHORSKE, Carl. *Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*. New York: Knopf, 1980a.
- SCHORSKE, Carl. Freud: the Psycho-Archeology of Civilizations. *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 92, 1980b, pp. 52-67.
- SHAPIN, Steve ; SCHAFFER, Simon (1985). *Léviathan et la pompe à air: Hobbes et Boyle entre science et politique*. Trad. Thierry Piélat com a colab. de Sylvie Barjansky. Paris: La Découverte, 1993.
- SULLOWAY, Frank (1979). *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*. 2ª ed. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1992.
- SULLOWAY, Frank. Reassessing Freud's Case Histories: The Social Construction of Psychoanalysis. *Isis*, vol. 82, n. 2, 1991, pp. 245-75.
- SULLOWAY, Frank (1994) Freud recycleur: Cryptobiologie et pseudoscience (Trad. Marie-Cécile Kovacs do capítulo). In: MEYER, C. (Org.). *Le Livre noir de la psychanalyse: Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris: Les Arènes, 2005, pp. 49-66.
- SWAAN, Abram de. On the sociogenesis of psychoanalytic setting. In: GLEICHMANN, P. R.; GOUDSBLOM, J.; KORTE, H. (Orgs.). *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*. Stichting: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, 1977, pp. 381-413.
- THOUARD, Denis (Org.). *L'interprétation des indices: Enquête sur le paradigme indiciaire avec Carlo Ginzburg*. Paris: Presses universitaires du Septentrion, 2007.
- TIMPANARO, Sebastiano (1974). *Il lapsus freudiano: Psicanalisi e critica testuale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. (*The Freudian Slip: Psychoanalysis and Textual Criticism* [1976]. Trad. Kate Soper. Londres: Verso, 2011).
- TIMPANARO, Sebastiano. Freud's "Roman Phobia". Trad. Kate Soper. *New Left Review*, vol. 147 (Setembro-Outubro), 1984, pp. 4-31.
- TIMPANARO, Sebastiano (1992) *La "fobia romana" e altri scritti su Freud e Meringer*, Pise: Edizioni ETS, 2006.
- TIMPANARO, Sebastiano; ORLANDO, Francesco. *Carteggio su Freud (1971-1977)*. Pise: Scuola Normale Superiore, 2001.
- YERUSHALMI, Yosef. *Le Moïse de Freud: Judaïsme terminable et interminable*. Trad. Jacqueline Carnaud. Paris: Gallimard, 1993.
- WEHLER, Hans-Ulrich. Zum Verhältnis von Geschichtswissenschaft und Psychoanalyse. In: WEHLER, H-U. (Org.). *Geschichte und Psychoanalyse*. Colônia: Ullstein, 1971, pp. 7-26.
- WEISZ, George. Scientists and Sectarians: The case of psychoanalysis. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 11, n. 4, 1975, pp. 350-364.
- Wölfflin, Heinrich. *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe: Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*. Munique: Bruckmann, 1915.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 13/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

LÉA SILVEIRA: OLHAR MICROSCÓPICO¹

LÉA SILVEIRA: MICROSCOPIC LOOK

Alessandra Affortunati Martins²

(aaffortunatimartins@gmail.com)

Resumo: À contrapelo de uma “natureza” colonizada, como é a brasileira, e de uma história tecida pelas linhas de pensadores homens, analisar a trajetória de pesquisadoras do país é um apelo ao reconhecimento do que elas realizaram. Todavia, observar o conjunto de uma obra não é apenas ato político. Trata-se também de contribuir para a pluralidade do tecido simbólico que compõe o repertório intelectual brasileiro. Sobre esse horizonte apresentou-se no I Encontro GEPEF parte da obra de Léa Silveira. Sua complexidade a coloca ao lado da produção de “grandes autores (as)”. Léa Silveira reúne, a um só tempo, a análise estrutural de textos consagrados e a originalidade de seu pensamento. Esses dois componentes perfilam-se em seu método microscópico. O artigo contempla a primeira fase de sua produção, até incursões feministas. Veremos que ela alcança sua autoria na intersecção da filosofia com a psicanálise, observando os limites epistemológicos do ensino lacaniano.

Palavras-chave: Léa Silveira. Psicanálise. Jacques Lacan. Método microscópico.

Abstract: In contrast to a colonized “nature”, such as the Brazilian, and a history woven by the lines of male thinkers, analyzing the trajectory of women researchers in the country is an appeal to the recognition of what they have accomplished. However, looking at the whole of a work is not just a political act. It is also about contributing to the plurality of the symbolic fabric that makes up the Brazilian intellectual repertoire. On this horizon, part of Léa Silveira's work was presented at the I Encontro GEPEF. Its complexity places it alongside the production of “great authors”. Léa Silveira brings together, at the same time, the structural analysis of consecrated texts and the originality of her thought. These two components are profiled in their microscopic method. The article contemplates the first phase of her production, until feminist incursions. We will see that she reaches her authorship at the intersection of philosophy and psychoanalysis, observing the epistemological limits of Lacanian teaching.

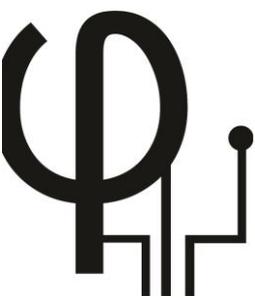
Keywords: Léa Silveira. Psychoanalysis. Jacques Lacan. Microscopic method.

¹ Apresentação feita em 2020 no I Encontro GEPEF cujo título foi “*As intelectuais brasileiras como autoras de referência*”.

² Doutora em Psicologia Social e do Trabalho pela Universidade de São Paulo (USP). Psicanalista, Pesquisadora da Cátedra Edward Saïd, integrante do GEPEF (Grupo de estudos, pesquisas e escritas feministas), membra do GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF, integrante do Projeto Causdequê? (SUS-Programa do Adolescente do Estado de São Paulo).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3934495055881749>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7740-2284>.

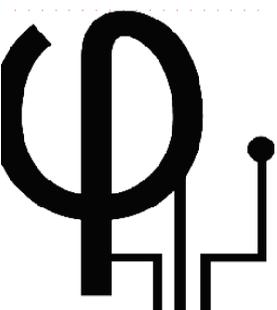


Salvo algumas exceções, é possível identificar uma espécie de descaso em relação às obras de autoras brasileiras. Dito diretamente e com todas as letras: falta fortuna crítica em torno de seus trabalhos. O problema não é simples. Seria possível tratá-lo de vários prismas. O mais óbvio é o sintoma que nos acomete enquanto latino-americanas de espírito colonizado e um tanto quanto deslumbrado pelos cânones internacionais. Tal impasse sintomático acaba por nos submeter a certas lógicas perversas quanto à recepção das obras produzidas no Brasil, não só como intelectuais individualmente consideradas, mas sobretudo como sujeitos que necessitam do reconhecimento nas esferas institucionais que concedem ou não legitimidade para certos autores(as) e modelos de produção acadêmica. Daí até chegar à intrincada misoginia subjacente ao que se edifica como consagrado na cultura brasileira e internacional seriam vários impasses a serem elencados. Não caberia tratar aqui dos complexos meandros desse problema.

Limito-me, portanto, a levantar apenas a mais simples dessas várias camadas da dificuldade: recortar o percurso, o pensamento e a obra de uma autora envolve certos perigos que se expressam em um gesto de mão-dupla: de um lado cria-se um pouco *arbitrariamente* uma moldura, o que dá a ver certas nuances, talvez imperceptíveis quando imperava o completo emaranhado da sua vida junto à pesquisa que moveu seus interesses intelectuais e desejos inconscientes; de outro, talha-se o trabalho autoral para expô-lo como obra organizada em sua composição própria, o que carrega traços de *violência*. Diante da arbitrariedade e da violência implicadas no gesto, é compreensível que se titubeie frente ao ato de produzir fortunas críticas. Cortes implicam parcialidades que relegam zonas importantes às sombras. Os limites são os de repertório daquele que busca ler a obra e sobre ela tecer seus comentários.

De qualquer maneira, considero que é chegada a hora de nós, intelectuais brasileiras, deixarmos de lado o que, em outro contexto, Paulo Arantes (1988) denominou de maneira certa “timidez da filosofia brasileira” para assumirmos, com toda a força que temos em nossos corpos e espíritos, o risco de manusear o material daquelas autoras que estão em torno de nós e produzem exaustivamente, embora em ambiente não raro inóspito e de escasso reconhecimento.

Diante da tarefa que clama por nossos esforços, não podemos temer equívocos que inevitavelmente serão cometidos. Um ponto de partida, talvez consolador, seja aquele de saber que o pensamento se constrói quase sempre de maneira hipotética e, por conseguinte, fatalmente errante. Com isso, assume-se que métodos que buscavam um princípio de certeza já deveriam ter sido abandonados desde o evidente fracasso do projeto moderno, cujo legado não foram as bases sólidas da razão com vistas à maior liberdade, mas o tempo histórico das catástrofes contemporâneas. Em suma: seria bom acabarmos de vez com exigências que



são de saída malogradas. Melhor: seria essencial assumirmos o caráter provisório de nossas produções, ainda mais quando a autora comentada está vivinha e de olhos bem abertos ao nosso lado, observando tudo o que sobre ela será dito.

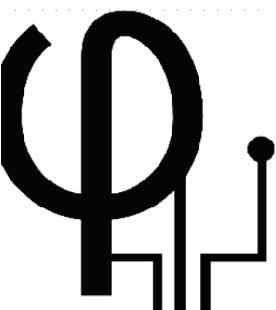
1 OS PRIMEIROS MOVIMENTOS DE LÉA SILVEIRA

Parto da hipótese, fundada em pura elucubração de teor imaginativo, de que de forma inadvertida Léa Silveira experimentou, durante o curso de psicologia, alguns movimentos filosóficos de seu pensamento e que, diante de suas questões, elegeu quase intuitivamente um mestrado que poderia lhe propiciar espaço para desenvolver suas inquietações. Sua intuição, que na verdade é uma espécie de racionalidade acurada do campo inconsciente, não poderia ter sido mais acertada.

Carregando consigo suas perturbadoras interrogações sobre os autores da psicanálise, especialmente Freud e Lacan, partiu para um dos centros brasileiros mais proeminentes na intersecção entre filosofia e psicanálise: o Departamento de Filosofia da UFSCar, que à época tinha em seu quadro docente Bento Prado Junior e Luiz Roberto Monzani.

Com eles, todo um leque de referências abriu-se em torno dos inúmeros cruzamentos entre os dois campos – a filosofia e a psicanálise – com professores não só da UFSCar, mas também da UNICAMP. À sua formação básica sólida, perceptível pela forma desenvolta e refinada de manejar a língua portuguesa, uniu-se a penetração no campo de pesquisa. Ali alimentou seu ágil raciocínio e aprimorou a elegância de seu estilo com a língua. Essa conjunção de elementos moldou seu método de pesquisa e sua maneira própria de análise de textos e autores.

Nele é possível reconhecer uma absorção, que se deu por vias indiretas, do legado uspiano de análise e estudos de textos *à la* Guérault e Goldschmidt mas que, a meu ver, já incorpora tracejados próprios. O rigor que orienta as leituras de Léa Silveira indica, antes de mais nada, um profundo respeito pelo pensamento do(a) autor(a), apreciado(a) criticamente quase sempre em um horizonte de validade universal. Isso significa que, independentemente do autor ou da autora estudado(a), ela deixará seus olhos correrem pelas linhas do texto esquecendo-se do nome que o assina e fixando-se na verdade que dali possa ser extraída. Que não se espere dela nenhuma espécie de condescendência – nem com pequenos deslizes. Vez ou outra ela pode, pela sua delicadeza, ferir sua própria natureza e não dizer nada sobre certos escorregões. Certamente, porém, os terá notado. Esse olhar microscópico,



aliás, é a melhor qualidade incorporada ao seu método, mas imagino que a ela estejam associadas certas dificuldades, especialmente no contexto brasileiro, cujos laços são atados por vias que suportam mal críticas mais rigorosas.

Minha outra suposição é de que o teor de verdade que orienta as leituras e análises realizadas por Léa Silveira está, em certa medida, alinhado aos pilares iluministas. Não se trata de insistir, de maneira ingênua, no projeto moderno de esclarecimento. Talvez seu viés tenda mais para algo que foi declarado em certa ocasião por Bento Prado Junior: “o grande perigo [...] é o fanatismo, o sectarismo e o cânone – o fio de quarentena que se estabelece em torno de certas tradições que se tornam sacrossantas”. (*apud* NOBRE; REGO, 2000, p. 213)

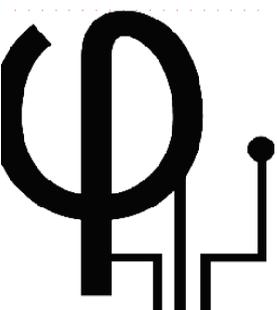
Com seu olhar clínico, Léa Silveira não poderia deixar de enxergar os limites das luzes – tanto assim que seu objeto de interesse principal nunca deixou de ser a psicanálise. Todavia, se insiste em mantê-las como alicerce é porque acredita que a denúncia contundente e racional de sua insuficiência seja capaz de levar o interlocutor a pensar melhor, a enxergar com mais nitidez pontos obscuros e que recaem no irracionalismo injustificável. Suas notas pretendem, ao que parece, cobrar as mais amplas e vigorosas consequências dos valores que concernem à justiça, a igualdade e a liberdade de todos os seres existentes.

2 MINHAS HIPÓTESES SOBRE AS INQUIETAÇÕES DE LÉA SILVEIRA

Numa entrevista concedida a Marcos Nobre e José Marcio Rego, Bento Prado Junior declara:

[...] o que estou tentando fazer agora – mas, pensando bem, nunca trabalhei com outro assunto – é circunscrever a ideia de subjetividade pela perspectiva de ipseidade. Foi o que fiz na tese sobre Bergson, ao mostrar a ideia de subjetividade na sua articulação com a ideia de negação. Foi o que fiz também no livro sobre Rousseau, ao mostrar o lugar da subjetividade na linguagem e mais do que na linguagem, no discurso. E é o que tenho retomado, ultimamente, nos meus cursos e em alguns textos, uma tentativa de fazer uma arqueologia do Ich denke, do cogito, em Descartes, Kant, e Wittgenstein, em que procuro mostrar as metamorfoses da ideia de sujeito ao longo da filosofia moderna, que se caracteriza por uma progressiva despsicologização e dessubstancialização da ideia do eu (NOBRE; REGO, 2000, p. 214).

Léa Silveira pôde acompanhar, entre os anos 2000 e 2006, as aulas de Bento Prado Jr dedicadas a esses temas. Ela não esconde sua filiação beneditina. Sua admiração pelo filósofo brasileiro jamais significou, porém, submissão ao saber do grande mestre. Se seu



desejo ali se ancorou era porque o percurso de Bento Prado Jr articulava-se às suas mais antigas e profundas inquietações: aquelas esboçadas quando ainda era uma jovem estudante universitária. Foi assim, então, que ela pode desenhá-las em torno da questão do sujeito que, para ela, formalizou-se em uma tese de doutorado, cuja forma, conjugada ao conteúdo, é a demonstração mais clara de seu método microscópico.

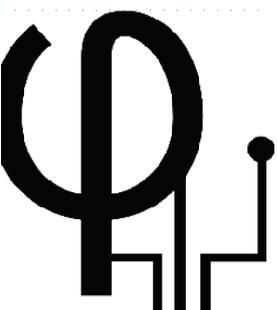
E a partir daí ela afirma categoricamente: o interesse de Lacan é, desde sempre e em qualquer momento, fazer uma teoria do sujeito. Evidentemente pode-se concordar com essa formulação feita por ela a partir de sua extensa leitura da obra de Jacques Lacan. Contudo, como da obra do psicanalista francês seria possível extrair tantos outros elementos a serem anunciados de maneira igualmente peremptória, desconfio, cá com meus botões, que essa foi a questão capaz de conjugar toda a série de variáveis que formalizavam seus desejos agora embebidos dos ensinamentos de Bento Prado Jr.

3 OS IMPASSES DO SUJEITO DESCOBERTO POR LÉA SILVEIRA

Mas qual o sujeito que ela descobre ser o lacaniano? Evidentemente, a resposta para essa questão é a própria tese de doutoramento da autora (2007). Não caberá explorá-la exaustivamente aqui. O que queria indicar, contudo, são seus passos dados anos depois de ter esmiuçado cuidadosamente todos os intrincados meandros de tal sujeito lacaniano: aqueles que se dirigiram aos estudos feministas. Tais passos não derivaram de uma militância ou de questões relativas às injustiças que acometem a vida concreta de todas nós, embora isso evidentemente tenha seu papel.

Entretanto, se Léa Silveira enveredou decisivamente por essa trilha inesperada no interior de sua trajetória intelectual foi em razão de uma desilusão epistemológica em relação às suas descobertas sobre tal sujeito. Decepção que, suponho, tenha se dado nos últimos três ou quatro anos e que se refere ao fato de ter descoberto, com certa surpresa, que *o sujeito lacaniano é homem*.

Essa simples afirmação carrega, desse ponto de vista epistemológico, os mais complexos entraves para a psicanálise lacaniana e a estremece de maneira irreversível. Sim, pois da afirmação desdobra-se, entre outros problemas, o abalo de sua defesa da dimensão simbólica estrutural, isenta da ingênua empiria freudiana. É o corpo concreto de Jacques Lacan, como sujeito de enunciação, que faz sua aparição diante dos olhos de Léa Silveira. O vislumbre da carne concreta de Lacan tem impactos sobre a validade de seus enunciados



psicanalíticos. O que se nota na tonalidade material dessa voz, enunciada pelo corpo do psicanalista francês, é que sua verdade exclui a verdade que pode ser enunciada de tantos outros corpos e que estes poderiam articular diferentemente a própria dimensão formal da linguagem e simbólico-estrutural do campo social. Vejamos brevemente este ponto.

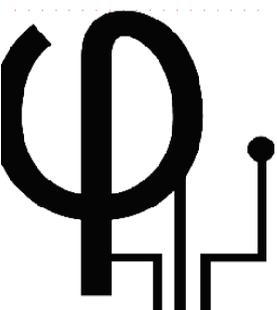
O que pode ser, afinal, este sujeito lacaniano? Ao menos na década de 1950, “a linguagem é a lei não só do inconsciente, mas do próprio homem” (SALES, 2004, p. 54), como ela afirma, ainda sem perceber o gênero implicado na frase, acrescentando a isso o axioma “o inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1964/2008, p. 147). Com isso, ela reconstitui os procedimentos de Lacan, mostrando que, para conduzir a articulação do sujeito com a estrutura da linguagem, ele introduzirá um significante como uma falta no Outro rente ao qual estaria o objeto *a*. Fica claro que a cultura como linguagem caracteriza a especificação para abordar a ciência do sujeito. Entretanto, os limites do eu colocam a exigência de introduzir uma ruptura com a imagem especular alienante, dando lugar a uma diferenciação entre eu e sujeito. O primeiro ficaria restrito à ordem imaginária e imbuído de um teor de formação sintomática e o segundo, sujeito do inconsciente, passaria a revestir-se, dali por diante, pelas linhas que concernem à verdade do desejo.

O passo em direção à teoria simbólica, como campo capaz de abarcar a verdade do sujeito, remete à exterioridade social e ao sistema de linguagem que a estrutura. O inconsciente estrutural é formal e a ele enreda-se certos vestígios da materialidade dos significantes. Se estamos no campo estrutural da linguagem e a linguagem é a cultura ou o campo do Outro, caberia pensar qual é o colorido que recebe tal estruturação.

A paleta de cores para o desenho de tal estrutura é dada a Lacan pela antropologia de Lévi-Strauss para quem a cultura consiste em regras que regem as trocas em três níveis: mulheres, bens e mensagens. Sistemas de parentesco, de economia e de organização linguística modelam-se simbolicamente como estrutura por vias relacionais.

Tais relações de troca implicam, pela lógica aqui explicitada, a exclusão da mulher do campo da linguagem, do que também se deduz a sua exclusão da cultura e da política. Como objeto de troca, ela é o que serve aos homens para articularem-se simbolicamente na estrutura de parentesco e de linguagem.

Se Jacques Lacan fala de determinado lugar, marcado enquanto homem, Léa Silveira (2017) imediatamente retoma o seu em *Assim é a mulher por trás de seu véu?*. Ali declara que é desse lugar marcado enquanto uma mulher que lê Lacan na filosofia que ela organizará seu discurso. É dali, desse ponto claramente explicitado, que ela lançará as mais embaraçosas questões a certos enunciados lacanianos.



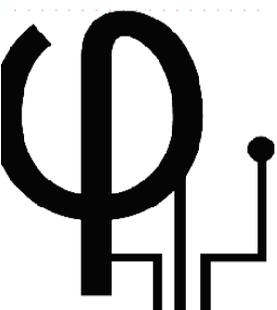
O ponto de maior embaraço para Jacques Lacan torna-se o significante fálico, que articula a estrutura transcendental do desejo. A insígnia do falo, privilegiada por causar o desejo, articula, para ele, o campo da linguagem. Seja imaginário, seja simbólico, o falo, lembra-se Léa Silveira, ao citar as palavras do próprio Lacan (1960a/1998), é a “imagem do pênis” (p. 836). O falo, ela lembra sem perdão ao citar Lacan, “simboliza o lugar do gozo na medida em que ele faz falta na imagem desejada é apenas porque se esteia no ‘órgão erétil’ [LACAN, 1960a/1998, p. 837], algo que é capturado porque é o que há de ‘mais saliente’ na copulação [LACAN, 1958/1998, p. 699] e porque sua ‘turgidez’ é a ‘imagem do fluxo vital’ [LACAN, 1958/1998, p. 699]” (SILVEIRA, 2017, n. p.).

São termos e expressões que impedem o fácil e recorrente argumento, usado em defesa do mestre Lacan, de que o pênis concreto se diferencia da função fálica na ordem do desejo. Ora, vê-se logo que nada passa batido ao olhar microscópico de Léa Silveira. Que não se venha, então, com tergiversações a respeito desse objeto ser oco e destituído de marcas históricas claras. Colocar o significante fálico como causa do desejo aponta para uma consistência clara do membro. Nas próprias definições desse objeto tido como vazio e abstrato encontra-se um corpo bem contornado e ele é o corpo de um homem – é isso o que está, afinal, em jogo nas análises de Léa Silveira. Se esse é o território móbil do desejo e lança-nos ao campo da linguagem, estamos em torno do que é colocado, nas elaborações lacanianas, como símbolo de determinado poder. Ou seja, estamos aqui enredadas a uma defesa travestida de abstração de uma estrutura alinhada ao patriarcado.

Mas há ainda outras partículas que, capturadas pela lente ocular de Léa Silveira, tornam as evasivas de inveterados lacanianos injustificáveis. Ela identifica em *Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina* (LACAN, 1960b/1998), a admissão, por parte de Lacan, de que a construção em torno do significante fálico seria circunstancial, isto é, marcadamente histórica.

Em tal contexto, Léa Silveira destaca ainda a formulação feita por Lacan (1960b/1998) segundo a qual: “na dialética falocêntrica” a mulher “representa o Outro absoluto” (p. 741). É curioso, levando-se em conta todo esse contexto, que Lacan tenha se esforçado por fazer desse aspecto aparentemente conjuntural algo que atingiria uma dimensão transcendental e, por conseguinte, universal.

Seguindo esse caminho movediço das formulações lacanianas, o que Léa Silveira pesca no *Seminário 5* não é menos embaraçoso. Ali Lacan (1957-1958/1998) irá dizer que o falo, como significante do desejo, “não é uma coisa deduzida” (p. 273) estruturalmente, mas um dado fornecido pela experiência analítica. Imperdoável! Se é para recorrer a um

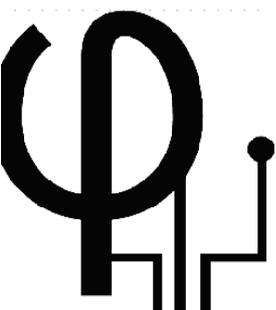


dado da experiência clínica, trata-se de uma construção extraída da mais reles empiria que pode, por conseguinte, assumir seu caráter variável e contingente.

Daí por diante, pode-se dizer que Léa Silveira (2017) arregala os olhos sobre as linhas formuladas por Jacques Lacan, pinçando uma série sucessiva de colocações que o deixam de saia justa – com o perdão da expressão para adjetivar a situação de um homem tão bem posicionado no universo falocêntrico. Todos os vulgares clichês relacionados ao lugar da mulher na sociedade patriarcal saltam nítidos e de modo incontornável daquelas curvas barrocas próprias à escritura de Lacan. São frases como: “Com referência ao que constitui a chave da função do objeto do desejo, o que salta aos olhos é que não falta nada na mulher. Estaríamos inteiramente errados em considerar que o *Penisneid* é um termo final” (LACAN, 1962-1963/2005, p. 200) ou “Assim é a mulher por trás de seu véu: é a ausência do pênis que faz dela o falo, objeto do desejo” (LACAN, 1960a/1998, p. 840). Nos dois exemplos, temos a mulher em seu lugar mítico e elevado que, como estamos cansadas de saber, recai subsequentemente na vala comum da depreciação: o clitóris, diz Lacan (1960b/1998) já no polo oposto, “coloca o sexo da menina sob o signo de uma menos-valia orgânica” (p. 738).

Há trechos ainda mais embaraçosos para o velho Lacan. Deixo-os de lado para enfatizar as características da lente microscópica de Léa Silveira. Ela inclui não só a capacidade de capturar minúcias e adensá-las em um universo maximizado, mas introduz ali, além de tudo, a agilidade de seu vigoroso raciocínio. Não terei tempo hábil para examinar essa faceta de seu método, mas cito um exemplo com o qual vocês poderão perceber o enrosco em que está aquele que passa pelo crivo crítico de nossa autora. Diz ela, ainda a respeito do pênis enquanto órgão e do falo enquanto significante:

Cabe mencionar ainda que aquela capacidade para a ereção, que Lacan destacava na imagem do pênis, por vezes é relacionada à questão mais abstrata da oposição entre presença e ausência, embora ela seja acompanhada pela oposição tumescência/detumescência do órgão. Ora, uma presença e uma ausência só são reconhecidas quando são nomeadas, quando são conduzidas à dimensão do significante. Que sentido haveria em falar de ausência ou desaparecimento relativamente a um órgão como sendo simultaneamente estruturante e prévia ao significante a não ser o sentido implicado em uma estratégia que afinal, seria de naturalização? Parece haver, assim, momentos em que a argumentação de Lacan dificilmente teria como se esquivar desse resultado, que é exatamente aquilo que ele defende que não podemos fazer. A consequência inevitável desse caminho – de assumir que o falo é o significante do desejo porque possui a capacidade de representar uma alternância entre presença e ausência em função da capacidade erétil de um órgão – parece ser uma normatividade assumida pela cultura, mas dada como natural; uma normatividade que eternizaria a repulsa pelo feminino de um modo tal que,



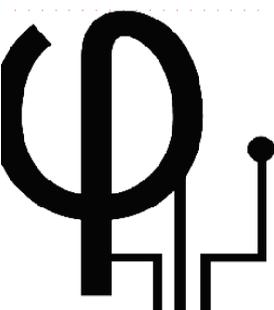
exatamente, *produz* ambas essas noções – tanto de repulsa quanto de feminino (SILVEIRA, 2017, n.p.).

Vale sublinhar que o minucioso trabalho empreendido por Léa Silveira e que coloca Lacan em maus lençóis não retrata um mero divertimento a serviço de expor seu virtuosismo intelectual. Como busquei salientar anteriormente, a árdua tarefa visa convocar o juízo de todos ante a falta de racionalidade existente em pontos que acabam por limitar justamente os valores que nasceram dos pilares iluministas: os de igualdade, liberdade e justiça. E faz isso recorrendo aos procedimentos coerentes com esses mesmos preceitos, isto é, erguendo suas suspeitas de modo racional e demonstrando incongruências de determinados pensamentos, o que significa que suas construções primorosas são uma espécie de apelo para a racionalidade do leitor ou do interlocutor.

Como se sabe, o lugar de fala ou o lugar de enunciação, aquele que releva a verdade do sujeito do desejo, esvai-se a cada vez em que se mantêm no horizonte simbólico as palavras nele introduzidas. Ouso dizer que o corpo de Léa Silveira, que foi capaz de pronunciar tão aguçadas denúncias, deslocou-se agora para outro lugar. Quem se arriscar, como eu, a comentar seu trabalho hoje, não mais se voltará ao sujeito lacaniano.

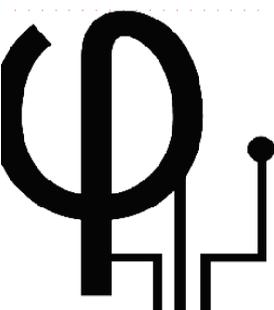
O(a) comentador(a) será compelido(a) a se debruçar sobre as análises que a autora fez nesses últimos anos e a conhecer todo um novo léxico, isto é, todo uma nova estrutura simbólica na qual o falo não opera nenhuma função significativa em relação ao desejo. Nesse novo alfabeto, o leitor de Léa Silveira encontrará nomes como os de Nancy Fraser, Juliet Mitchell, Lélia Gonzalez, Simone de Beauvoir, Judith Butler e o de tantas outras. Só nesse novo quadro ela pode enfrentar o maior problema que a convoca nos dias de hoje e que está tão bem formulado no livro *Freud e o patriarcado* (2020) que tivemos oportunidade de organizar juntas:

No que diz respeito ao campo da teoria psicanalítica [...] é fato facilmente constatável que ela põe em jogo uma forma de conceber o psíquico – ou a subjetividade – como algo que se constrói a partir de um modelo que assume, em seu centro, uma equivalência generalizada entre cultura e masculinidade. Seja atravessando a argumentação de *Totem e tabu* e, com ela, o conceito de complexo de Édipo, seja mobilizando noções como “Nome-do-pai” ou “gozo Outro”, o lugar das mulheres (e do feminino?) é reiteradamente remetido, de maneiras que não deixam de ser complexas e profundamente ambíguas, aos limites da cultura e da civilização, visivelmente consideradas em termos patriarcais (MARTINS; SILVEIRA, 2020, p. 10).



REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. Timidez da Filosofia. *Discurso*, [S. l.], n. 17, 1988. pp. 45-56, set. 1988. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37929>. Acesso em: 12 mai. 2021.
- LACAN, Jaques. (1964). *O seminário livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, Jacques. (1960a). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 807-842.
- LACAN, Jacques. (1958). A significação do falo. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 692-703.
- LACAN, Jacques. (1960b). Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. pp. 734-745.
- LACAN, Jacques. (1957-1958). *Le séminaire, livre V: Les formations de l'inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- LACAN, Jacques. (1962-1963). *O seminário, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- MARTINS, Alessandra Affortunati; SILVEIRA, Léa. (org.). *Freud e o patriarcado*. São Paulo: Hedra, 2020.
- NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- SALES, Léa Silveira. *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. São Carlos. 348 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas). Universidade Federal de São Carlos, 2007.
- SALES, Léa Silveira. Linguagem no Discurso de Roma: programa de leitura da psicanálise. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 20, n. 1, 2004. p. 49-58, jan./abril 2004. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722004000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 12 mai. 2021.
- SILVEIRA, Léa. Assim é a mulher por trás de seu véu? Questionamento sobre o lugar do significante falo na fala de mulheres leitoras dos Escritos. *Lacuna: uma revista de psicanálise*, São Paulo, n. 3, 2017. p. 8, 28 abril 2017. Disponível em: <<https://revistalacuna.com/2017/04/28/n3-08/>>. Acesso em: 12 mai. 2021.



Recebido em: 15/05/2021

Aprovado em: 13/09/2021

Publicado em: 22/10/2021

A LETRA DE UM RELATO

história da recepção filosófica da psicanálise em Curitiba-PR

THE LETTER OF A REPORT

history of the philosophical reception of psychoanalysis in Curitiba-PR

Maria Cristina de Távora Sparano¹
(cris-sparano@ufpi.edu.br)

Resumo: O texto trata da história da recepção da psicanálise em Curitiba. A primeira parte apresenta um relato biográfico que explora a formação das instituições na cidade através da memória da autora. Apresenta também as iniciativas de Filosofia e Psicanálise que marcaram essa recepção. A segunda parte explora o modelo wittgensteiniano de linguagem como metodologia, principalmente os jogos de linguagem e as semelhanças de família, aplicados à psicanálise e à relação entre as instituições psicanalíticas.

Palavras-chave: Psicanálise. Instituição. Linguagem.

Abstract: The text deals with the psychoanalysis reception history in Curitiba. The first part presents a biographical account that explores the formation of institutions in the city through the memory of the author. It also presents the Philosophy and Psychoanalysis initiatives that marked this reception. The second part explores Wittgenstein's model of language as a methodology, mainly language games and family similarities, applied to psychoanalysis and the relationship among psychoanalytic institutions.

Keywords: Psychoanalysis. Institution. Language.

1 MEU INCONSCIENTE ME GUIA ...

“O inconsciente é essa parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente.”
(LACAN, 1966, p. 258, tradução nossa).

¹ Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Coordenadora Mestrado Prof-Filo UFPI. Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Pós doutorado em Epistemologia pela Universidade de Genève (UNIGE). Formação em psicanálise - Coisa Freudiana e EBP.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2811095176590624>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5922-1591>.



A letra é transmissível. Por essa transmissibilidade própria ela transmite aquilo que ela é, no meio de um discurso, o suporte (MILNER, 1996, p. 105). A história da recepção da psicanálise em Curitiba, no Paraná, tem a partir desse relato sua origem em *Coisa Freudiana – Instituição de Transmissão em Psicanálise*. Foi aí, na década de 80, que conheci e fui fisgada pela psicanálise. Não resta a menor dúvida que foi um ato revolucionário numa cidade tradicionalista como Curitiba, mas com uma grande curiosidade intelectual, tanto no domínio das Artes, Literatura, Poesia, Arquitetura, Dança, Teatro, quanto no campo acadêmico, com duas universidades de porte e importância consideráveis, UFPR e PUCPR, na transmissão do saber. Isso para não falarmos da importância da Psicanálise clínica que ali se configurava com a participação de médicos, psiquiatras, psicólogos e profissionais de outras áreas.

Grupos de estudo se formaram. Esses grupos tinham como objetivo examinar e debater textos de Freud e Lacan, com a pretensão de deixar viva essa memória da psicanálise.

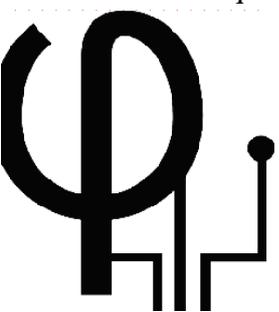
A data deste ponto de partida é 1 de abril de 1985, com a constituição de *Coisa Freudiana*, a partir de uma Jornada de trabalho sobre questões de psicanálise.

[...] pensando na necessidade de uma instância onde cada um de nós possa desenvolver seu trabalho e constatando paradoxo que implica o laço social entre analistas, já que, se por um lado o discurso analítico se sustenta na sua própria prática, não precisando, portanto, de grupo nenhum, por outro lado é imperativo que os analistas se reúnam para dar conta de sua prática. Fundamos nesse ato, *Coisa Freudiana*, instituição de transmissão em psicanálise. (LETRAS DA COISA, N 0, 1985, p. 6).

Sob a direção de um grupo de psicanalistas, alguns vindos da Argentina, outros da cidade de Curitiba mesmo, como Antônio Godino Cabas, Fabio Thá, Juan Fernando Pena, Luiza Wisniewski e Maria Silvina Perez, começou *Coisa Freudiana*, com o objetivo de refletir e trabalhar a experiência clínica tendo como guia os textos de Freud e Lacan. A instituição foi destinada à formação de analistas, embora saibamos que as únicas formações respeitadas em psicanálise sejam as do inconsciente.

Coisa Freudiana propôs como objetivos aceder a formações reconhecidas na psicanálise lacaniana, já indicadas na *Escola Freudiana de Paris*: os cartéis, a extensão e a biblioteca.

Sobre a extensão, esta é dedicada à transmissão da psicanálise que, embora não tenha uma direção de cura, deve ser pensada como psicanálise aplicada. O que é interessante dizer é que nesse espaço instaura-se o lugar do outro, tanto no debate, quanto na reunião temática, no discurso do Campo freudiano e na gestão da clínica. A biblioteca seria o lugar de orientação do pensamento de Lacan, o encontro com sua obra escrita, assim como com a

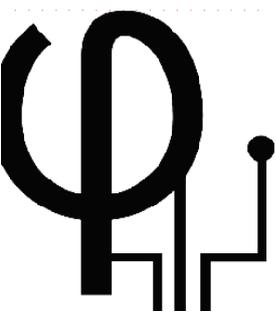


obra de Freud, referência para os membros de *Coisa Freudiana*, e o trabalho de cartel. A Biblioteca é o lugar da crítica constante das publicações do campo psicanalítico. Dessa forma, a Biblioteca torna-se o porta-voz autorizado dos estudos psicanalíticos.

É interessante notar que o que interessa a nós, intelectuais e estudiosos, principalmente no que diz respeito à psicanálise, é a sua transmissão e a ligação com campos de trabalho afins, seja a matemática ou a antropologia, e principalmente a filosofia, tão cara à Lacan. Esse lugar foi marcado pela presença de filósofos atuantes no contexto universitário, principalmente da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Vale lembrar a contribuição de nomes de *Coisa Freudiana*, seus membros, simpáticos à filosofia e que nunca deixaram de reverenciá-la. Aliás, uma prática constante nas instituições psicanalíticas, o que permite até hoje um diálogo e uma característica interdisciplinar, peculiar à Filosofia e Psicanálise.

A Reunião Temática, um trabalho de conexão com a psicanálise, dedicou-se a temas de filosofia presentes nos textos de Lacan, principalmente os que ofereciam um desafio teórico, como Aristóteles, Platão, Hegel, Kant e Sade e, posteriormente, autores como Bentham e Nietzsche. César Augusto Ramos, professor do departamento de filosofia, e Diniz Mikosz se dedicaram aos clássicos da Ética. Foi introduzida a Lógica, contando com a presença do Prof. Newton da Costa, reconhecido intelectual nesse domínio, falando das possibilidades da utilização de modelos lógicos em psicanálise, em especial na obra de Lacan. Eu mesma trouxe temas de epistemologia, passando por Descartes, Kant, Merleau-Ponty. Alain Gros Richard, renomado filósofo da Université de Genève, vindo da Suíça, e Serge Cottet, psicanalista e doutor em Psicanálise pela Universidade de Paris 8, na França, animaram encontros internacionais. Dessa forma, e com alguns desses exemplos, ficou estabelecida e foi se afirmando intelectualmente uma relação do que é uma instituição analítica, seus objetivos e a relação com outros conhecimentos, sendo a psicanálise seu acesso. Lacan nos diz que a psicanálise não pode ser realizada a sós. A ligação com a França e com psicanalistas franceses esteve sempre presente, haja vista os seminários internacionais propostos por *Coisa Freudiana* numa perspectiva clínica com Marie Jean Sauret, Jacques Adam e Philippe Lacadée.

Uma instituição psicanalítica exige o trabalho de seus associados no sentido de aprofundar o conhecimento dos fundamentos da psicanálise com objetivos teóricos e clínicos. Mas uma grande questão é: por que expor a psicanálise e o discurso psicanalítico ao crivo de teóricos da filosofia? Aprendemos com a filosofia o que é uma dimensão ética em todos os campos do saber. Assim, quando Freud e Lacan recorrem a outros campos do saber – Freud na neurologia, na física, na ótica; Lacan na linguística, na lógica e na topologia – trazem para psicanálise a relação com a filosofia e com os demais domínios enquanto



transferência de saber. Tanto para Freud, como para Lacan, a psicanálise não é menos difícil que a filosofia, mas impõe uma exigência de trabalho.

À participação da filosofia no espaço psicanalítico, aliou-se a um conceito diferente do “ensinar”: o conceito de “transmitir”. Quem transmite um saber, realiza mais do que apenas uma contribuição epistemológica. Lacan dirá que se trata de uma contribuição amorosa.

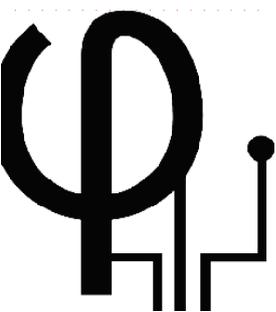
Esta foi a contribuição de *Coisa Freudiana* no espaço de recepção da Psicanálise em Curitiba e no Paraná. Há duas formas de provocar o interesse na transmissão em psicanálise, ou criar ou expressar conceitos de forma nova. Não há um Lacan ou um Freud a cada dia. Novos conceitos são conceitos reelaborados com a criação de matemas, como fez Lacan, ou com um novo recorte semântico. O que se pode fazer com conceitos é ousar dizer de que maneira sua particularidade pode se juntar ao universo de interesse dos outros. Deixar a expectativa da completude de lado, um dos defeitos do filósofo.

Em “Escritores criativos e devaneios”, Freud nos lembra que escritores criativos liberam as pessoas da culpa e da autoacusação, possibilitando um pensamento irresponsável, mas livre das amarras conceituais.

[...] Dali retrocede à lembrança de uma experiência anterior (geralmente da infância) na qual esse desejo foi realizado, criando uma situação referente ao futuro que representa a realização do desejo. O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une. (FREUD, 1980c, p. 153).

Em “Recordar, Repetir e Elaborar”, Freud fala das modificações técnicas ocorridas na psicanálise. Dessa forma, no início do texto diz: “Não me parece desnecessário continuar a lembrar aos estudiosos as alterações de grandes consequências que a técnica psicanalítica sofreu desde os primórdios” (FREUD, 2010, p. 148). Havia algo que insistia em ser dito e que, no entanto, não encontrava a boa palavra, nem no mundo da referência nem no da correspondência. Todas as associações possíveis não acalmavam o mal-estar... O que resta a fazer então é contar ao outro para que o outro saiba. O saber no fim é sempre do outro. É preciso encantá-lo pela pura modulação do significante que se coloca em correspondência com a vacilação calculada e onde a verdade se mostra na modificação da maneira de escutar e de aprender.

Isso nos faz pensar na diferença que marca um analista, um professor e também um filósofo: atravessar diversas fronteiras. Não existe uma resposta racional no sentido do entendimento, mas uma resposta necessária da ação amorosa frente ao conhecimento.



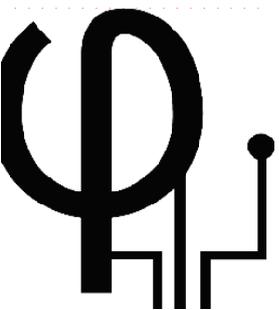
Essa foi uma marca registrada no ensino de todos os filósofos que contribuíram para a formação de um corpo teórico aliado a outros campos de saber em conexão com a psicanálise. Fixaram um solo intelectual e teórico que se expandiu para além dos grupos e das instituições de psicanálise, mas para sempre marcados por ela.

Ao longo dos anos 1990, tivemos em Curitiba e no Paraná alguns centros de expansão da psicanálise não limitados às escolas ou grupos psicanalíticos.

Foram criados no departamento de filosofia da UFPR pelo menos seis cursos de especialização em psicanálise (Lato Sensu), todos coordenados por mim. Esses cursos trabalhavam, lado a lado, questões de Filosofia e Psicanálise tendo como eixo a questão da linguagem. O público composto de psicanalistas e profissionais de outras áreas se dedicaram a cumprir as exigências acadêmicas de um curso de especialização, com 360 horas e com um trabalho de conclusão final. Além da participação docente dos psicanalistas da cidade, reconhecidos por seu notório saber, e dos professores do departamento de filosofia, tivemos como convidados, entre outros, filósofos conhecidos no meio intelectual nacional e internacional, como Gerd Bornheim, Ernildo Stein e Osmyr Gabbi Junior. Esse modelo pioneiro de curso de especialização foi seguido por outras iniciativas, como em Londrina, através da participação da Universidade Estadual de Londrina (UEL), tendo à frente a professora Sonia Petroncini. Outros cursos de especialização também foram realizados, como *Psicanálise Clínica de Freud a Lacan*, em Toledo, ofertado pela PUCPR e, ainda hoje, na PUCPR, em Curitiba, se realizam cursos de especialização nesse sentido, e também em Maringá com *Psicoterapia Psicanalítica contemporânea*.

Na sequência de sua formação, os alunos pós-graduados recorreram a um mestrado com linha de pesquisa em psicanálise e, nesse ponto, a PUCPR os acolheu. Salientamos a colaboração de Francisco Bocca na ocasião e, atualmente, a participação de Eduardo Ribeiro da Fonseca, atual coordenador do GT Filosofia e Psicanálise da Anpof (Associação Nacional de pós-graduação em Filosofia). A relação da psicanálise com a filosofia expandiu-se a nível nacional, sendo criado, num dos congressos da Anpof em São Paulo, o GT (grupo de trabalho) Filosofia e Psicanálise, que muito contribuiu para a relação da Filosofia com a Psicanálise – e que realizou nos últimos tempos congressos internacionais, organizados, em São Carlos, na Universidade Federal de São Carlos, (UFSCar), na cidade de Teresina, na Universidade Federal do Piauí (UFPI), assim como na própria Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

No nível de graduação, são vários os cursos de Psicologia que contemplam a linha de psicanálise, a começar pelo curso de psicologia da UFPR, da PUCPR, da Universidade Tuiuti, da Faculdade Dom Bosco e da UniBrasil, para citar os mais conhecidos.



Outro acontecimento importante para a psicanálise em Curitiba e no Paraná foi a criação da *Escola Brasileira de Psicanálise - Escola do Campo Freudiano* (EBP – ECF), fundada a 30 de abril de 1995, pela *Associação Mundial de Psicanálise* (AMP), no Rio de Janeiro, inscrevendo-se no movimento de reconquista do Campo Freudiano lançado por Jacques Lacan no dia 21 de junho de 1964, ao fundar sua Escola em Paris. A EBP tem por objetivo a psicanálise e, por finalidade, a restauração de sua verdade e a transmissão de seu saber, oferecendo-o ao controle e ao debate científico. Ela ministra uma formação e garante a relação dos psicanalistas, seus membros, com esta formação, colocando-a em debate.

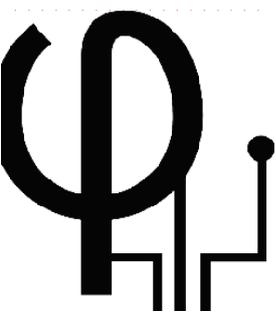
Sua concepção é contemporânea à “Iniciativa Escola”, um projeto iniciado em 1992 junto às instituições existentes como *Coisa Freudiana*, com o intuito de criar no Brasil uma sólida instituição de psicanálise ligada à AMP.

A EBP deve sua existência à AMP e à *Escola da Causa Freudiana* em Paris, criada em 1981. Da mesma, não podemos esquecer o solo de onde foi criada, o solo francês e Jacques Lacan. Lacan, ligado ao estruturalismo e ao surrealismo, foi o mestre dos mestres, embora seu mestre fosse Freud, estabelecendo cadeias de significantes e saber. Impossível uma melhor ligação à Teoria freudiana, que em solo francês ganhou novo empuxo, autenticando seu movimento pelo discurso universitário através da Universidade de Vincennes – Paris 8, criada em 1969 após a efervescência intelectual e política de maio de 1968. Foi de grande importância a criação do departamento de filosofia, com nomes como Michel Foucault, Jean-François Liottard, Gilles Deleuze e Jacques Lacan. Desde a sua formação, o ensino em Paris 8 tem caráter interdisciplinar, aberto ao mundo contemporâneo e às diferenças.

A EBP deve fazer referência, ainda, ao encontro americano do Campo freudiano em terras de além-mar ligadas ao solo francês e que preza pela *Escola Una*. Devido às características multiculturais e às diversas características das múltiplas escolas, criou-se a *Escola Una* em 2000, referência para uma experiência sem fronteiras e translinguística que pretende manter viva a orientação lacaniana em Psicanálise, a herança deixada por Lacan.

Ao longo de quase trinta anos, e a cada ano, Jacques Alain Miller realiza um curso de psicanálise voltado para o ensino de Lacan. “Estes cursos são eixos que orientam nosso estudo e nossa prática em todas as Escolas da AMP” – *Escola Una*. (EBP, apresentação da Escola de Orientação Lacaniana, 19 de janeiro de 2011). A contribuição de Jacques Alain Miller, fundador da ECF e da AMP, é inegável como um “passador” dos conceitos lacanianos.

Lacan se expressava em uma língua falada apenas por um, que ele se esforçava para ensinar aos outros. Trata-se, então, de compreender essa língua e posso dizer que, nesses últimos anos, me dei conta de que, na verdade, eu só a compreendi



depois de tê-la traduzido. Antes, ao percorrer inúmeras vezes seus Seminários – como dizê-lo? – eu percebia do que se tratava o suficiente para deles extrair os teoremas que poderiam me inspirar neste curso. Mas foi apenas depois de estabelecer, escrever o texto no movimento de fazê-lo definitivamente que apareceram para mim os lineamentos, a trama tão cerrados da invenção de Lacan. Com efeito, quando digo traduzir, digo fazer aparecer a arquitetura. [...] Em outras palavras, minha tradução de Lacan se orienta antes de tudo na argumentação e é baseado na ideia de que é bem deduzida, de que ali deve haver uma argumentação impecável, com base nisso leio os detritos da estenografia e constato que a coisa vai. A coisa vai porque, afinal, eu fiz o bastante para estar previamente convencido disso. Reconstituo, assim, uma cadeia de deduções. Por vezes, há um elo saltado e eu o restituo ao seu lugar. Faço isso agora mais do que antes. Por quê? Eu era mais tímido? Antes, eu deixava mais para o leitor destrinchar isso e, eventualmente, em meu curso, eu destrinchava. Hoje, digamos, já destrincho bem mais o texto do que no passado. Comecei pela frase. Lacan sempre confia o termo mais importante à última palavra, o que obriga a fazer acrobacias prévias. Eu a preservei por longo tempo, mas a partir de certa data, decidi destorcer a frase, constatando as dificuldades que isso produzia para o leitor. Hoje, um passo a mais, tentei viabilizar nesses oito Seminários um texto tão pouco equívoco quanto possível, ou seja, eu o restitui, vê-se com mais clareza a que se referem os pronomes relativos, por exemplo, pensando que se eu não o fizesse, ninguém o faria. É isso. [...]. (MILLER, 2011, n.p.)

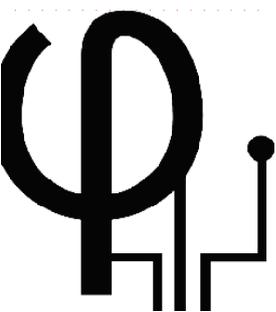
Em Curitiba, temos ainda algumas instituições tradicionais de Psicanálise, como é o caso da *Biblioteca Freudiana*, Fundada em 1980 – com algumas reformulações de 88 a 95 – que também é responsável pela transmissão da Psicanálise. Temos ainda a Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo lacaniano no Brasil, federação que integra os *Fóruns do Campo lacaniano*, nome que evoca o conceito de Jacques Lacan do campo do gozo estruturado pelos discursos com laços sociais.

Como podemos constatar, há Lacan e a Causa psicanalítica. A filosofia aproxima os conceitos de psicanálise do sentido para que se opere uma transmissão, mas há também a Clínica, sem o que a psicanálise não seria psicanálise. Quero lembrar a formação do grupo *Structura* mais recentemente, dirigido por Fernando Pena e Luiza Wisniewski que, com eficiência cirúrgica, produzem em seus seminários uma reflexão sobre quadros clínicos.

Não poderíamos deixar de evocar através da clínica, as muitas apresentações de pacientes no contexto das instituições psicanalítico em conjunto com instituições de saúde mental da cidade, que foram realizadas, principalmente, na década de 1980 e 1990.

Vimos que a recepção da psicanálise em Curitiba e no Paraná, tem múltiplas extensões, mas um único ponto de partida: a psicanálise de Freud e principalmente a psicanálise lacaniana.

Diríamos que não se proliferaram múltiplas escolas ou associações, o que de fato se concretizou foram múltiplas instituições ou grupos que se propuseram a expandir a psicanálise e promover a formação de analistas. É verdade que a denominação “Escola”



pressupõe ensino e aprendizagem. Porém, uma escola pressupõe um pensamento autoral. Lacan e Freud fundaram escolas. Freud começa sua transmissão da psicanálise nas reuniões das quartas feiras com a participação de interessados em psicanálise, fundando a primeira Associação de Psicanálise, que depois se dissolveu. Algo do mesmo tipo aconteceu com Lacan, quando dissolveu sua escola permitindo que surgissem diferentes grupos de trabalho. O resultado disso é que, até hoje, as instituições são o lugar de formação dos analistas e... de dissolução. Presenciamos isso em Curitiba e no Paraná

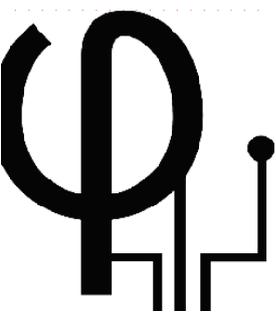
Diz Lacan, em Sr. (A), publicado em Ornicar: “É necessário que inove, disse – salvo que acrescentando: não sozinho. Vejo isso assim: que cada um ponha aí algo que é seu. Vamos. Reúnam-se vários, grudem-se o tempo necessário para fazerem alguma coisa, e depois dissolvam-se para fazerem outra coisa. Trata-se de que a Causa Freudiana escape do efeito de grupo que eu lhes denuncio. De onde se deduz que ela só durará pelo aspecto temporário, quero dizer: se separem antes de ficarem grudados irremediavelmente” (LACAN, 1980, p. 19, tradução nossa)

Em virtude da herança lacaniana e dos desfechos, temos em continuidade a esse processo de dissolução a formação da *Escola da Coisa freudiana*, herança de *Coisa Freudiana* como bem se anuncia, fundada em 2003 e que decide buscar sua causa, depois de cisões.

Para concluir esse breve relato e evocar a memória da Psicanálise em Curitiba, cito Lacan em Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise:

[...] mas a verdade pode ser encontrada: o mais corrente é que já esteja escrita em algum lugar. A saber:

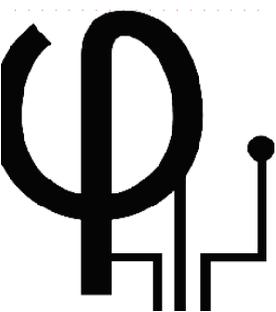
- nos monumentos: e isso é meu corpo, isto é o nó histérico da neurose lá onde o sintoma histérico mostra sua estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode sem grandes perdas ser destruída.
- nos documentos de arquivos, também são as lembranças de minha infância tão impenetráveis quanto eles quando não reconheço a origem.
- na evolução semântica, e isso responde ao estoque e acepções de vocabulário que me são particulares, como ao estilo de minha vida e minhas características.
- nas tradições também, até mesmo nas lendas que de forma heroica veiculam minha história.
- nos traços, enfim, que disso conservam inevitavelmente as distorções, necessitadas de ligação dos capítulos adulterados que a enquadram e dos quais minha exegese restabelecera o sentido. (LACAN, 1966, p. 259, tradução nossa).



2 O APORTE DE UMA CRÍTICA:

A título de crítica queríamos apresentar aqui três elementos teóricos que podem fazer com que entendamos melhor como a psicanálise chega e toma assento num lugar, enquanto transmissão de saber. São eles: um elemento epistemológico, outro ético e finalmente um modelo metodológico de interpretação.

- 1) A psicanálise, criada no momento da potência da razão e na força do pensamento científico, tem em Freud alguém que ousou ultrapassá-las com as formações do inconsciente. Como pai da psicanálise e conhecendo as convicções científicas de sua época, soube pensar e agir com suas pretensões e convicções racionalistas, o que permitiu construir o conceito de inconsciente. Demonstrou como, em cada indivíduo, a razão está aberta ao jogo das pulsões e ultrapassa a concepção clássica e intelectualista da razão, sem ignorar as delicadas questões da clínica e suas incidências sociais. René Thom, membro da *Academia de Ciências* da França, em um jornal da época, referindo-se à psicanálise, lembra que, de forma heterodoxa, é uma curiosa mistura de atitude subjetivista e mística com uma forte exigência afirmada e vivida capaz de despertar ideias e modelos de ciência de seu tempo. A psicanálise oferece uma teoria que não tem necessidade de ser demonstrada para ser eficaz e nem eficaz para ser interessante, a psicanálise mostra a evidência de que não há contradição entre saber (conhecimento) e criação (interpretação).
- 2) A ética da psicanálise visa o “bem” do sujeito e não o sujeito do Bem ou dos bens, parte das demandas para aceder ao desejo e jamais cede a um mecanismo estabelecido de julgamento a partir do próprio bem, do belo ou da generosidade. O desenvolvimento da psicanálise coincide com a emergência da vida privada individual no seio do privado familiar. Poderíamos dizer que ela substituiu a vida confessional. A confissão reforça o elo social e coloca o indivíduo frente às suas obrigações com os outros enquanto ética religiosa, a psicanálise por sua vez prima pela legitimação do desejo de existência autônoma e se afirma pela elucidação de relações familiares. Pela atenção à vida privada dos indivíduos, cria condições para se tornar uma prática social. Poderíamos dizer que ela substituiu a vida confessional. A confissão reforça o elo social, coloca o indivíduo frente às suas obrigações com os outros enquanto ética religiosa; a psicanálise, por sua vez, prima pela legitimação do desejo de existência autônoma e se afirma pela elucidação das relações



familiares. Pela atenção à vida privada dos indivíduos, cria condições para se tornar uma prática social. A psicanálise considera a experiência do outro e o estranhamento de si. A ética da psicanálise ainda é considerada a ética do bem dizer, considerando que o que está em julgamento é a linguagem e o que é exposto por ela.

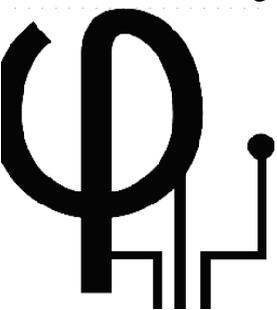
- 3) Para uma metodologia, podemos usar o modelo do Segundo Wittgenstein, muito conhecido da filosofia, para examinar as relações e implicações da transmissão da psicanálise através das sociedades psicanalíticas.

Para analisarmos o contexto das instituições psicanalíticas, teríamos que abstrair das concepções filosóficas. Como diz Paul Valéry:

Não há erro filosófico tão colossal como de contar como filósofos, apenas os filósofos, quando todos os homens de certa grandeza formaram necessariamente sua filosofia; e se não a exprimiram ou a precisaram, no sentido técnico e na linguagem técnica da filosofia reconhecida, foi talvez em razão do sentimento de que sua filosofia era tanto mais filosoficamente verdadeira quanto menos fosse declarada verdadeira, isto é, utilizada e aplicada, verificada. (VALÉRY, 1974, p. 480 – tradução nossa).

Partindo dessa ideia, não julgaremos a psicanálise tratada nas instituições como carente de filosofia e de fundamento. Wittgenstein clamava por uma “forma de vida” sem filosofia e as instituições psicanalíticas têm entre elas aquilo que ele chamava de “semelhanças de família”, criando os seus “jogos de linguagem” em uma prática teórica e clínica. Uma outra cultura, da qual temos que entender as regras e seguir as regras. Não é à toa que a escola de Lacan fala do passe e do passador, na continuidade da psicanálise. A psicanálise é um jogo, mas onde não há vencedores, apenas participantes que giram em torno do seu desejo e experimentam a transferência aos textos de Freud e Lacan. É possível experimentar os efeitos da linguagem, os efeitos que a linguagem provoca no sujeito, da mesma forma que defeitos e acertos estão presentes nas palavras, nas frases e nas proposições que usamos. Se a formalização da linguagem é tema da lógica – para esclarecer os efeitos da linguagem –, a perspectiva é a análise da linguagem dos sujeitos implicados no discurso. Freud, ao nos falar da ambiguidade do amor e do ódio (contrários), da discórdia (contrariedade), da reação feminina ao projeto cultural dos homens com sua exigência de amor e de dar continuidade à prole (oposição), revela a forma lógica e a estrutura do sujeito na sociedade e o efeito da ambiguidade na Cultura.

Wittgenstein vê a linguagem não como parte de um organismo humano individual, mas como uma “forma de vida” tecida no todo das relações sociais e pertencentes à



história da nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar (WITTGENSTEIN, 1922, p. 25). Não há essências que transcendam os signos. O aspecto pragmático presente no uso cotidiano que fazemos das expressões nas diferentes situações em que elas aparecem conduziu-o a criar a noção de “jogos de linguagem”. Os jogos de linguagem são múltiplos, as únicas semelhanças que passam são as “semelhanças de família”, aparentados a outros de diversas formas.

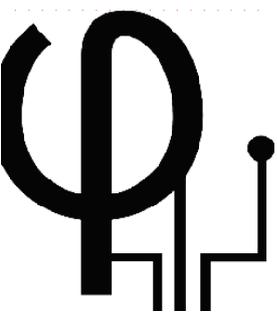
Para Wittgenstein não existe nem uma linguagem nem uma meta-linguagem, mas a linguagem nos seus diferentes usos. As semelhanças de linguagem podem estar nos “jogos” das instituições. O que é comum a todos os jogos? Há uma rede de usos e ações cambiantes de um jogo a outro, mas a verdade é que são análogos uns aos outros, como no caso do xadrez, da dama e do botão.

Ao contemplá-los não achamos a verdadeira semelhança pois é apenas “jogando que os compreendemos. “Xadrez se aprende jogando”, diz Wittgenstein. Impossível descrever, assim como é impossível descrever o acesso ao inconsciente. Apenas entrar no jogo das palavras, nos chistes, nos sonhos. E interessante comparar a multiplicidade de ferramentas da linguagem e seus modos de emprego à multiplicidade de espécies de palavras e de frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (Cf. WITTGENSTEIN, 1922, p. 23).

A única relação entre os jogos são suas “semelhanças de família”. Assim são as instituições psicanalíticas. Elas se diferenciam, mas perseguem a mesma causa. Os jogos de linguagem wittgensteinianos são como um caminho a ser seguido para adentrarmos na matéria da linguagem e com essa matéria traçarmos um percurso tendo como guia o inconsciente e suas formações. “Jogos de linguagem” se ligam a “formas de vida” encontrando sustentação no contexto da vida. Suas regras estão inseridas numa malha de ações e intervenções.

Qual a diferença entre falar uma língua ou praticar um jogo de linguagem? A linguagem não tem justificação ou fundamento, ela é dada.

Para o Segundo Wittgenstein (o filósofo da linguagem), problemas filosóficos ou de qualquer tipo surgem quando a linguagem gira em vão, não “engata”, transformando-se num jogo autônomo com um fim em si mesmo. Este é um perigo para o discurso psicanalítico e, também, para as sociedades psicanalíticas. As questões surgem então como congelamento da linguagem, como congelamento das cenas de um filme, e perdem sua transitividade. Uma das críticas à psicanálise feita pelos seus detratores a respeito do discurso científico se baseia justamente no entendimento de que todas as justificativas e respostas oferecidas por parte do discurso psicanalítico obedeciam a um processo e funcionamento heurístico, onde há explicações de tipo causal, mas que não passam de razões. Sabemos que essas críticas não

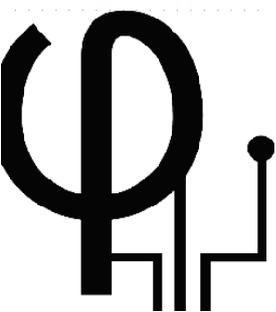


procedem, mas a metodologia sim. O que faz a força da psicanálise, abstraindo-se de sua eficácia terapêutica, é que ela corresponde a uma expectativa de solução, e o que precisamente a impede de jamais se apresentar como ciência. Por outro lado, essa transitividade também faz a linguagem adquirir opacidade e mistério, o que parece já ter sido explorado por psicanalistas. Não foi à toa que Lacan explorou os matemas, os nós e os cordões para “mostrar” (outro termo caro a Wittgenstein), o que o discurso psicanalítico não consegue dizer. Podemos explorar a linguagem “de férias” (terminologia wittgensteiniana) quando essa perde sua função. A crítica de Wittgenstein corresponde à crítica da busca de conceitos universais, desejo generalizado de ilusão essencialista, ou substituição na filosofia ou em outros saberes por temas genéricos, a razão, o ser, o homem, perdendo a peculiaridade dos casos particulares. A filosofia se contenta em descrever a gramática e suas regras, isto é, o bom funcionamento da linguagem, sem ousar mostrar o outro lado, o lado do avesso. Podemos compará-la a um bordado, onde os nós e os arremates se dão “do outro lado”.

Numa passagem de *Cultura e Valor*: “há no homem a pulsão de arremeter contra as fronteiras da linguagem. Pensem, por exemplo, no espanto diante do fato de algo existir (pathos filosófico). Esse espanto não comporta resposta” (WITTGENSTEIN, 1980, p. 116).

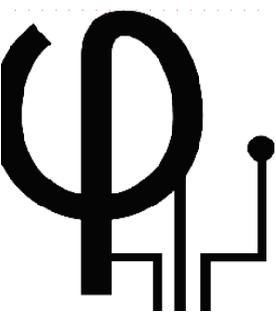
Para Wittgenstein, a solução seria a abolição da filosofia. Para a psicanálise, a solução seria explorar as contradições e o *pathos* filosófico!

A psicanálise avança de muitas maneiras, criando conceitos, relendo suas frases, ou recriando sua práxis. Para tanto, propõe a escuta e estimula o debate entre seus pares e a crítica entre as instituições.



REFERÊNCIAS

- CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza Borges Zahar. Rio de Janeiro: Zahar Ed, 1989.
- CONDÉ, Mauro Lucio Leitão. *Wittgenstein, linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Recordar, Repetir, Elaborar*. Obras Completas. SP: Cia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Escritores criativos e devaneios*. Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, Vol. 9. Rio de Janeiro: Imago, 1980.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. Revista *Ornicar*, n.2- 021, Paris- FR: Ed. Seuil, 1980.
- LETRAS DA COISA. N. 0. *Publicação de Coisa Freudiana*, Transmissão em Psicanálise. Curitiba, 1985.
- LETRAS DA COISA. N. 2. *Publicação de Coisa Freudiana: Transmissão em Psicanálise*. Curitiba, 1985.
- MILLER, Jacques-Alain. Uma tradução [Paris, 19 de janeiro de 2011]. In: Escola Brasileira de Psicanálise. Trad. Vera Avellar Ribeiro. Disponível em: <<http://www.ebp.org.br/old/orientacao-lacaniana/>>. Acesso em: 10 mai. 2021.
- MILNER, Jean Claude. *A Obra clara*: Trad. Procópio Abreu, Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- VALÉRY, Paul. *Cahiers*. Col: Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Ed. Gallimard., 1974.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cultura e Valor*, ed. por George Henrik von Wright. Lisboa: Edições 70, 1980.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas: Ludwig Wittgenstein*. Trad. José João de Almeida. *Philosophische Untersuchungen*. 1922.



Recebido em: 15/05/2021
Aprovado em: 29/09/2021
Publicado em: 15/10/2021

[TRADUÇÃO]

ANTWORT AUF DIE ERWIDERUNG DES HERRN DR. FERENCZI

Por

James J. PUTNAM M.D

Tradução e notas

Caio Padovan¹

(caiopadovanss@gmail.com)

Guilherme Germer²

(guilhermeguita@gmail.com)

[BREVE NOTA EDITORIAL]

Caio Padovan

Weiny César Freitas Pinto³

(weiny.freitas@ufms.br)

Originalmente publicado em alemão, em dezembro de 1912, o texto aqui traduzido constitui, como o próprio título já indica, uma resposta do médico e psicanalista americano James Jackson Putnam à réplica de Sándor Ferenczi, publicada naquele mesmo ano com o título

¹ 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>.

² Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9731890269292935>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3173-6750>.

³ 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>.

*Filosofia e psicanálise*⁴. Para mais detalhes a respeito do debate em geral e de cada uma dessas publicações, ver Freitas Pinto e Padovan (2019)⁵ e, bem como Padovan e Freitas Pinto (2021)⁶.

Resposta à réplica do Senhor Dr. Ferenczi é a primeira versão brasileira e, possivelmente, a primeira tradução da resposta de Putnam para qualquer outro idioma. Com este trabalho, damos prosseguimento às nossas investigações sobre as origens da relação entre filosofia e psicanálise no interior do movimento psicanalítico. Em breve, pretendemos traduzir e publicar a última etapa desse primeiro grande debate entre as duas disciplinas: a réplica de Theodor Reik, seguida da tréplica de Putnam.

⁴ O leitor poderá encontrar uma tradução do texto de Ferenczi nesta mesma revista, no volume I da presente edição. Cf. FERENCZI, S. Filosofia e psicanálise. Tradução de Caio Padovan e Guilherme Germer. *Eleuthería – Revista do curso de filosofia – UFMS*, v. 6, n. 10, p. 348-358, 2021. Traduzido de FERENCZI, S. Ferenczi, S. (1912). “Philosophie und Psychoanalyse (Bemerkungen zu einem Aufsatz des H. Professor Dr. JAMES J. PUTNAM von der Harvard-Universität, Boston U.S.A)”, *Imago*, v. 2, n. 5 p. 519-526, 1912. Um comentário explicativo dirigido ao texto de Ferenczi pode ser encontrado em FREITAS PINTO, W. C. Comentário explicativo de Filosofia e psicanálise (Ferenczi, 1912). In: FREITAS PINTO, ZANATA, SOUZA, *Subjetividade, filosofia e psicanálise*. Curitiba: CRV, 2021.

⁵ 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*, v. 3, n. 6, p. 305-316, 2019.

⁶ PADOVAN, C.; FREITAS PINTO, W. C. Breve nota editorial. In: FERENCZI, S. Filosofia e psicanálise. Tradução de Caio Padovan e Guilherme Germer. *Eleuthería – Revista do curso de filosofia – UFMS*, v. 6, n. 10, p. 345-347, 2021.

RESPOSTA À RÉPLICA DO SENHOR DR. FERENCZI⁷

Por

James J. PUTNAM M.D.⁸

[Tradução e notas: Caio Padovan e Guilherme Germer]

O Senhor Dr. Ferenczi, a quem tanto admiro – pessoalmente e enquanto pesquisador – e cujos trabalhos costumo acompanhar com a maior atenção, acabou tendo, após ler meu ensaio, uma impressão que não corresponde às intenções do autor. A mim não agradaria admitir que tenha compreendido mal a verdadeira missão da psicanálise ou que minhas proposições estejam em contradição com os princípios que correspondem às intenções daqueles que dirigem o nosso movimento. Não se pode propriamente dizer que utilizei “as armas da metafísica”⁹ contra a psicanálise, ou “que *a priori* é exigido dela (da psicanálise) que se subordine a um sistema filosófico particular, ou, em geral, a um sistema filosófico qualquer”¹⁰, pelo menos não em um sentido diferente daquele que o próprio Senhor Ferenczi defende, ao dizer: “podemos certamente esperar que novos pontos de vista, novos conhecimentos, também surjam do estudo da filosofia e de sua história”¹¹. A esta declaração, eu gostaria simplesmente de acrescentar o desejo de que possamos estudar de maneira honesta os ditos pontos de vista e conhecimentos de uma perspectiva propriamente filosófica, e que a metafísica seja reconhecida como um método verdadeiramente científico. Mas é precisamente sobre esse ponto que a opinião do Senhor Ferenczi será provavelmente bem diferente da minha.

Eu concordo com Ferenczi que a coleta de um tipo particular de dado era e continua sendo a verdadeira vocação da psicanálise. De modo algum era a minha intenção colocar qualquer obstáculo à sua realização, insistindo enfim na necessidade de levar em conta visões

⁷ É com prazer que agradeço aos editores, assim como o Senhor Dr. Ferenczi, por terem me concedido a permissão de ler sua réplica antes da sua publicação. Eu gostaria de aproveitar a situação para chamar a atenção para dois erros de impressão em meu ensaio (*Imago*, caderno 2). No meio da página 114, deve-se ler “instinto sexual” [*geschlechtlichen Instinkt*] no lugar de “instinto social” [*gesellschaftlichen Instinkt*] e, mais para o final da mesma página, “método psicanalítico” [*psychoanalytische Methode*] no lugar de “método biogênico” [*biogenetische Methode*]. [Nota dos tradutores: Putnam se refere aqui à versão alemã de seu primeiro artigo, ainda não traduzido para o português. Cf. PUTNAM, J.J. Ueber die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung, *Imago*, v. 1, n. 2, p. 101-118, 1912.

⁸ Professor de Neurologia geral na Universidade de Harvard, Boston, E.U.A.

⁹ [N.T: citação literal de Ferenczi (1912, p. 520). Para a versão brasileira, ver Ferenczi (2021, p. 350)].

¹⁰ [N.T: citação quase literal de Ferenczi (1912, p. 520). Para a versão brasileira, ver Ferenczi (2021, p. 350). Putnam acrescenta “da psicanálise” à passagem, colocando a expressão entre parênteses].

¹¹ [N.T: citação literal de Ferenczi (1912, p. 519). Para a versão brasileira, ver Ferenczi (2021, p. 348)].

mais gerais. Pelo contrário, eu alimentava somente a esperança de que, atualmente, como fora o caso em outros tempos, pesquisadores pudessem realizar sua missão científica com tanto mais sucesso se esforçando para conhecer não apenas seu próprio território “soberano”, mas também, e tanto quanto possível, as regiões vizinhas deste estreito território.

Enunciado assim, de maneira geral, esse princípio é bem conhecido de todos, mas valeria a pena verificar psicanaliticamente por que a própria ideia de se ocupar da filosofia encontra por vezes uma inamistosa resistência. Haveria certamente outras razões a serem descobertas, além daquelas evocadas por Ferenczi. Se fosse, por exemplo, questão de avaliar a aplicabilidade de explicações da química ou da fisiologia à nossa causa¹², ninguém alegraria que elas devessem ser rejeitadas porque a psicanálise exige um “longo período de trégua” [*Schonzeit*]¹³. Alguns naturalistas [*Naturforscher*] ainda se ancoram na hipótese [*Annahme*] indemonstrável de que os fatos relativos à natureza da vida mental – aqueles que a metafísica se esforça para demonstrar através dos meios mais gerais que estão à sua disposição – só poderiam ser reconhecidos por intermédio de uma seleção de métodos orientados pelas ciências naturais. Mas poderia muito bem ser o caso que a confiabilidade dessa hipótese [*Annahme*] fosse também – ainda que de modo inconsciente – colocada em dúvida, e que a opinião que temos hoje a respeito da filosofia se devesse em parte a esse tipo de influência.

Não podemos deixar de notar que minha afirmação de que uma formação filosófica rigorosa e a consideração de intuições universais [*allgemeine Anschauungen*] poderiam se mostrar úteis aos psicanalistas (aos quais eu gostaria de me juntar), não faz mais do que indicar uma via já percorrida por alguns psicanalistas. Refiro-me aqui não apenas ao meritório esforço envolvido na aplicação de concepções cada vez mais universais, mas também à tão difundida tendência de negligenciar, ou afastar com poucas palavras, outros modos de explicação universalizantes que parecem incompatíveis com os princípios colocados em primeiro plano pela psicanálise. Na maioria das vezes, estes modos de explicação não são rejeitados. Pretende-se, no entanto, que eles sejam “quase” inúteis, “quase” descartáveis, que “talvez” não exista liberdade nesse mundo, e assim por diante. Na maioria das vezes, ou quase sempre, são as tentativas de explicação filosóficas que são tratadas dessa maneira¹⁴. De modo algum questiono

¹² Cf. Nova edição dos “Nervöse Angstzustände” (1911) de Stekel. [N.T: Referência de Putnam à segunda edição (“aumentada e melhorada”) da obra do psicanalista vienense Wilhelm Stekel, *Estados nervosos de angústia e seu tratamento*, publicada, na realidade, em 1912. Cf. STEKEL, W. (1912). *Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung*. Berlin, Wien: Urban & Schwarzenberg, 2.ed, 448 p.].

¹³ [N.T: Referência uma passagem de Ferenczi (1912, p. 520). Para a versão brasileira, ver Ferenczi (2021, pp. 349-50)].

¹⁴ O muito meritório Abraham se levanta contra as tentativas filosóficas de explicação dos mitos e contra a possibilidade de que os povos primitivos possam expressar algum talento filosófico [N.T: A este respeito, ver a posição de Karl Abraham em sua obra *Sonho e mito*, em particular no capítulo 12, intitulado “A teoria do

a reivindicação de plena validade às concepções psicanalíticas [*Anschauungsweisen*]. Defendo apenas que, se isso ocorrer em detrimento de outras explicações, estamos assumindo para nós a responsabilidade de sermos visto como teoréticos [*Theoretiker*]¹⁵, e também de nos formarmos enquanto tais. Uma tal formação deveria parecer no mínimo desaconselhável.

Não posso concordar com Ferenczi quando ele diz que: “Há apenas uma ciência, mas há tantas filosofias e religiões quanto pessoas inteligentes dotadas de espíritos e estados de ânimo diferentes”¹⁶. Trata-se aqui de um discurso falacioso, que também indica um estado de ânimo [*Gemütsrichtungen*] em particular. Nos últimos tempos, ao menos na Inglaterra e na América, as discussões filosóficas chegaram ao seu ápice. Notoriamente, a psicanálise pode ser considerada como uma das etapas de um grande sistema educacional [*Erziehungssystem*], e nenhum sistema educacional pode carecer de um objetivo de caráter filosófico¹⁷. Em relação a todas as ciências particulares, o ponto de vista da filosofia é necessariamente o mais completo. Tendo em vista a sua própria prosperidade, é de fundamental importância que estas ciências permaneçam de alguma forma subordinadas à filosofia. Afinal, ela é a única que chega a tocar na essência [*Wesen*] do espírito considerada em si mesma, ao passo que as demais ciências não alcançam a sua verdade senão por intermédio do entendimento [*Verstande*]. Mas não só isso. Em matéria de metodologia, nós também podemos extrair algo de precioso das pesquisas

desejo no mito”. Cf. ABRAHAM, K. (1909). *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 73 p. Para uma tradução brasileira desse texto, ver: ABRAHAM, K. (2020). *Sonho e mito. Um estudo sobre a psicologia dos povos*. Trad. L. Krüger, E. Spieler, S. Machado e Silva. Porto Alegre: Ecos e Artes, 75 p. Putnam estava provavelmente se referindo a seguinte passagem: “Assim como as crianças não vêm ao mundo com uma ética altruísta já formada, tampouco diríamos que o homem pré-histórico carregava em si ideias filosóficas e religiosas e as simbolizaria através de mitos” (Abraham, 2020, p. 70)].

¹⁵ [N.T: Provável referência à noção de sistema em medicina. Ao longo do século XIX, os grandes sistemas médicos do século XVIII, a exemplo do brownismo, de John Brown, serão amplamente criticados pelo seu caráter universalizante. A respeito destas transformações na história da medicina, ver o terceiro volume de GRMEK, M.D. (org.). (1995-1999). *Histoire de la pensée médicale en Occident*. Paris: Ed. Seuil, 3 vol. Para uma abordagem filosófica do sistema de Brown, ver o texto clássico de CANGUILHEM, G. (1997). Une idéologie médicale exemplaire, le système de Brown. In: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris: Vrin, pp.47-54].

¹⁶ [N.T: citação literal de Ferenczi (1912, p. 521). Para a versão brasileira, ver Ferenczi (2021, p. 351)].

¹⁷ Comparar com o exposto em meu ensaio sobre o sistema de Froebel. [N.T: Referência ao educador de língua alemã Friedrich Froebel (1782-1852). Infelizmente, não conseguimos localizar o ensaio mencionado aqui pelo autor. Sabemos, no entanto, que em um artigo intitulado *Sobre algumas questões mais amplas ligadas ao movimento psicanalítico*, publicado dois anos mais tarde, em 1914, Putnam fará um breve comentário, dizendo que métodos pedagógicos Froebel se aproximariam dos princípios da psicanálise (p. 394). Cf. PUTNAM, J.J. On some of the broader issues of the psychoanalytic movement, *The American journal of the medical sciences*, v. 147, pp. 389-406, 1914a. Encontramos outras referências de Putnam sobre o assunto no artigo *O que podemos esperar da psicanálise no tocante à prevenção da insanidade*, publicado no mesmo ano. Cf. PUTNAM, J.J. Services to be expected from the psychoanalytic movement in the prevention of insanity, *Journal of the American Medical Association*, v. 63, n. 22, pp. 1891-1897, 1914b. Talvez o comentário mais longo a este respeito tenha sido feito por Putnam em uma conferência intitulada *A psicanálise considerada como uma fase da educação*, realizada durante o quadragésimo encontro anual da *American neurological association*. Um resumo desta comunicação se encontra em PUTNAM, J.J. Psychoanalysis considered as a phase of education, *Journal of nervous and mental disease*, v. 41, pp. 666-669, 1914c.].

metafísicas em benefício da nossa causa. Já há muito, Freud e outros autores nos chamaram a atenção para o fato de que o entendimento de cada homem trabalha sempre como uma faca de dois ou mesmo de múltiplos gumes¹⁸. Em sua base, o conteúdo de um pensamento humano não deve ser tratado apenas a partir do que um homem diz ou pensa de maneira consciente, não apenas a partir do que a psicanálise nos permite descobrir, mas também a partir daquilo que encontra seu sentido para além do que foi expresso ou pensado conscientemente.

Como bem sabemos¹⁹, esse precioso princípio foi também bastante explorado pela tradição filosófica, oferecendo assim os meios para se estabelecer um certo número de “condições de possibilidade” [*Voraussetzungen*]²⁰ da maior importância, “necessárias” a todo pensamento, cujo conhecimento é indispensável tendo em vista a compreensão da atividade do espírito. Não será o caso de ir mais adiante aqui aprofundando esta questão.

A lânguida peregrinação dos nossos pensamentos claros e conscientes, expressos em palavras áridas, como sombras caducas, atravessam o vasto deserto de nossa ignorância. Mas esse cortejo hesitante não caminha sozinho. Na verdade, ele é escoltado por duas grandes caravanas espirituais difíceis de serem reconhecidas. Por gerar desprazer, a primeira delas é constituída pelos desejos reprimidos, ao passo que a segunda é composta pelas intuições [*Ahnungen*] estudadas pela filosofia e pela metafísica. Estas últimas, no entanto, também foram objeto da repressão consciente [*gewissen Verdrängung*], no sentido em que são dificilmente compreensíveis pelos não iniciados, inspirando assim o mesmo temor [*Fucht*] (admiração [*Ehrfurcht*]) que o espírito da terra [*Erdgeist*] em “Fausto”²¹.

A primeira dessas caravanas seria comparável a crianças aprisionadas pouco após o nascimento, como Kasper Hauser²², enquanto a segunda seria comparável a algo como crianças

¹⁸ Cf. Em particular o “Gegensinn der Urworte”. [Putnam faz referência aqui ao artigo *Sobre o sentido antitético das palavras primitivas*, publicado em FREUD, S. Über den Gegensinn der Urworte, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 2, n. 1, pp. 179-184, 1910].

¹⁹ Cf. Em particular os diversos trabalhos do Prof. Josiah Royce da Universidade de Harvard. [N.T: Referência ao filósofo idealista americano Josiah Royce (1855-1916). Na versão alemã do artigo de Putnam que abre o debate com Ferenczi, o médico americano irá citar a obra *The world and the individual*, publicada por Royce em duas partes entre 1899 e 1901. No que diz respeito à questão das condições de possibilidade para o conhecimento, Putnam entende nessa passagem que o pensamento de Royce caminha no mesmo sentido que o de Hegel e Bergson. Cf. Putnam, J.J. (1912).

²⁰ [N.T: Possível referência implícita à noção kantiana de “condição de possibilidade” do conhecimento, discutida pelo filósofo alemão em sua obra *Crítica da razão pura* (1781-1787) e retomada por diferentes tradições filosóficas ao longo dos séculos XIX e XX].

²¹ [N.T: Referência do autor à tragédia de Fausto, cuja versão mais conhecida é de autoria de Johann Wolfgang von Goethe (1806-1832). O chamado espírito da terra [*Geist der Erde*] será evocado por Goethe na primeira parte da peça, quando o protagonista entra pela primeira vez em contato com o demônio Mefistófeles: “*Du, Geist der Erde, bist mir näher; schon fühl ich meine Kräfte höher*”].

²² [N.T: Kasper Hauser, órfão adolescente encontrado em 1828 na cidade alemã de Nuremberg. Seu estado mental regredido será associado, na época, à falta de contato com outros seres humanos].

ainda não nascidas, cujas mães, que temem pela responsabilidade da sua educação, gostariam de poder negar a existência delas.

As competências que permitem aos pesquisadores formar uma ideia clara desses dois tipos de pensamentos são, sob certos aspectos, similares umas às outras.

Seja como for, tais pesquisadores serão obrigados a considerar a energia espiritual [*Geistesenergie*] (logo, a libido, etc.) como uma força que se sustenta por si mesma; e, nesse sentido, eles se tornarão efetivamente idealistas. Mas para levar isso a cabo, eles deverão estar em condições de fazer cair as máscaras que dissimulam os pensamentos profundos que aí se ocultam. Entre os pesquisadores naturalistas de profissão, essas criações [*Eigenschaften*] raramente assumem uma forma bem-acabada. É por esta razão que devemos estender as mãos aos metafísicos na qualidade de colaboradores naturais, mesmo que, como admito de bom grado a Ferenczi, a predisposição [*Veranlagung*] para este ou aquele sistema filosófico possa ser sempre em parte explicado pela psicanálise.

É inútil acrescentar aqui algumas palavras a respeito do “ataque” que eu teria feito à noção de determinismo, um conceito que se mostrou tão útil à psicanálise. Caberia apenas assegurar ao leitor que minha intenção não era propriamente atacar o conceito em questão, tal como ele se expressa desde um ponto de vista psicanalítico. Relativo a este ponto, convido o leitor a retornar ao meu artigo, onde me esforcei em demonstrar que a parte útil desse conceito deve ser conservada, mas sem a promessa de que ele poderia nos levar a conclusões que me parecem supérfluas e que não condizem com a realidade²³.

A psicanálise não é obrigada a subscrever todas as visões gerais defendidas pela maioria dos pesquisadores naturalistas. A lei da conservação da energia não pode de forma alguma ser considerada como válida em todos os campos (no mundo espiritual, por exemplo), mas somente como um pressuposto basilar [*Grundannahme*] adaptado e que pode se mostrar cômodo a certos fins no contexto das ciências naturais. Basicamente, acredito, assim como Ferenczi, que nenhum evento psíquico se perde. Ao mesmo tempo, não estou disposto a aceitar, quase gratuitamente, a opinião bastante difundida de que o mundo espiritual se assemelhe a um caleidoscópio de rotação automática, no qual as mesmas peças engendrem sempre novas

²³ [N.T: Retornando à versão inglesa do artigo de Putnam, publicada em 1911, encontramos na página 251-2 uma passagem que poderia muito bem corresponder àquela referida pelo autor. Nela, Putnam fará inclusive referência à metáfora do “caleidoscópio”, que será mais uma vez explorada pelo autor no parágrafo seguinte do presente texto. Cf. PUTNAM, J.J. A Plea for The Study of Philosophic Methods in Preparation for Psychoanalytic Work, *The Journal of Abnormal Psychology*, v. 6, pp. 249-264, 1911. Na tradução brasileira dessa versão, a passagem se encontra na página 319. Cf. PUTNAM, J.J. Um apelo para o estudo de métodos filosóficos na preparação para o trabalho psicanalítico, *Modernos & Contemporâneos*, v. 3, n. 6, p. 305-332, 2019. Na versão alemã de 1912, encontramos um trecho onde o mesmo assunto será desenvolvido, agora em um franco diálogo com Bergson e Royce. Cf. PUTNAM (1912, p. 108)

ligações, sem que nenhuma nova energia criadora se manifeste. É verdade que a maior parte dos nossos atos obedecem a um certo determinismo. Mas onde há vida, há sempre, de alguma forma, a participação de uma criação [*Schöpfung*]²⁴ que resiste, *stricte dictu*, à dita lei.

²⁴ Inseparável da noção de crescimento [*Wachstum*] (Cf. entre outros Bergson, *Évolution créatrice*), mas provavelmente também em apoio a esta noção. [N.T: os trabalhos do filósofo francês Henri Bergson, em particular *Evolução criadora* (1907), serão citados por Putnam tanto na versão inglesa, quanto na versão alemã de seu primeiro artigo sobre a importância da filosofia para a formação do psicanalista. A irreducibilidade do espírito à matéria é um tema frequente do pensamento bergsoniano, assim como de toda uma tradição que o precede, representada na França por autores como Félix Ravaisson, Jules Lachelier e Émile Boutroux. Quando à noção propriamente dita de *Wachstum* (crescimento) – termo alemão empregado aqui no sentido biológico de desenvolvimento – podemos de fato encontrar em Bergson um paralelo com o conceito de “criação”, como parece ser o caso na seguinte passagem do filósofo francês: “O mistério que se atribui à existência do universo provem, em grande medida, do fato de querermos que a sua gênese tenha se dado de uma só vez, ou então que toda matéria seja eterna. Em se tratando ou não de criação, em ambos os casos é a totalidade do universo que é colocada em questão. Aprofundando este hábito de espírito, encontraremos nele um preconceito [...], a ideia, comum entre os materialistas e aos seus adversários, que não há duração realmente atuante e que o absoluto – matéria ou espírito – não poderia encontrar seu lugar no tempo concreto [...]. Uma vez erradico esse preconceito, a ideia de criação torna-se mais clara, pois se confunde com aquela de crescimento [*accroissement*]” (p. 261). Cf. BERGSON, H. *Évolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 8.ed, 1911].

Recebido em: 15/05/2021
Aprovado em: 29/09/2021
Publicado em: 15/10/2021

[RESENHA]

ALÉM DO PRINCÍPIO DE PRAZER

De

Sigmund Freud

(Edição crítica bilíngue seguida do dossiê “Para ler Além do princípio de prazer de prazer”)

Resenhado por

Jennifer Aline Zanela¹

(zanela.jennifer@ufjf.edu.br)

André Malina²

(andremalina@yahoo.com.br)

Resumo: Um dos mais importantes textos da obra freudiana, *Além do princípio de prazer* apresenta a estruturação do dualismo pulsional psicanalítico – pulsão de morte/pela pulsão de vida –, revisando o conceito central de princípio de prazer e, com isso, parte significativa do construto teórico da psicanálise. A edição, coordenada por Gilson Iannini e publicada pela Editora Autêntica, é a primeira e, por enquanto, a única no Brasil, de natureza crítica e bilíngue. O livro fornece rico dossiê, constituído por vários especialistas, que analisa as fontes que fundamentaram, explícita e implicitamente, o texto de Freud.

Palavras-chave: Além do princípio de prazer. Freud. Edição crítica bilíngue.

Além do princípio de prazer (APP) trata das pulsões de vida e de morte. Entre Eros e Tânatos, trata do prazer e do desprazer na relação com a pulsão de morte. Tateando profundidades, apresentamos ao leitor uma resenha que explora um conjunto de temas que o convidam a lerem o texto resenhado, o APP.

En effet, falar de um livro que, além de trazer no conteúdo um texto importantíssimo de Sigmund Freud³, assim como outros textos de análise e reflexão, normalmente é tarefa para

¹ Professora de Educação Física no Colégio de Aplicação João XXIII da Universidade Federal de Juiz de Fora e doutorado em andamento em Educação pela Universidade Estadual Paulista.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6877528396959109>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5002-2254>.

² Professor Associado do curso de Educação Física da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3518871176292224>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5832-812X>.

³ Sigmund Freud nasceu em Pribor, na República Checa, radicou-se em Viena, na Áustria, e viveu entre 1856 e 1939. Médico neuropatologista, é autor de diversos livros e artigos reconhecidos e traduzidos pelo mundo, nos quais desenvolve uma nova teoria psicológica, deixando assim um importante legado para a humanidade. Diversos autores foram influenciados por suas ideias, como Carl Gustav Jung, Herbert Marcuse, dentre tantos outros de disciplinas tão distintas que vão da Filosofia à Medicina e à Psicologia. Judeu, Freud atravessou a

especialistas⁴. Uma característica, contudo, pode ser inserida como indagação para tal tarefa, relativizando-a. Logo no prefácio da edição, Oliveira e Iannini (2020) trazem a lume um propósito do livro questionando o provável *mainstream*:

Faremos do APP uma peça de museu, separada por parede de vidro e exposta a nosso olhar de turistas, a quem cabe a contemplação, quem sabe a veneração? É esse o propósito de uma edição crítica, destinada apenas a leitores altamente especializados? (OLIVEIRA E IANNINI, 2020, p. 18).

A partir desse reclame de necessidade dialógica, iremos transitar, como não especialistas, no percurso desafiador de tentar trazer uma compreensão, em forma de resenha, da edição crítica bilíngue de APP⁵.

Cabe observar, de imediato, o capricho da edição, com uma belíssima capa e contracapa feitas por Alberto Bittencourt, cujo projeto gráfico de Diogo Droschi mescla texto com fotografia do Museu Sigmund Freud de Viena⁶. Na contracapa destaca-se o conteúdo: além do próprio texto do APP, um dossiê para leitura, o prefácio e o prólogo. Talvez na edição coubesse também mencionar na contracapa que há no interior do livro uma legenda e um “modo de usar”, tão importantes para nortear a leitura. Ambos se encontram, em local acertado, imediatamente após o texto freudiano de APP e antes das discussões sobre fontes e do posfácio⁷.

Embora haja uma organização metódica quando se escreve um livro, com a pretensão de que seja lido nessa sequência, muitas vezes o leitor subverte essa ordem. Essa é uma grande vantagem de ler um livro: a possibilidade de subversão. Por exemplo, no caso da presente edição, imediatamente após o posfácio e antes da apresentação curricular dos autores, ela traz informações sobre a Coleção das Obras Incompletas de Freud⁸, sendo uma proposta de oferecer,

Primeira Grande Guerra e exilou-se em Londres em razão da invasão da Áustria pelo nazismo. Desde 1938 percebeu o destino da Segunda Grande Guerra, morrendo em setembro de 1939, decerto saudosos do número 19 da rua Berggasse, em Viena, onde morou desde 1891 até o exílio.

⁴ O que não é o caso dos autores da presente resenha.

⁵ O contato com a presente obra, que nos sensibilizou na realização da presente resenha, se deu no interior da disciplina do curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul denominada “*Filosofia da Psicanálise I*”, ministrada pelos professores Weiny César Freitas Pinto e Caio Padovan. Para o leitor que tiver interesse, ao fim da disciplina publicou-se alguns ensaios, também inspirados pela leitura de APP, que estão disponíveis no sítio da Ermira na coluna Matutações. Para a consulta, acesse: <<http://ermiracultura.com.br/coluna/matutacoes/>>.

⁶ Na mesma rua Berggasse, número 19.

⁷ De forma apressada pode parecer pouco importante a escolha dos locais onde serão inseridos os textos e imagens que irão a público. Não é! Aparentemente há partes conexas dessa Edição Crítica: uma parte inicial (Prefácio, Para Introduzir APP, Prólogo, Guia Visual, Legenda e Modo de usar); o texto em questão em formato bilíngue (APP); uma espécie de “norte” para leitura do APP; influências e interrelação entre Freud, outros autores e áreas do conhecimento e, finalmente, um posfácio.

⁸ Publicada pela Editora Autêntica, a Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud tem como editor Gilson Iannini que também é o coordenador juntamente com Pedro Heliodoro Tavares (este último ainda responde pela coordenação de tradução).

para além de uma nova tradução fidedigna aos conceitos de Freud, uma organização distinta ao tratamento dado ao texto. Desta forma, podemos considerar uma coleção ‘inovadora’, mas também ‘subversiva’. Por isso, talvez devesse fazer essa menção logo no início dos livros da coleção, embora possa parecer óbvio pelo título ou pela linha dos textos oferecidos ao leitor. Felizmente, os leitores costumam ser tão ‘inovadores’ e/ou ‘subversivos’ quanto os editores Gilson Iannini e editora Autêntica. Por vezes, os leitores acessam o fim do livro antes de começá-lo, em um esforço contemplativo e até mesmo ansioso e pulsante da ‘experiência de leitura’.

1 O RETORNO DO CHAPÉU⁹: O TEXTO ALÉM DO PRINCÍPIO DE PRAZER DE FREUD

Oliveira e Iannini (2020) afirmam que APP pode ser considerado um texto controverso – no interior de uma obra também controversa – de Freud. Essa obra, que chamou a atenção de pensadores e pesquisadores diversos foi compreendida como “Especulativa demais, excessivamente biologizante, contaminada pelas experiências de luto de seu autor, inútil para a prática clínica” (OLIVEIRA e IANNINI, 2020, p. 9). Controvérsias à parte, o que não se pode objetar é o grande interesse que despertou, seja pela contemplação ou pela negação dos conceitos desenvolvidos por Freud.

Em APP, Freud tem a possibilidade de rever sistematizações e fundamentações conceituais da Psicanálise, sobretudo em relação à predominância explicativa do binômio *prazer-desprazer*. Diante do uso do termo “pulsão de morte”, que vinha sendo trabalhado por autores psicanalíticos, como agressão, impulso e/ou instinto para a morte, Freud reapresenta ao leitor uma cisão estrutural que existiria em todo e qualquer organismo vivo: o anseio pelo retorno ao inorgânico e uma força que busca prolongar a vida para possibilitar uma morte interna.

Organizado em sete seções, a presente edição nos fornece uma experiência talvez semelhante a que se estivéssemos tendo contato com o manuscrito original. Ao lado da tradução para o português, encontra-se o texto original em alemão, permitindo ao leitor identificar o uso

⁹ Há uma metáfora entre o sumiço de um chapéu, um visitante da antiga casa de Freud e o texto de APP, que se encontra no prefácio. O leitor pode ter acesso ao prefácio através do sítio: <<https://grupoautentica.com.br/autentica/livros/alem-do-principio-de-prazer-jenseits-des-lustprinzips-edicao-critica-bilingue/1875>>.

dos termos cunhados por Freud e a opção do tradutor na escolha por determinados termos. O leitor conhecedor da língua alemã pode aventurar-se na leitura do texto original, bem como aos curiosos torna-se possível aproximar-se da estrutura e organização literária do pensador austríaco. Além disso, mantiveram-se formas de visualização que permitem ao leitor identificar o processo de escrita do texto através do emprego de diferentes fontes e marcações textuais, demonstrando o momento em que Freud escreveu determinado trecho (primeiro manuscrito, em 1919, o segundo manuscrito, de 1920, primeira edição do texto em 1920, segunda em 1921, terceira em 1923 e quarta edição em 1925). Assim, o leitor pode *caminhar* na obra diante da possibilidade de fazer comparações em relação ao texto tal como foi escrito; isto é: trechos suprimidos, reelaborados e, por fim, revistos. Como dito anteriormente, para apresentar a metodologia de leitura, a edição conta com legenda e a explicação do *modo de usar*.

Além desse guia explicativo, o texto de APP contém notas de rodapé de Freud que são mantidas e, ao fim, Cristiana Facchinetti e Gilson Iannini ainda elaboraram um interessante comparativo entre as versões traduzidas que se tem de APP. Além disso, o leitor é presenteado com notas que auxiliam na compreensão dos conceitos discutidos, contextualizando e trazendo propostas explicativas para os trechos de Freud, inclusive relacionando-os a outras obras do autor. Dessa forma, mesmo diante de uma obra de difícil compreensão, o leitor iniciante na teoria psicanalítica pode contar com o devido auxílio para a imersão nesta leitura.

Diante da formulação do “novo” dualismo pulsional de pulsão de morte e pulsão de vida, Freud redefine, em termos metapsicológicos, o entendimento do conceito de pulsão e de organização do aparelho psíquico. Em nossa leitura, o texto do APP nasce de inúmeras indagações do autor, sobretudo em relação à primazia do princípio de prazer como princípio explicativo central. Na seção I, Freud retoma o binômio prazer-desprazer na conexão que esses dois polos estabelecem entre si e as implicações desse processo para o funcionamento psíquico. A conclusão dessa primeira seção é a de que “[...] não parece necessário reconhecer uma limitação adicional ao princípio de prazer” (FREUD, 2020, p. 69). Todavia, a seção II manifesta pela necessidade de compreender a reação do aparelho anímico às influências do exterior, que poderia, de alguma forma, trazer novas evidências às constatações até então discutidas.

A seção II é estruturada a partir da identificação empírica de dois casos, neurose de guerra e brincadeira infantil, casos em que o princípio de prazer parece não explicar a totalidade das ações em que há a busca pelo desprazer e não pelo prazer. Afirma-se que, nessa condição, determinadas atividades estariam além do princípio de prazer enquanto “[...] tendências que seriam mais primevas que ele e independentes dele” (FREUD, 2020, p. 85).

Na seção III surge o conceito de compulsão à repetição, à medida que se verifica haver determinados aspectos no indivíduo que se mantêm e se manifestam recorrentemente em suas vivências, marcando assim uma passividade sobre o seu próprio destino: “[...] encontramos a coragem para supor que realmente exista na vida anímica uma compulsão à repetição que sobrepuja o princípio de prazer” (FREUD, 2020, p. 97, grifos nossos).

No arranjo conceitual constituído por Freud, atravessado por ideias especulativas e mesmo inacabadas, o texto não consegue responder às inúmeras questões que *abre* ao leitor. Isso pode ser, de antemão, um complicador para a leitura de APP, mas também pode ser considerado como uma força motriz que leva a questões que serão retomadas em outras obras do autor. A exemplo disso, a seção IV dá início a uma discussão vinculada à primeira tópica do aparelho psíquico do *Inconsciente–Pré-consciência–Consciência*. Nesta seção, Freud (2020) oferece duas conclusões que, *a priori*, parecem superficiais, mas que representam a oportunidade de refletir sobre a força que as pulsões exercem: “*Contra o que vem de fora há uma proteção [...] com relação ao que vem de dentro, a proteção é impossível*” (FREUD, 2020, p. 111, grifos nossos).

O texto de APP apresenta uma série de idas e vindas conceituais, de modo que, na construção da teia, Freud retorna diversas vezes a ideias desenvolvidas em seções anteriores. O mesmo acontece na seção V, na qual o autor retoma ideias sobre a brincadeira infantil, o sonho do neurótico, a compulsão à repetição, dentre outros elementos. Nesse caminho, Freud sistematiza uma nova definição para o conceito de pulsão, como, afirma ele, “[...] *uma pressão inerente ao orgânico animado para restabelecer um estado anterior*” (FREUD, 2020, p. 131, grifos do autor). Até então a pulsão de morte não aparece explicitamente, todavia, a partir dessa definição de pulsão, questiona-se: qual seria a natureza conservadora do ser vivo que toda pulsão busca restabelecer? Distante de qualquer caráter místico, Freud defenderá que essa pulsão visa o estado inorgânico, inanimado, ou seja, a morte. Essa ideia é expressa nas palavras do autor:

Essa meta deve ser bem mais que um estado antigo, um estado inicial que o ser vivo um dia abandonou e ao qual ele anseia retornar através de todos os desvios do desenvolvimento. Se nos for permitido supor, como uma experiência sem exceção, que tudo o que é vivo morre por razões *internas*, retorna ao inorgânico, então só nos resta dizer: *A meta de toda vida é a morte*, e, remontando ao passado: *O inanimado esteve aqui antes do vivo* (FREUD, 2020, pp. 135-137).

Nessa ideia, a pulsão de vida é responsável por conduzir o indivíduo à morte e manter a possibilidade de retorno ao inorgânico somente por aquilo que for imanente, a morte natural. Nesse dualismo pulsional e paradoxal, em que “o que resta é que o organismo só quer morrer à sua maneira; mesmo esses guardiães da vida foram originariamente os serviçais da morte” (FREUD, 2020, p. 139).

Para fundamentar essa análise, Freud apresenta princípios biológicos que estarão presentes na seção VI. Aliás, esta seção não existia originalmente no primeiro manuscrito de 1919, o que pode indicar, em nossa leitura, a necessidade que Freud verifica de distanciar-se de uma concepção mística (quicá meramente especulativo-filosófica) da morte. Os estudos da biologia parecem indicar a Freud que todo organismo vivo caminha para a morte, isto porque “a biologia é, verdadeiramente, um reino de possibilidades ilimitadas; dela podemos esperar esclarecimentos os mais surpreendentes e não podemos adivinhar que respostas ela daria” (FREUD, 2020, p. 195).

Finalmente, a seção VII traz de volta o princípio de prazer para a discussão. Freud (2020) apresenta que não há uma oposição entre esses processos que continuam ocorrendo simultaneamente. Isto é, por mais que o binômio prazer-desprazer não explique totalmente as ações, em que pese à ação pulsional da morte e vida, isso não significa que o princípio de prazer é anulado. Freud (2020), no entanto, parece indicar que essa relação não está totalmente desenvolvida em APP e termina com uma citação de Rückert: “O que não podemos alcançar voando, precisamos alcançar mancando” (FREUD, 2020, p. 205). Neste caso, seria esta citação uma metáfora dos conceitos desenvolvidos em APP? Estaria a pulsão de morte claudicante enquanto conceito? De fato, a leitura deixa em aberto para a possibilidade de tudo ser uma mera especulação que poderia ser desfeita por novas teorias biológicas. De todo modo, o convite para essa imersão conceitual em APP pode explicar por que essas ideias dicotomizaram o círculo psicanalítico.

2 PARA LER (E INTERPRETAR) APP: UM MERGULHO NAS FONTES PSICANALÍTICAS, FILOSÓFICAS, CIENTÍFICAS E LITERÁRIAS

A nosso ver, o dossiê *Para ler Além do princípio de prazer* talvez seja o grande traço renovador desta edição do texto de Freud. Imbuído da preocupação de interpretar as menções que Freud faz à psicanálise, à filosofia, à biologia e à literatura, os textos que se seguem fornecem uma possibilidade de interpretação do motivo da menção de Freud a estas áreas e

do lugar dessa referência no texto do autor. Eles são possibilidades, caminhos analíticos e não devem ser vistos como manuais estanques ou verdades absolutas. Para sustentar essa ideia, compreende-se que a interpretação de APP busca desvendar, significar ou dar sentido às inúmeras investidas de Freud à própria Psicanálise, à Literatura, à Filosofia, à Biologia, etc. Por isso, é um possível caminho interpretativo do *quebra-cabeça* maior que Freud deixou à humanidade. Diante dessa condição buscaremos apresentar a querela argumentativa que aí se estrutura.

Em *Fontes Psicanalíticas*, Andrade *et al* (2020) esclarecem a referência psicanalítica recorrida por Freud na discussão de alguns conceitos que aparecem em APP, como energia livre e ligada, os estudos sobre neuroses de guerra, a brincadeira infantil *fort-da*, a natureza da libido e a significação do destino, conservação e regressão, pulsão agressiva, princípio de nirvana e impulso para a morte através da libido. Em cada um desses elementos, busca-se apresentar e fundamentar a origem dessas ideias em outros autores como Ferenczi, Jung e Pfeifer, bem como a origem dessa discussão em outras obras de Freud. Essa estrutura parece conduzir o leitor a identificar caminhos para o aprofundamento na leitura de APP, bem como a compreensão e o preenchimento de lacunas que Freud aponta, mas não aprofunda. (ANDRADE *et al*, 2020).

Já em *Fontes filosóficas de Freud: Platão, Schopenhauer e Nietzsche*, apesar do sumário destacar o conjunto dos filósofos, há três análises específicas para cada um deles¹⁰. A primeira análise, *Eterno retorno do mesmo*, realizada por Ernani Chaves, é sobre Nietzsche e tematiza a apropriação do filósofo por Freud: a ideia de “eterno retorno do mesmo”, explorada pelo autor de *Assim falou Zaratustra*. Tal ideia parece ter sido interpretada por Freud de duas formas: pelo aspecto mítico e não pelo aspecto ético e, em segundo lugar, por meio de uma valoração negativa e trágica e não pela posituação construtiva nietzschiana. Tal interpretação deu a Freud possibilidades de compreensão de pacientes neuróticos e mesmo de explicação das formas pelas quais os não neuróticos se comportam. Ao mesmo tempo, desde um ponto de vista social mais amplo, a apropriação do “eterno retorno do mesmo” sob a ótica da ‘negatividade trágica’ mostra implicitamente a inserção de Freud em seu tempo histórico:

Para Freud, ao contrário, se Nietzsche, com seu eterno retorno do mesmo, permanece preso ao mito que o Freud *aufklärer* insiste em desmistificar – pensemos na apropriação reacionária do “mito” numa Europa plena de antissemitismo –, a hipótese de um “além” (novamente *Jenseits*) do princípio

¹⁰ No livro, os três autores estão invertidos em relação à ordem do título do capítulo. Desse modo, na parte textual, os autores aparecem, pela ordem, da seguinte forma: Nietzsche, Schopenhauer e Platão. Daí a sequência da linha do tempo dos autores abordados no título do capítulo, Platão, Schopenhauer e Nietzsche contrastar com a sequência dos autores que estão no conteúdo do texto.

de prazer instaura, no âmago da existência humana, uma dimensão TRÁGICA, paradoxalmente enunciada pela própria “filosofia trágica” de Nietzsche (CHAVES, 2020, p. 316).

Cabe destacar a importância dessa parte do texto sobre fontes filosóficas para compreensão de determinados autores (no caso da primeira análise, Nietzsche) para construção de conceitos e mesmo do tratamento psicanalítico. Essa parte do texto enuncia de forma marcante a gênese da influência de Nietzsche, ou seja, os aspectos conceituais e de trajetória deste autor, que culminaram no conceito de “eterno retorno do mesmo”, em detrimento de esmiuçar mais as implicações (e as aplicações) desse conceito na obra de Freud e, principalmente, no APP.

Esse privilégio atribuído ao autor referenciado por Freud ao longo de sua obra e, especificamente no APP, tem continuidade quando a influência de Schopenhauer, em especial quanto à questão da pulsão de morte (e de vida), será discutida por Carlos Roberto Drawin e Eduardo Ribeiro da Fonseca. Em *A morte como finalidade da vida*, o trajeto teórico de Schopenhauer no desenvolvimento das noções de “vontade” e de “representação” ganha centralidade no texto de Drawin e Fonseca (2020).

Em Freud, entretanto, cabe refletir: a vontade está tensionada na pulsão de morte, na relação com o intelecto enquanto uma característica metafísica da natureza, envolvida como traço desprovido de consciência (vontade inconsciente)? Ou isso seria uma característica da formulação teórica de Schopenhauer sem influência decisiva na construção teórica de Freud?

É correto dizer, de outra forma, que talvez a proposição apresentada¹¹ ganhe relevo nas preocupações de Freud em APP, mas não “apareça” tal qual Schopenhauer tenha formulado, como é o caso da distinção entre uma metafísica, de Schopenhauer, e uma metapsicologia, de Freud, ou entre filosofia e ciência, respectivamente? Além das possíveis aproximações e distanciamentos da obra de Schopenhauer para construção da teoria freudiana, cabe visitar e revisitar ambos os autores visando verificar conceitos e apropriações de Schopenhauer por Freud, assim como distanciamentos entre as perspectivas de ambos.

Já com Platão, o texto *Mito do andrógino*, escrito por Cleyton de Andrade e Gilson Iannini, trata de mostrar a importância do mito na construção teórica de Freud quanto à questão

¹¹ O texto de Drawin e Fonseca mostra, a partir de *O Mundo como Vontade e Representação*, de Schopenhauer, que os animais fogem da morte, mas os humanos adquirem consciência de si e o “seu entendimento impõe ao impulso cego do querer-viver o princípio da razão suficiente segundo o qual tudo o que existe tem uma razão de ser” (2020, p. 324). Só que, como é mostrado adiante, a metafísica da vontade se impõe à representação da ordem do mundo tal qual nossas representações gostariam que fosse. Físico, o intelecto é subalterno e secundário, enquanto a vontade é potente e independente do cérebro. A vontade, tal como mencionado no texto de Schopenhauer, é metafísica.

da sexualidade. Centrado em mostrar o mito do andrógino¹² no discurso de Aristófanes, contido por sua vez em O Banquete/O Simpósio de Platão, Andrade e Iannini (2020) se esforçam em recuperar os fundamentos da busca de Freud pelo entendimento, ainda que não “científico”, da sexualidade. Diante disso, recuperam uma gênese (ou relação, ainda que independente), identificada por Freud, do mito do andrógino na filosofia hindu, como um mito indiano mostrado nos Upanixades.

A questão central que Freud parece estar buscando no mito do andrógino, conforme está na seção VI de APP, suscita diferentes interpretações e possibilidades, mas traz no cerne a ideia de superação da visão homem-mulher dissociada das prevalências morais típicas para, em outro patamar, destacar a impossibilidade de compreensões estanques e centradas em padrões. Livre disso, Freud consegue promover uma irrupção de caminhos para a construção de sua metapsicologia (inclusive na questão da pulsão de morte), ainda que o caminho inicial para tal intento com o mito do andrógino seja um recurso devido aos limites da ciência da época.

Na continuidade, agora em relação às *Fontes científicas*, Simanke (2020) busca se opor às interpretações e leituras habituais do APP, que argumentam a favor da tese de que a referência biológica existente em Freud seria fantasiosa ou metafórica. Para isso, defende três ideias centrais. A primeira é a de que a discussão sobre a pulsão de morte ressoava também nos estudos científicos, sendo objeto de diferentes pesquisadores da época. Segunda: a ideia de um impulso que leva os organismos à morte era um dos temas centrais da biologia daquele período. Terceira: as conclusões de Freud convergiam com referências biológicas daquele período de Freud e, de acordo com Simanke (2020), também das teorias formuladas atualmente. Diante das críticas sobre a primazia do biológico, parece-nos que esse fundamento comparece em APP como referência para dirimir as incertezas diante do espectro místico e metafórico que em geral envolve a questão da morte. Como nos mostra Simanke (2020), a proximidade com a biologia não é uma característica desse texto, mas o próprio modelo do princípio de prazer é oriundo do discurso biológico da psicofísica. Assim:

O recurso às ciências da vida em suas diversas subdivisões parece crucial para o desenvolvimento do argumento freudiano nesse trabalho, não apenas pela importância que lhes é explicitamente atribuída, mas também pela própria extensão concedida ao longo do texto (SIMANKE, 2020, p. 378).

¹² Na contação do mito do andrógino, relato de O Banquete/O Simpósio, dedicado a Eros, que era o Deus do Amor, Aristófanes, discursando sobre o amor, diz que originariamente existiam três tipos de seres humanos (em vez de dois típicos: o masculino e o feminino): o masculino, o feminino e o andrógino. “Por sua presunção de investirem contra os deuses do Olimpo, estes seres foram punidos por Zeus, que cortou todos os três tipos em duas metades, condenando-os a passarem suas vidas a procurar sua metade perdida” (ANDRADE e IANNINI, 2020, p. 348).

Dentre diversas referências biológicas, Simanke (2020) objetivou discutir referências explícitas e implícitas do APP, colocando sob a luz do conhecimento científico o ideário discutido por Freud (2020).

Explorando outras menções de Freud, Iannini e Tavares (2020) demonstram no texto dedicado à discussão das *Fontes literárias* que a busca pela literatura *amarra* a teia argumentativa de Freud, ainda que apareça de forma sutil – quase invisível. A sutileza dessa referência não retira, segundo os autores, a importância do papel que as referências literárias ocupam, até mesmo no sentido de *desmitologização* da ciência. Para construir a argumentação, Iannini e Tavares (2020) recortam diferentes trechos e sugerem uma análise e fundamentação literária ao uso de determinadas sentenças. Em alguns momentos esse processo é constituído por Freud de forma explícita, como a citação em que o autor finaliza a obra de APP e, em outros momentos, de forma implícita, com o uso de termos como *traço daimoniaco*, ou mesmo ideias gerais, como o grau especulativo de seu texto. De forma geral, Iannini e Tavares (2020) parecem buscar – e, também especular sobre – possíveis menções poéticas de Freud ou mesmo demonstrando ter sido ele leitor de diferentes referências literárias em voga na sua época.

Finalmente, o posfácio de Marco Antonio Coutinho Jorge parece cumprir a pretensão do fechamento da obra de APP deixando questões a serem refletidas e discutidas pelos pesquisadores e interessados que aí estão e que estão por vir. Ao convocar referências de Lacan, o autor reflete sobre o caráter da pulsão de morte enquanto viés clínico de implicação para o sujeito vinculado aos conceitos desenvolvidos por Freud e por outros pesquisadores. A discussão desdobra-se até a ideia defendida por Lacan de que *toda pulsão é pulsão de morte*, o que revelaria dois aspectos conflituosos de *uma mesma pulsão*. Em uma produção repleta de referências, pode guiar seus leitores a questões de investigação, tanto em Freud como em outros autores psicanalíticos.

3 CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS

Não é por acaso que esse texto de Freud ressoa nos círculos psicanalíticos, tanto naquele momento histórico como atualmente, já que a introdução da pulsão de morte constitui e demarca a psicanálise um papel importante nos estudos sobre o indivíduo e sobre a sociedade para diferentes áreas do conhecimento. Em APP, além dos limites da consciência, a vida assume um papel *secundário*, à serviço da morte. Dessa forma, somos brindados com a fundamentação da ideia de que o ser humano, bem como qualquer outro organismo vivo, está fadado à

morte, ainda que realize desejos, sejam eles conscientes ou inconscientes. Nessa perspectiva, a morte não é só um acontecimento inevitável, mas, também, uma busca constante, em vida, para morrer *à nossa própria maneira*.

A pulsão de morte, apesar de ter sido defendida por Freud, não foi um consenso entre os demais autores e pesquisadores da psicanálise. De toda forma, o convite à leitura de APP torna-se necessária para refletirmos e desenvolvermos ideias sobre a pertinência ou impertinência desta força pulsional. O dossiê da edição crítica fornece elementos para o debate – também questionável – sobre as fontes às quais Freud possivelmente recorre ao desenvolver as suas ideias.

Esta obra pode ser valiosa para estudantes, professores e pesquisadores que estão iniciando a leitura da psicanálise, na medida em que têm diante de si uma orientação que busca conduzir e propor um caminho interpretativo deste importante texto de Freud, articulando e discutindo algumas lacunas deixadas pelo pensador. Além disso, podem recorrer também a ela, os especialistas, a fim de aprofundar seus conhecimentos sobre os fundamentos da metapsicologia freudiana, e de propor outros caminhos explicativos, diferentes daqueles a que até então se tinha acesso.

Como em outras obras psicanalíticas, há a inquietação e o desequilíbrio de questões consolidadas, permitindo a reflexão sobre a condição humana, a autodestruição e a recondução do orgânico para o inorgânico, isto é, à dissolução da vida orgânica. A matéria inorgânica – a morte – talvez nos mostre uma saída para as perturbações que nos acossam. Enquanto ela não chega, o embate dialético permanece. Freud também.



REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Cleyton; IANNINI, Gilson. Mito do andrógino. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 348-368.
- ANDRADE, Cleyton *et al.* Fontes psicanalíticas: pequeno atlas de referências freudianas. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 225-302.
- CHAVES, Ernani. Eterno retorno do mesmo. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 303-317.
- DRAWIN, Carlos Roberto; FONSECA, Eduardo Ribeiro da. A morte como finalidade da vida. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 318-348.
- ERMIRA: Cultura, ideias e redemoinhos. Coluna Matutações. Goiás; Disponível em: <http://ermiracultura.com.br/ermira/>. Acesso em: 20 de Setembro de 2021.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 57-220.
- IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Fontes literárias: subtexto, suplemento e paradigma. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 443-478.
- IANNINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Para Introduzir Além do Princípio de Prazer. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 21-35.
- OLIVEIRA, Luiz Eduardo Prado de; IANNINI, Gilson. Prefácio. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 7-20.
- SIMANKE, Richard Theisen. Fontes científicas: “Um reino de possibilidades ilimitadas”. In: FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer* [Jenseits des Lustprinzips]. Edição crítica bilíngue. Tradução e notas Maria Rita Salzano Moraes; Revisão de tradução Pedro Heliodoro Tavares. Seguida do dossiê Para ler *Além do princípio de prazer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. p. 369-442.

Publicado em: 22/10/2021

[ENTREVISTA]

UMA HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA PSICANÁLISE EM BELÉM DO PARÁ

Com

*Ernani Chaves*¹

por

Ronildo Deividly Costa da Silva²

(romildosilva010@yahoo.com.br)

INTRODUÇÃO

Com quase quatro décadas de produtiva atividade intelectual (numerosos artigos publicados, capítulos de livros e livros), Ernani Chaves é um destacado pesquisador brasileiro que atua no tenso e fértil campo de articulação entre filosofia e psicanálise. Mestre e Doutor em Filosofia, tem concentrado seus esforços no ofício da tradução de Freud e em pesquisas sobre problemas e autores que vão desde Nietzsche e Foucault a Benjamin, Adorno, Freud e Lacan. Nessa entrevista, com a fina ironia e o bom humor que lhe são característicos, Ernani Chaves nos dá um rico testemunho sobre o momento de formação das pesquisas em filosofia da psicanálise no Brasil, do seu encontro com a psicanálise e da recepção desse campo de pesquisas em Belém do Pará, entre outras coisas.

¹ É graduado em Administração pela Universidade Federal do Pará, Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. É professor titular da Faculdade de Filosofia e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe. É membro da Nietzsche-Gesellschaft (Naumburg/Alemanha) desde 1990, do GT Nietzsche da ANPOF e é um dos editores da Revista Estudos Nietzsche.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5741253213910825>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8988-1910>.

² Psicólogo. Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará na linha de pesquisa “Psicanálise, Teoria e Clínica”. Integrante do grupo de pesquisa “Filosofia Contemporânea”, onde atua nas linhas de pesquisa “Filosofia Política no Mundo Contemporâneo” e “Filosofia da Psicanálise”. Integrante do Laboratório de Psicanálise e Psicopatologia Fundamental da UFPA.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8483919946949654>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0120-4577>.

RDCS: *É bastante conhecida entre nós a ideia de que o desejo do pesquisador (analista ou não!) define, em certa medida, o objeto investigado; quer dizer, é essa espécie de ressonância entre o sujeito e sua transferência com o objeto de investigação que confere a este último sua dimensão de singularidade. Nesse sentido, gostaria de começar essa conversa com uma nota autobiográfica: como se dá o teu (des)encontro com a psicanálise? Como a experiência intelectual de Freud te alcança naquilo que – a meu ver – é a tarefa maior da filosofia, que é a formulação de problemas?*

EC: A primeira ideia que me ocorreu para responder essa pergunta foi a de “acaso”. Com isso, eu dispensaria maiores explicações. Pensando bem, o que eu sabia de Freud e de psicanálise antes de 1981, 1982, era o que todo jovem estudante entusiasmado com a filosofia e com a história da cultura no Ocidente sabia: um pequeno conjunto de clichês, que giravam basicamente em torno do “inconsciente”, da “sexualidade” e do “complexo de Édipo”. A expressão “Freud explica” resume bem isso. Entretanto, pensando melhor, posso dizer que eu vivenciei um momento muito significativo da história da psicanálise no Brasil, que foi a sua chegada aos cursos de pós-graduação em Filosofia, na passagem da década de 1970 para a de 1980, acompanhando, no plano histórico, social e político, o chamado momento da “abertura política”, quando o regime militar, a ditadura, começava a se abrir. A publicação do *Freud: a trama dos conceitos* – a dissertação de Mestrado de Renato Mezan, defendida na USP, creio que em 1978, sob a orientação de Marilena Chauí – representou um marco, uma referência para mim. A existência de um Curso de Especialização em “Fundamentos Filosóficos da Psicologia e da Psicanálise”, na Unicamp, sob a coordenação de Bento Prado Júnior, também sinalizava para essa inserção da psicanálise no debate filosófico brasileiro. Assim, quando minha orientadora no Mestrado na PUC de São Paulo, Jeanne-Marie Gagnebin, exigiu que eu formulasse um problema de pesquisa, insatisfeita com meus primeiros rascunhos a propósito das relações entre verdade e poder no pensamento de Foucault, eu lembrei das passagens da *História da Loucura*, que muito me impressionaram e que eu não entendia muito bem, e que sinalizavam para o lugar “ambíguo” – foi essa a primeira palavra que me ocorreu na época – de Freud e da psicanálise naquele primeiro livro de Foucault: encontrei o meu “problema”. Foi então que iniciei, de uma forma mais sistemática, minhas leituras de Freud, usando principalmente a edição em 3 volumes em espanhol da Biblioteca Nueva e várias edições francesas. Da edição da Imago, eu tinha alguns volumes. Naquela época, já conhecíamos as restrições à tradução brasileira. O final dos meus créditos do Mestrado coincidiu, felizmente, com a realização do concurso para professor Auxiliar do Departamento de

Filosofia da UFPA. Fui aprovado em primeiro lugar e imediatamente contratado. Fiquei em São Paulo de março de 1981 a julho de 1982. Em agosto de 1982, já estava de volta a Belém. Até a defesa de minha dissertação em julho de 1986, já agora sobre “Foucault e a psicanálise”, tomando como referência a “ambiguidade” da psicanálise tanto na *História da Loucura* quanto em *A vontade de saber*, comecei a dar pequenos cursos de extensão sobre psicanálise, em especial Freud e já um pouco de Lacan, instigado e a convite de uma professora do então Departamento de Psicologia Clínica da UFPA, a Suzana Pastore, hoje aposentada – uma carioca (ou gaúcha, não lembro bem), que também se tornara professora da UFPA um pouco depois de mim. Nas férias, eu estava sempre em São Paulo, para encontros com minha orientadora, quando possível, mas principalmente para estudar e pesquisar. Assim, o “acaso” na verdade deu lugar à exigência da formulação de um problema. O meu problema inicial, amplo e ainda vago, a propósito das relações entre verdade e poder em Foucault, ganhara uma outra consistência quando formulado a partir da confrontação de Foucault com a psicanálise. Um problema amplo e de algum modo abstrato ganhou corpo e matéria quando a psicanálise pode ser acionada.

RDCS: *A tua chegada em São Paulo no início da década de 1980 (mais especificamente em 1981 quando comesas o mestrado sob a orientação de Jeanne-Marie Gagnbin) converge com uma franca efervescência na recepção filosófica da psicanálise, marcadamente Freud, no Brasil. Apenas para ficar em três exemplos paulistanos, temos os trabalhos de Bento Prado Jr. (1985, 1991), de Renato Mezan (1982, 1985) e de Luiz Roberto Monzani (1989). A tua dissertação, defendida em 1986 e publicada em 1988 sob o título **Foucault e a psicanálise pela Forense Universitária**, é certamente condição e consequência da produtividade desse contexto que daria origem à filosofia da psicanálise no Brasil. Como tu avalias esse momento? E, mais especificamente, como esse teu trabalho específico dialoga com esse processo?*

EC: Mesmo que eu já tenha respondido em parte essa pergunta na primeira pergunta, ela enseja que eu fale um pouco mais sobre isso. Eu acrescentaria aos nomes paulistas o de Joel Birman, que defendeu seu Doutorado também na USP, sob a orientação do Luiz Roberto Salinas Fortes. Lembro bem que, por volta de 1984, fui à casa de Birman no Rio (cheguei até ele através de Roberto Machado, o grande intérprete de Foucault, que eu conhecera em Belém, em fevereiro de 1982) e ele me emprestou a única cópia de sua Tese que ele possuía, *A constituição histórica da psicanálise*, que ficou comigo em Belém durante mais de um ano. Jamais esquecerei esse gesto generoso do Joel. De fato, Bento Prado Junior, Mezan, Monzani e Birman, com seus trabalhos, abriram um caminho fértil, que uma parte, ainda pequena, de minha geração

interessada na psicanálise percorreu. Lembro ainda que, no primeiro semestre de 1983, Monzani, professor na PUC, na Pós Graduação em Psicologia Clínica, ministrou um curso sobre “o sentimento de culpa em Freud”. Uma amiga de Belém, que cursava o mestrado na PUC e que também era professora da UFPA, me enviou a transcrição das aulas, feita a mão! Em 1985, Mezan publica *Freud, pensador da cultura*, seu Doutorado, outro marco. Um pouco antes, na Coleção “Primeiros Passos” da Brasiliense, de um lado a introdução à psicanálise escrita pelo Fábio Hermann (outro professor da PUC/SP, infelizmente já falecido, mas que foi muito importante) e, de outro, a introdução à psicanálise pela via lacaniana, feita por Oscar Cesarotto e Marcio Peter Leite. O Cesarotto também era professor da PUC/SP, no Programa de Comunicação e Semiótica. Todo esse ambiente estava muito próximo de mim; eu respirava psicanálise, as polêmicas, as controvérsias, o intenso debate conceitual que se fazia na filosofia, mas aberto para as provocações que vinham da clínica, atento à perspectiva própria da psicanálise, na qual a clínica é fundamental. Uma passagem de Mezan, no *Freud, pensador da cultura*, eu repetia como um mantra: um conceito psicanalítico surge a partir da conjunção entre o trabalho teórico, a clínica e o confronto com a cultura. Por fim, em Joel Birman, a psicanálise brasileira encontrou, desde sempre, a provocante confrontação com Foucault. Joel, por sua vez, pertenceu à geração dos psiquiatras, médicos e psicanalistas que, no Rio de Janeiro, vivenciaram as sucessivas presenças de Foucault assistindo, por exemplo, às conferências no Instituto de Medicina Social da UERJ, de 1974. A tese de doutorado do Joel já mostrava o quão importante era a confrontação de Foucault com a psicanálise, a medicina e a psiquiatria para o processo formativo dos psicanalistas, médicos e psiquiatras. Esse conjunto de ideias, leituras, debates intensos e apaixonados fez parte inalienável do meu próprio percurso e legitimava o meu trabalho academicamente falando, apesar das reticências da ala mais tradicional da Filosofia, para quem só existiam 8 filósofos dignos de serem estudados: Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, São Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Kant e Hegel. Salvo engano, essa era a lista.

RDCS: *Uma pequena provocação: a mim me parece que o início do teu percurso intelectual é marcado por um movimento curioso, eu diria que é um procedimento quase roseano – se é que posso usar essa imagem – que mostra sua identificação pelo seu inverso. Ao contrário do conto do Guimarães Rosa, tu parecias buscar a instabilidade inerente à estabilidade (afinal, muito jovem e já professor da Universidade) e, ao fazê-lo, criaste uma canoa que habita a margem de um rio imaginário que se confunde com o rio Guamá, com o rio Tietê e com o rio Spree.*

O “jovem” Ernani escolheu deliberadamente essa imagem poética? Gostaria que tu falasses um pouco como se deu a “criação” desse rio.

EC: (Risos) Tu te referes à dedicatória de minha Tese de Doutorado, na qual eu digo, em vez de homenagear uma pessoa ou pessoas, que vou dedicá-la a uma cidade que só existe para mim, “Berlim do Pará, às margens do Tietê”. Pensando bem agora, quase 30 anos depois da defesa de minha tese, em setembro de 1993, eu cometi um lapso, pois eliminei minha cidade natal, Soure, na Ilha do Marajó, que eu amo tanto e para onde volto sempre. “Freud explica!” (risos). Berlim, a cultura germânica (não apenas a alemã propriamente dita, mas a germânica, da qual a Áustria de Freud fazia parte), o aprendizado da língua alemã, sem dúvida estão ligados ao meu crescente interesse pela psicanálise. Minha tese de doutorado é cheia de Freud. Escrevi muitos artigos, por exemplo, sobre Benjamin e Freud, que saíram da tese. A imagem do rio remete, sem dúvida, à minha infância ribeirinha. Minha cidade natal é cortada por um rio, o Paracauari, palavra tupi que significa “igarapé grande”. Sim, é um grande e largo rio, bem amazônico nesse sentido. Parte significativa da minha vida se passa no campus da UFPA, às margens de um outro rio, o Guamá. A imagem do rio portanto é muito forte, porque ainda têm o Tietê e o Spree, o rio que corta Berlim. Tem a ver, talvez, com a instabilidade do estável, como em Heráclito. Mas também com o constante deslocamento, que me fez, até antes da pandemia, estar sempre em viagem, em “devir”, sem, entretanto, esquecer, nem por um minuto, que eu sou do Pará, da Ilha do Marajó, embora eu possa estar num mesmo mês (como em outubro de 2019) em trânsito entre Belém, Paris, Berlim, Weimar, Naumburg e Madri, entre diferentes culturas, línguas, mas principalmente entre amigos, o que muitas vezes é o grande ganho que temos em participar de eventos acadêmicos, congressos, encontros, etc. A imersão profunda na língua e na cultura alemães me tornaram hoje em dia um tradutor de Freud. O que era impensável quando comecei a lê-lo há tantas décadas atrás. E agora, é hora de acrescentar outro rio, o Danúbio, quiçá “azul”, como na famosa valsa de Strauss e que eu conheci tardiamente, pois minha primeira visita a Viena só ocorreu em 1994. São muitos rios, é verdade. O interessante é que a palavra alemã para “tradução” – *Übersetzung* – significa também “atravessar”, ir por exemplo de uma margem para outra margem de um rio, para lembrar a metáfora Roseana, a qual aludiste. A tradução é uma travessia entre línguas e, portanto, entre culturas e épocas.

RDCS: Para ficar ainda na imagem do Guimarães Rosa, nessa espécie de dialética entre o regional e o universal, é bastante interessante notar que o teu trabalho, que embora trate

de questões teóricas, políticas e estéticas mais abstratas, também consiga manter uma forte vinculação com especificidades do lugar em que escolheste viver. Qual o lugar de Belém na tua produção intelectual?

EC: Várias vezes tive de responder à pergunta: “por que você continuou em Belém?”. Essa pergunta é muito chata, porque expressa a ideia de que só existe vida intelectual no Brasil se você estiver no chamado sul-sudeste ou ainda, para os mais “radicais”, no eixo Rio-São Paulo. Eu tive um excelente exemplo que contraria essa “lógica”, bem próximo a mim: Benedito Nunes, que sempre morou em Belém. Por desconhecimento, talvez, ou por preconceito mesmo, ainda se pensa que moramos num lugar muito longe, numa espécie de aldeia. Longe de onde exatamente? Não, por exemplo, da Europa, pois o voo de Belém a Lisboa demora apenas 7 horas e quarente e cinco minutos (*risos*). É verdade, eu tive alguns convites para me transferir da UFPA para universidades do sul-sudeste, quando era muito simples se transferir de uma Federal para outra Federal, pois não havia necessariamente de haver disponibilidade de vagas. Não quis, por vários motivos, que vão da vontade de estar próximo de minha família ao fato de que eu me sentia comprometido, de um ponto de vista ético e político, a trabalhar na Amazônia, a devolver à minha gente o que eu havia aprendido. No caso específico da Psicanálise, essa permanência se transformou num desafio maior, pois eu não era psicólogo, nem médico, nem psiquiatra. O que justificava então que eu desse cursos e seminários sobre Psicanálise, em especial sobre Freud e Lacan? Mas fui bem acolhido pelo pequeno grupo de professoras interessadas em Psicanálise nos antigos Departamentos de Psicologia Social e de Psicologia Clínica, hoje reunidos na Faculdade de Psicologia da UFPA. Destaco aqui o nome da Profa. Ana Cleide Moreira. Fizemos, justiça seja feita, um grande trabalho, que antecedeu a criação do Mestrado em Psicologia, que começou a funcionar em 2006. No meio do caminho, dois cursos de Especialização em Psicanálise (coordenados pelo Prof. André Barreto, hoje aposentado), com a presença de muitos professores de fora de Belém, como Neuza Santos Souza, que ministrou uma disciplina sobre psicose e o do Luiz Alfredo Garcia-Roza. Esse convênio com a PUC de São Paulo rendeu excelentes frutos. Ana Cleide – orientanda de Mestrado de Renato Mezan e depois, no Doutorado, de Manoel Berlinck – foi incansável neste aspecto. Primeiro, o Mestrado Interinstitucional e depois o Doutorado Interinstitucional. Trabalhamos conjuntamente com o Laboratório de Psicopatologia Fundamental da PUC/SP. Sinto muito orgulho de ter participado dessa trajetória. Formamos um excelente grupo de futuros professores e professoras, pesquisadores e pesquisadoras em Psicanálise, que hoje estão presentes nas universidades e faculdades de psicologia que existem em Belém. Tudo

isso aconteceu a partir dos meados da década de 1990. Durante muito tempo foram os grupos de professores e professoras da UFPA e da UNAMA – Universidade da Amazônia, que sustentaram uma formação em psicanálise dentro das Universidades, quando ainda não havia Escolas de Psicanálise propriamente ditas aqui em Belém. Claro que as universidades não são os lugares preferenciais da “formação” em Psicanálise e nem mesmo o são, como afirma com tanta ênfase a esmagadora maioria, citando de cor aquele famoso texto de Freud sobre o assunto. Mas as circunstâncias históricas levaram a isso aqui em Belém, de tal modo que eu ousaria dizer que a formação de psicanalistas se deu, numa parte significativa e essencial, nas universidades.

RDCS: *Como foi voltar à Belém? Tenho a impressão de que esse retorno, em certa medida, é marcado por uma dupla determinação. Se por um lado, há o Freud que “nasce” da tua experiência no divã, da análise pessoal – aquilo que tu chamas de saber do analisante; por outro lado (e talvez por causa disso!), há também o teu Freud, àquele que, para além da suposta superioridade teórica e do clinicismo cego a ele associado, dialoga profunda e constantemente com os problemas de seu tempo e, por causa disso, com seus contemporâneos. Minha pergunta é: após a experiência de participar in loco da recepção filosófica da psicanálise no nosso país, como foi voltar à Belém e viver a recepção dessa recepção?*

EC: Quando voltei do Mestrado, muito jovem e começando a dar aula na UFPA, estranhei bastante a situação da psicanálise. Que, depois me dei conta, não era muito diferente de outros lugares. O curso de Psicologia da UFPA foi criado por behavioristas, que aqui chegaram vindo de grandes centros dessa perspectiva teórico-clínica, da UNB, da UFSCAR e da USP. Minha professora de Introdução à Psicologia na graduação, uma figura inesquecível para mim, vinha da UNB. Lemos o livro do Fred Keller, cujo título esqueci³. Devo a essa leitura, preciso reconhecer publicamente isso (*risos*), o meu primeiro choque antimetafísico (*riso*). Eu lia, principalmente, Platão na época. Pois bem, a psicanálise aparecia como conteúdo em algumas disciplinas do curso de Psicologia como “Psicologia do Desenvolvimento” e em disciplinas ligadas à Psicopatologia, ministradas por psiquiatras de orientação kleiniana, professores na Faculdade de Medicina. E lá chegava eu, “sem eira nem beira, nem ramos de figueira”, questionando essas leituras, assim como o uso da edição das obras de Freud da Imago – sem ainda saber alemão, eu lia as traduções espanhola e francesa, como se essas traduções fossem

³ Chaves deve se referir ao livro de Fred Keller, *A definição de psicologia: uma introdução aos sistemas psicológicos* (São Paulo: Herder, 1970). Keller ensinou na USP em 1961 e na UNB em 1963, exercendo considerável influência no desenvolvimento da psicologia experimental no Brasil (Nota dos Editores).

o máximo (*risos*)! Felizmente, tive acolhida, como já falei acima. E pude contribuir para o processo de emancipação da psicanálise no currículo do curso de psicologia. Na Filosofia, por sua vez, a Psicanálise era uma terra distante e longínqua. Isso se deve em parte ao fato de que o Prof. Benedito Nunes, nosso mestre no melhor sentido da palavra, tinha uma distância crítica em relação à psicanálise, em especial por certas interpretações psicanalíticas de textos literários. Por outro lado, a psicanálise trazia consigo a “impureza” da sexualidade. E eu, estudando Foucault e Freud ao mesmo tempo, era duplamente impuro. A ortodoxia filosófica, que existe em qualquer lugar, nunca viu com bons olhos meu “descaso” para com os “clássicos”. Novamente entra em cena a “maestria” de Benedito Nunes, que me deu suporte e acolhida. De todo modo, Freud e a psicanálise são uma constante nos meus cursos da graduação em Filosofia, nesses 39 anos de docência. O Mestrado em Filosofia foi criado em 2010, temos apenas 10 anos de vida e no começo deste ano abrimos mais uma linha de Pesquisa intitulada “Literatura, Psicanálise e Educação”. Que a psicanálise seja enunciada exatamente no meio dessa tríade é significativo: é como se fosse ela a estabelecer um liame com e entre as duas outras áreas. Quase no final de minha vida docente, a Psicanálise chegou ao nosso PPG em Filosofia!

RDCS: *O discurso psicanalítico no Brasil teve – via Departamentos de Psicologia – um abrigo institucional diferenciado do restante da América Latina e, nesse sentido, isso ajudou a impulsionar a sua difusão e sua popularização. Em 2005, houve a criação do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Pará, momento do qual participei, juntamente com outros professores e professoras, de forma bastante íntima. Qual a importância desse acontecimento para a cena psicanalítica do Pará e, mais especificamente, qual é a marca da articulação entre filosofia e psicanálise nesse processo?*

EC: Foi muito importante, em especial do ponto de vista formativo. A maioria de nossos alunos e alunas já tem uma atividade como profissional, embora com a implantação e solidificação da Iniciação Científica, aumentou consideravelmente o número de alunos que vinham de uma experiência de pesquisa na graduação e que ingressam imediatamente no mestrado, sem passar por uma experiência profissional. Nos dois casos, de maneira particular, o PPG em Psicologia tem uma inestimável contribuição. Participo, desde a criação do Mestrado e depois com o Doutorado, da Linha de Pesquisa em Psicanálise e já orientei diversos mestrados e doutorados. A interseção com a filosofia é uma constante. Os candidatos que me procuram já sabem, de antemão, que também precisam se interessar por filosofia, em especial por Estética. Existe o Prêmio Benedito Nunes na UFPA, concedido à Melhor Tese na área das Humanidades,

que se relacione a temas e questões que compõem a obra de Benedito. Já ganhei esse prêmio duas vezes, mas com orientações na Antropologia (outra história, que daria outra “resenha”, como dizem meus alunos) e sempre no cruzamento com a filosofia. Meu próximo doutorando na Psicologia, que escreve sobre a questão do “Dichter” em Freud, será meu primeiro candidato a esse prêmio vindo da Psicologia. Então, o que posso reiterar é que tanto do ponto de vista pessoal, quanto do ponto de vista da minha inserção no PPG em Psicologia, psicanálise e filosofia andam sempre juntas, qual irmãs siamesas, a despeito do que o próprio Freud diria...

RDCS: *És um autor que trabalha muito bem o campo de tensão produtiva de uma espécie de dessemelhança no interior daquilo que forma uma tradição filosófica, sem, no entanto, reduzi-la a uma dimensão de (re)conciliação. Autores como Nietzsche, Benjamin, Adorno, Foucault, Freud e Lacan constantemente são “flagrados” transitando o mesmo espaço e produzindo núcleos de tensão que evocas como “testemunho” acerca de um problema filosófico específico no qual estás trabalhando. Eu mesmo – só para ilustrar – te conheci em meados de 2002 quando estavas terminando um projeto de pesquisa sobre o problema da dominação política em Adorno e começando outro sobre o conceito de catarse no pensamento de Nietzsche. Nessa miríade produzida pelos (des)encontros entre a tradição filosófica alemã e francesa, como funciona o teu processo de eleição de um problema no qual pretendes trabalhar?*

EC: O problema chega com uma leitura, às vezes ao acaso. Depois de uns 20 anos sem fazer uma pesquisa focada em Foucault, levei numa viagem a edição do último curso dele no *Collège de France, A coragem da verdade*, que eu havia trazido de uma viagem recente a Paris. Dois anos depois publiquei o livro *Michel Foucault e a verdade cínica*, fruto de um acaso desprezioso, que é esse gesto comum e banal de levar um livro para uma viagem. De uma conversa de *coffe break* com Gilson Iannini, num Encontro de Filosofia e Psicanálise na UFOP em 2012 – devo dizer que também participei de vários desses encontros pioneiros, assim como do GT Filosofia da Psicanálise da ANPOF, Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – foi lançada a semente que resultou na minha participação como tradutor do projeto das *Obras Incompletas* de Freud da Editora Autêntica. Mas o que ocasionou a conversa com o Gilson foi minha participação no evento, nos debates, nos quais eu fundamentava minha argumentação numa leitura atenta e rigorosa dos textos de Freud em alemão. Há uns meses atrás, por exemplo, numa livraria folhee e li um pouco o livro de Achille Mbembe, *Sair da grande noite!* Fiquei encantado com a leitura, com o estilo! O *Necropolítica*, eu havia lido por ossos do ofício. Mas a partir desse outro livro, comecei a ler os livros dele. Fiquei

impressionado com a presença constante de Freud, Lacan e Foucault e muitas vezes de Benjamin e Nietzsche! Pronto! Achei um problema! Que é o problema da minha vida e que eu persigo e me persegue de diversas perspectivas e que gira em torno dos mesmos autores, particularmente Foucault, Nietzsche e Benjamin. E assim, juntamente com Mbembe e os outros autores que eu leio há quatro décadas pelo menos, eu posso agora falar de racismo e de outros temas tão candentes e tão necessários. Por outro lado, desmistificando a ideia de que um filósofo africano joga a “criança” – a filosofia ocidental, no caso – junto com a “água do banho”. Enfim, no começo, no meio e no fim, tem sempre um problema. Espero terminar até o final de 2022 um livro a propósito da “genealogia do sujeito do desejo” em Foucault, no qual, evidentemente, a psicanálise ocupa um lugar central.

RDCS: *E, para finalizar, gostaria de saber como tu vês os desenvolvimentos futuros desse campo de pesquisa – a filosofia da psicanálise – no Brasil e, mais especificamente, aqui na nossa região.*

EC: Com muito otimismo. Veja só a presença de psicanalistas e filósofos interessados em psicanálise ou para quem a psicanálise é uma interlocutora fundamental, na cena pública brasileira! A propósito, queria lembrar uma passagem do primeiro volume da *História da sexualidade*, de Foucault. Ao discutir o racismo no interior do dispositivo de sexualidade – discussão que, diga-se de passagem, deflagra a pergunta sobre o racismo, que interessa a Mbembe – instaurado no século XIX, Foucault afirma com todas as letras que a psicanálise tem a “honra política” (a expressão é de Foucault) de, ao combater as teorias da degenerescência, se contrapor a um princípio básico do racismo, fundamento do racismo nazista. Ou seja, num momento tão crucial e terrível de nossa história recente, a psicanálise foi um contradiscurso importante e necessário. Eu diria que a psicanálise brasileira hoje tem a oportunidade de combater no campo político e constituir-se numa resistência exemplar ao que está acontecendo em nosso país e, portanto, de manter e dar continuidade a essa “honra política” mencionada por Foucault. É claro que isso não é simples e há percalços. Basta para isso pensar na questão de gênero e nas dificuldades que as “transidentidades” encontram nos meios psicanalíticos. Questões como as de gênero, mas também as de raça, tão fundamentais no Brasil, acabaram por impor à psicanálise (e à filosofia também) muitos desafios e a necessidade de fazer uma revisão de suas próprias teorias e, no caso da psicanálise, de sua clínica. Eu tenho esse alento, essa esperança.