

Pluralismo em Filosofia e Psicanálise

Eduardo Ribeiro da Fonseca
Maria Fernanda Fernandes
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Pluralismo em Filosofia e Psicanálise

Conselho Editorial/Comitê Científico

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Aline Sanches

Fernanda Correa

Weiny Freitas Pinto

Revisores

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Maria Fernanda Fernandes

Pluralismo em Filosofia e Psicanálise

Eduardo Ribeiro da Fonseca

Maria Fernanda Fernandes

(Organizadores)



© 2024 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Editora Adjunta
Daniela Valentini

Produção Editorial
Amanda C. Schallenberger Schaurich
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P737 Pluralismo em filosofia e psicanálise. /
organizadores, Eduardo Ribeiro da Fonseca e
Maria Fernanda Fernandes. 1. ed. e-book -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2024.
234 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional
de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-012-9
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

<i>Apresentação</i>	13
O corpo como lugar de memórias: considerações sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud	
<i>Caroline Vasconcelos Ribeiro & José Isaac Costa Júnior</i>	15
Psicanálise, <i>Entartung</i> e Lasar Segall	
<i>Eduardo Ribeiro da Fonseca</i>	41
Linguagem e pensamento na obra de Sabina Spielrein	
<i>Fátima Caropreso</i>	61
Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico: uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência	
<i>Josiane Cristina Bocchi & Samuel Raymundo de Sousa</i>	93
O erotismo em Bataille: um diálogo entre a pulsão de morte em Freud e o gozo em Lacan	
<i>Adriano da Silva Moreira</i>	115
Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda: as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan	
<i>Izabela Loner</i>	127
O gozo mudo e a violência: a clínica e a política	
<i>Fernanda Silveira Corrêa</i>	149

Política da falta: uma análise política a partir de Lacan <i>Allysson Alves Anhaia</i>	167
Schreber como um caso paradigmático em Freud <i>Eder Soares Santos</i>	181
A miséria do eu e a consciência exteriorizada <i>Tiago Carvalho Lombardi Tosta</i>	195
Psicanálise e Educação: relações com o processo ensino-aprendizagem <i>Vanessa Ribeiro Morelo & Fábio Santos Bispo</i>	219

Apresentação

O presente livro reúne importantes contribuições à Filosofia e à Psicanálise, escritas pelos participantes do Encontro de nosso GT no contexto do Encontro da ANPOF ocorrido em Goiânia, entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022. O evento foi um marco em pelo menos dois sentidos principais, pois, não apenas assinala o retorno aos encontros presenciais, fato cercado de profundas e generosas alegrias dado o reencontro com amigos e amigas queridos após um prolongado período de isolamento social, mas também pelo fato de nosso GT Filosofia e Psicanálise ter atingido os seus 20 anos de idade com ânimo renovado e uma série de novas adesões em nossos quadros, que se confirmaram pelas excelentes contribuições de jovens pesquisadores e pesquisadoras.

Agradecemos a todos os participantes e às participantes que enviaram os seus trabalhos para compor a presente edição e convidamos os leitores e leitoras para apreciarem as obras elencadas aqui, que em seu conjunto expõem um importante recorte da pesquisa atual, mesclada entre pesquisadores experientes e a novíssima geração que nos brinda com importantes contribuições.

Eduardo Ribeiro da Fonseca¹

Maria Fernanda Fernandes²

¹ Professor do PPGF da PUCPR e Coordenador do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF entre 2019 e 2022. E-mail: eduardo.fonseca@grupomarista.org.br

² Mestranda da PUCPR e Editora do selo Filosofia de Combate do PPGF da PUCPR. E-mail: mariafer8277@gmail.com

O corpo como lugar de memórias: considerações sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

Caroline Vasconcelos Ribeiro¹ & José Isaac Costa Júnior²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.01>

1 Introdução

Este trabalho objetiva apresentar uma análise sobre a maneira como Freud e Heidegger concebem e caracterizam a memória e o corpo no horizonte de suas teorias, e examinar em que medida estas são frutíferas para pensar o padecimento que se desvela em enfermidades debilitantes, limitadoras e capazes de colapsar a familiaridade com o mundo circundante (*Umwelt*). O ponto em comum entre o cientista e o filósofo é a recusa em reduzir o corpo aos seus aspectos anatomofisiológicos e a memória aos seus elementos cognitivos e racionais. Desde o princípio de suas pesquisas, Freud nos revelou como o corpo humano é uma espécie de tela, em que se inscrevem e se canalizam memórias inconscientes. Heidegger, por sua vez, insistiu que pensemos a dimensão existencial de nossa corporeidade, posto que o corpo humano é um corpo vivido (*Leib*)³ e não se reduz aos seus aspectos

¹ Psicóloga (UFSJ), Mestre (UFPB) e Doutora em Filosofia (Unicamp). Professora Titular do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH) e membro do Programa de Pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com

² Graduado em Filosofia (UESB). Mestrando do Programa de Pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB), bolsista CAPES. E-mail: zejr.013@gmail.com

³ Na obra *Seminários de Zollikon*, a tradução optou por verter *Leib* para corpo e marcar a diferença com *Körper*, vertendo este termo para corpo material. Entretanto, nós optamos neste

materiais e orgânicos. A partir do exame de estudiosos da enfermidade que se inspiram na fenomenologia heideggeriana, vamos articular a ideia do corpo vivido a um conceito de memória corporal pré-reflexiva, que orienta nossos modos de ser cotidianos. Nossa discussão teórica será vinculada à análise de algumas telas de Frida Kahlo por entendermos que elas oferecem carnalidade ôntica para pensar a maneira como o corpo e a memória estão articulados em distintas experiências de padecimento. A partir de obras da pintora mexicana, meditaremos sobre um corpo para além da anatomia, uma memória para além da consciência, e sobre o padecer humano pensado existencialmente. Para tanto, nos serviremos da maneira como Freud pensa a relação entre corpo e trauma e como Heidegger medita sobre o corpo vivido e o colapso do ser-no-mundo que se anuncia na enfermidade.

Nossa hipótese central é que as enfermidades de Kahlo são expressas de forma intensa em algumas de suas obras, nos oferecendo um substrato plástico para entendermos a maneira como a filosofia de Heidegger e a psicanálise de Freud conceituam corpo, memória e padecimentos. Importante destacar que não visamos realizar uma análise estética ou uma crítica de obras da pintora mexicana, mas tão somente um exame sobre a maneira como elas podem dar carnalidade pictórica para a maneira como os autores pensam a articulação entre corpo, padecimento e memória.

trabalho em enfatizar o aspecto existencial do conceito de *Leib* e usamos a expressão corpo vivido para o termo em alemão. Escolhemos essa opção nos ancorando em autores estrangeiros estudiosos de Heidegger. Kevin Aho (2009), por exemplo, usa o termo “body” ou “lived-body” para o alemão *Leib* e “corporeal thing” para o alemão *Körper*. Ciocan (2001), quando escreve em francês, usa “corps vivant” para *Leib* e simplesmente “corps” para *Körper*. Quando escreve em inglês, Ciocan usa “corporeal body” para *Körper* e para *Leib* usa “body” ou “living body” (Ciocan, 2008). Numa linha diferente, Maxene Caron (2008) usa “chair” para *Leib* e simplesmente “corps” para *Körper*.

2 Corpo, trauma e memória em Freud

O corpo nem sempre ocupou lugar de destaque no pensamento filosófico ocidental. Por vezes, foi entendido como uma fonte de erros ou como algo a ser extirpado da problemática filosófica. A filosofia contemporânea trouxe à tona a necessidade de se pensar sobre o tema do corpo e isso pode ser constatado em diferentes horizontes de investigação. Merece destaque a conceituação da experiência de corpo vivido em Heidegger (2001) e em Merleau-Ponty (2017), a investigação sobre a maneira como o biopoder domestica o corpo na sociedade disciplinar (Foucault, 1987) e a análise sobre seu processo de mecanização pela indústria cultural, feita por Adorno e Horkheimer (2006). A psicanálise, por sua vez, desde os seus primórdios conferiu destaque ao corpo, entendendo-o como palco de manifestação de conflitos inconscientes. A partir do olhar de Freud (1996a) sobre a histeria de conversão — cujos sintomas eram de natureza corporal, mas não tinham referência anatômica que os explicasse —, o entendimento do corpo para além da sua organicidade tornou-se um imperativo.

A ocorrência de uma patologia marcada por problemas corporais, sem um substrato orgânico que oferecesse estofo para explicar os sintomas, desafiava a neurologia do final do séc. XIX e acabou por estimular o cientista Sigmund Freud a pensar, a partir da clínica da histeria, a corporeidade humana sem reduzi-la aos seus aspectos orgânicos (Florsheim, 2016; Freud; Breuer, 1996). Como entender um ataque com características epileptoides sem uma epilepsia de fundo? Uma cegueira sem lesão do nervo ótico? Uma paralisia de membros inferiores sem traumas na medula ou fraturas ósseas? Contraturas musculares sem base anatômica que as justificassem? Questões dessa natureza forçaram Freud e Breuer a entenderem que aqueles corpos carregavam uma memória de traumas que não estava disponível à consciência, e, mesmo assim, tinham um efeito patogênico sobre a vida

dos enfermos. Ao passo que o corpo foi repensado, a memória também foi. Isso porque, com Freud, foi postulada a existência de um tipo de memória cujos conteúdos são fragmentos de experiências traumáticas dolorosas e, por isso mesmo, são mantidos fora do alcance da luz da consciência, como uma defesa para o psiquismo. Um corpo para além da anatomia e uma memória para além da consciência são legados da psicanálise freudiana.

Freud e Breuer (1996) indicam que o grande desafio imposto a eles, enquanto neurologistas, consistia em explicar por que sintomas como hemianestesia, contração do campo visual e convulsões epileptiformes aconteciam mesmo sem um referente anatomofisiológico para os explicar. Entenderam que o caminho a ser percorrido deveria partir dos sintomas em direção regressa às suas causas. Eram perturbações de natureza corporal que não apresentavam lesões ou alterações orgânicas, o que tornava a sintomatologia um grande mistério. A pesquisa mostrou que, subjacente aos sintomas, existiam situações traumáticas que, na ocasião do surgimento da doença, estavam esquecidas, mas, ainda assim, tinham forte potencial patogênico. Lembranças de fatos traumáticos e afetos a eles vinculados não estavam disponíveis à consciência, entretanto, não haviam sido submetidos ao desgaste natural do tempo.

Se o paciente responde a uma situação dolorosa com uma reação que pode ir das lágrimas a atos de vingança, os afetos nela envolvidos são descarregados e perdem a capacidade de gerar sintomas de natureza histórica (Freud, 1996a). Quando a reação a um evento doloroso não acontece, ele passa a ter valor traumático, já que o afeto provocado pela experiência permanece vinculado a ela. Por não haver ab-reação em relação à situação traumática, ocorre um esquecimento dela, de modo a proteger o psiquismo. Contudo, esquecer não é aniquilar a lembrança, é apenas torná-la inacessível ou temporariamente inofensiva. Em casos de ausência de ab-reação, o paciente fica exposto a “um excesso de tensão

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

inassimilável e errante, que não consegue descarregar-se sob forma de um grito de socorro, por exemplo, ou de uma ação motora de fuga” (Nasio, 1991, p. 26).

Na histeria de conversão, a ausência de ab-reação e o estabelecimento da força patogênica do trauma fazia com que o paciente produzisse sintomas de natureza corporal, mas sem explicação anatomofisiológica plausível. Lembranças aterradoras, que correspondem a traumas que não foram suficientemente ab-reagidos, quando acordadas, seguem oferecendo perigo ao psiquismo; por isso, um mecanismo de repressão é acionado e o afeto despertado por elas é escoado para alguma parte do corpo, provocando disfunções de natureza histórica. A conversão é justamente a transformação de um problema psíquico em algo da ordem do corporal. A produção do sintoma ocorre mediante uma descarga do afeto — outrora reprimido quando da ocasião do trauma — no corpo. Segundo Nasio (1991, p. 32-33):

Justamente, a região somática afetada pelo sintoma conversivo corresponde à parte do corpo outrora afetada pelo trauma, e assim transformada numa imagem determinada. Na conversão, a carga energética abandona a imagem inconsciente para energizar o órgão do qual essa imagem é reflexo.

No decorrer de sua pesquisa, Freud vai agregar ao conceito de trauma os conceitos de fixação e repetição. Faz isso ao pensar o que nomeia de neuroses traumáticas, decorrentes de acidentes envolvendo riscos fatais. Essa neurose seria diferente das psiconeuroses, mas guardaria em comum a força traumática da memória de um passado que não se desgasta e não se suprime, ainda que se possa reprimi-lo no inconsciente. O pai da psicanálise se perguntou por que pessoas que sofreram acidentes e situações difíceis no passado seguem retomando estas experiências dolorosas, seja em sonhos, seja em imagens que as transportam para este tempo. Em casos assim, é como se a pessoa não tivesse finalizado a situação traumática e a enfrentasse, frequentemente,

como tarefa ainda sem execução (Freud, 1996b). A repetição de experiências dolorosas estaria ligada à economia do aparelho psíquico, à sua maneira de administrar a energia que por ele circula. O excesso de energia produzido por esta memória inconsciente é sentido como adverso pelo psiquismo, que tenta manter constante e equilibrado o fluxo energético que o perpassa. A quantidade de prazer e desprazer envolvida nas produções psíquicas depende da economia relacionada com a energia que circula no aparelho psíquico.

Em *Além do Princípio de Prazer*, publicado em 1920, Freud detecta a repetição nas brincadeiras infantis e na compulsão em reproduzir experiências danosas. Ao observar uma criança de 1 ano e meio depois da saída de sua mãe do recinto, percebe que ela faz uma brincadeira de “ir embora” com seus brinquedos (Freud, 1996c). Um deles era um carretel de madeira com um cordão amarrado nele e, ao invés de puxá-lo como se fosse um carrinho, gostava de fazê-lo sumir e depois produzir seu reaparecimento. Quando fazia o carretel sumir, entoava um “Foouooooort” (foi embora) e, ao fazê-lo retornar, emitia um alegre “Da” (aí).

Visto que a criança não poderia ter sentido a partida da mãe como algo agradável ou indiferente, Freud se intriga com a brincadeira que ocorria assim que ela saía de casa. Ora, se o aparelho psíquico busca obter prazer, restava saber por que repete algo que é doloroso, ainda que faça isso de modo simbólico, como na brincadeira. Como cientista Freud sempre demonstrou capacidade de questionar suas próprias teses e a repetição dessa experiência aflitiva relacionada com a saída da mãe, mesmo em forma de jogo, parecia não se harmonizar com o princípio de prazer (Freud, 1996c). Diante do fenômeno em comento, postula que a criança produz essa brincadeira porque, inicialmente, encontrava-se numa situação passiva vendo a partida da mãe. Entretanto, ao repetir o jogo de desaparecimento e retorno do carretel, assumia um papel ativo.

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

Neste caso, ainda que a lembrança repetida não fosse agradável, um instinto de dominação se fazia presente.

Tudo que nos impressiona e impacta retorna e é repetido como uma tentativa de assumir uma posição diferente quando da ocasião do acontecimento. Freud dá o exemplo da criança que no médico foi submetida a um exame desconfortável da garganta e acaba por repetir esse conteúdo na brincadeira, só que na função do médico; ou seja, assume uma função ativa, e não passiva. Apesar da experiência repetida ter sido dolorosa, a repetição nessa nova função traz um ganho de prazer (Freud, 1996c).

Ainda que a clínica tenha mostrado que existe um “mais além” da busca pura do prazer, que existe uma compulsão a repetir experiências dolorosas, que nem sempre o trauma aconteceu na realidade empírica, que ele também diz respeito à administração dos excessos de energia psíquica provocado por fantasias e pela realidade psíquica, uma coisa não mudou na forma freudiana de olhar o sintoma histórico: ele carrega consigo uma descarga no corpo de problemas que são de natureza psíquica. O que implica dizer que uma consequência decorrente da clínica freudiana é o ensinamento de que o corpo não se reduz à anatomia, que nosso modo de corporar não paga tributo ao estritamente orgânico, sendo palco de memórias inscritas na carne e que se expressam em dores, limites e disfunções que carregamos mesmo quando, do ponto de vista anatomofisiológico, não tenhamos marcadores para explicar o padecimento corporal.

Quanto ao entendimento da relação entre a infância e as reminiscências, destacamos que há algo que mudou radicalmente na teorização freudiana. Somente em 1905, quando vai tematizar a maneira como a sexualidade se desenvolve da infância à vida adulta, e pensar o que se chamava de perversões sexuais, é que Freud vai entabular uma outra ideia: a sexualidade não se reduz ao coito sexual, à vida sexual

adulta, mas pode ser alargada e entendida como formas de erotização e gratificações corporais que acontecem durante toda a vida. Vai falar, então, de uma sexualidade pré-genital e autoerótica, que tem o próprio corpo como fonte de prazer. Essa mudança confere novos contornos ao corpo e à memória. Isso porque há, no corpo infantil, um autoerotismo que estimula a obtenção de prazer através das zonas erógenas, mas como isso ocorre na tenra infância, não se tem memória dessas atividades pulsionais, a não ser de forma fragmentada. Por isso, Freud (1996d) nos alerta que a clínica psicanalítica se depara, necessariamente, com o terreno da amnesia infantil.

Tanto o corpo com sintomas conversivos que respondem ao trauma psíquico a partir de disfunções que não possuem base anatomofisiológica, quanto o corpo infantil repleto de zonas de gratificação, são formulações freudianas que enriqueceram e desconstruíram o modo biologizante de olhar para a corporeidade humana. Freud nos mostrou que a memória inconsciente — seja relativa ao trauma, seja relativa ao prazer — habita e se inscreve no corpo, tornando-o palco da história do indivíduo. Seja em sua versão patológica, seja em seu modo saudável de ser, o corpo, ensinou Freud, carrega consigo memórias inconscientes que dizem muito do que somos. A porta aberta por ele aponta para um “mais além” dos confins da anatomia.

3 A discussão heideggeriana sobre o corpo: um novo olhar sobre a enfermidade e a memória

Em *Carta sobre o humanismo*, Heidegger (2009) nos fala de uma diferença abismal entre o ser humano e o animal, e usa a questão do corpo como marcador para esta diferença. Tal distinção equivale à diferença

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

entre corpo (*Leib*)⁴ e organismo. Para ele, ainda que a fisiologia e a química fisiológica consigam examinar e explicar o ser humano como um organismo, não se pode dizer que esta forma de explicação alcance o modo como nós humanos, enquanto *Dasein*, corporamos⁵. Para o filósofo, isso não prova que a essência do ser humano se reduza ao “orgânico”, isto é, ao corpo explicado com base nestas disciplinas científicas. Por isso, destaca Ciocan (2008), o filósofo alemão não apenas evita o termo *Leib* quando ele descreve a animalidade do animal, mas também contesta a legitimidade do conceito de “organismo” (*Organismus*) em relação ao ser humano.

Na obra *Seminários de Zollikon* — que contém atas de seminários que Heidegger ministrou a psiquiatras suíços — encontramos passagens em que o filósofo afirma que a ciência médica, ao atentar para o corpo humano apenas em seus aspectos materiais e orgânicos, não alcança o fenômeno da corporeidade humana, não acessa o fenômeno originário do *Leib* (Heidegger, 2001). Segundo Ciocan (2008), Heidegger nos faz ver que o *Leib* tem de ser compreendido como um fenômeno originário do existir e, portanto, irreduzível a sistemas mecanicistas ou a explicações causais e quantitativas. Como destaca Michel Haar, o ser humano não é apenas um vivente como os demais animais, e sua diferença em relação a eles não se deve ao fato de o primeiro ser portador de *logos*, de razão, mas ao fato de o *Dasein* ser um existente (Haar, 1997). Quer dizer: ontologicamente o ser humano carrega consigo a premência de sua

⁴ Carneiro Leão, tradutor de *Carta sobre o Humanismo*, traduz *Leib* apenas por corpo (cf. Heidegger, 2009).

⁵ *Dasein* é o termo alemão utilizado por Heidegger para indicar o ser do ente que nós mesmos somos, numa tentativa de distanciar-se dos sentidos tradicionalmente carregados por termos como “ser humano”, “homem”, “pessoa”, etc. Esse termo é traduzido por vezes como “ser-aí”, “ser-o-aí”, “presença”, entre outros, mas optamos por manter o termo em alemão. O filósofo procura demarcar que não somos substâncias isoladas em si mesmas, sendo antes caracterizados por um constante envolvimento com o nosso próprio ser e dos demais entes. O *Dasein* é a cada vez tanto lançado no “aí”, no mundo enquanto horizonte de possibilidades, como também é por sua vez o “aí” no qual o ser pode se mostrar e ser visto (Heidegger, 2009; 2015; cf. Inwood, 2002).

finitude, o imperativo de escolher, a capacidade de se angustiar e ser afetado pela alteridade e por sua própria historicidade. Isso é mais do que ser apenas vivente, é ser existente⁶.

Nos seminários que mencionamos acima, Heidegger (2001) estabeleceu uma distinção conceitual importante para compreender nossa corporeidade, em outros termos, diferenciou os conceitos de corpo material (*Körper*) e corpo vivido (*Leib*). Como já indicamos, embora o nosso corpo possa ser encarado objetivamente como uma substância marcada pela extensão, como um *Körper*, tal olhar não alcança aquilo que nos distingue mais precisamente enquanto entes: a existência. Enquanto existente, o *Dasein* não é um ente fechado em si mesmo, pois se constitui projetando-se constantemente para fora de si, encontrando o mundo e outros entes. Encontra-se envolvido com o mundo, aberto compreensiva e afetivamente pra este enquanto horizonte antecipativo de possibilidades. Nessa perspectiva, o *Dasein* é sempre ser-no-mundo (Heidegger, 2015).

Para Heidegger, tal abertura já é desde sempre determinada pelo corpo enquanto condição ontológico-existencial do *Dasein*. É a esse caráter existencial que o corpo vivido se refere: aqui não se pensa o corpo como uma coisa, mas como uma das estruturas do movimento existencial que nos caracteriza enquanto entes. O limite do *Körper* encontra-se na pele; os limites do *Leib* são o alcance do horizonte de ser no qual o *Dasein* se move a cada vez em sua ocupação cotidiana (Heidegger, 2001). Nosso corpo não é apenas uma coisa a ser acessada a partir de suas propriedades materiais, pois é antes de tudo uma condição *a priori* da nossa possibilidade de acessar o que quer que seja (Aho, 2009, p. 33). Nesse

⁶ Michel Haar faz uma discussão extensa sobre a leitura heideggeriana do conceito de homem — herdado do humanismo grego — como animal racional, como ζων λόγον έχον. Ancorado na obra heideggeriana *Carta sobre o humanismo*, o filósofo francês vai mostrar a crítica ao modo como se concebe nossa animalidade. Por isso, destaca que não obstante tenhamos uma *animalitas* e esta seja atrelada aos nossos instintos e elementos corporais, há uma diferença abismal entre o *Leib* humano e o organismo dos animais (cf. Haar, 1997).

sentido, a análise existencial que tem em vista o corpo vivido não se ancora na observação do corpo material como um objeto, mas no olhar fenomenológico voltado para o próprio existir, para o próprio ser que está em jogo. Em outros termos, quando se fala da corporeidade humana, não está em questão um “quê”, mas um “quem”.

Essa maneira de pensar o *Dasein* e a corporeidade humana fez com que teóricos da enfermidade e da saúde se interessassem pela fenomenologia heideggeriana. Segundo Reis (2016), o marco fenomenológico de abordagem da enfermidade atribui uma maior relevância para a perspectiva da primeira pessoa, apontando para o exame das maneiras como o adoecer atinge nosso modo de ser-no-mundo. Nesta perspectiva, importa investigar não apenas os aspectos orgânicos envolvidos na enfermidade, mas, sobretudo, a maneira como ela atua na experiência do corpo vivido (*Leib*). Uma vez que nossa corporeidade não se reduz à dimensão orgânica e congrega os aspectos de nossa trajetória, a perspectiva fenomenológico-existencial deixa de abordar o adoecer como algo relativo apenas às suas características anatomofisiológicas, como algo relacionado ao mau funcionamento da máquina corporal. Nesse contexto teórico, o fenômeno da enfermidade é encarado como uma ruptura na unidade do ser-no-mundo-corporificado, de modo que todos os aspectos determinantes do corpo vivido são afetados (Reis, 2016; 2020).

Aho (2009) destaca que o propósito de Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, era justamente provocar uma crise no modo hegemônico de os médicos pensarem a saúde e o adoecimento, e engajar as ciências médicas — naquele contexto, mais detidamente a psiquiatria — numa outra leitura sobre o ser humano, num entendimento deste como *Dasein*. Isso porque, para Heidegger, a medicina de seu tempo adota uma interpretação de corpo ancorada na dicotomia entre sujeito-objeto estabelecida por Descartes, da qual decorre a ideia de corpo como

substância extensa (*res extensa*) que funciona mecanicamente, embora se articule com a mente (*res cogitans*). Segundo Nogueira (2007, p. 2):

Em qualquer época a compreensão e o diagnóstico das enfermidades sempre foram apoiados em algum tipo de ontologia, isto é, metafísica. Embora os médicos de hoje não tenham consciência disso, sempre que dizem que alguém apresenta a enfermidade x ou y, estão recorrendo à concepção metafísica cartesiana, peculiar às ciências naturais modernas, que se fundamentam na distinção na distinção entre sujeito e objeto e na exigência de mensuração como critérios ontológicos para identificar os fenômenos ônticos.

A empreitada heideggeriana nos seminários na Suíça consistiu em mostrar essa herança ontológica subjacente ao modo como é organizada a formação em medicina ocidental. Seu esforço em mostrar a diferença entre *Leib* e *Körper* (corpo material) visava criar as condições para que seus ouvintes passassem a pensar que tipo de ontologia está subjacente à maneira como compreendiam a saúde e a enfermidade humana. De variadas maneiras, o filósofo alemão tentou mostrar que a corporeidade do ser humano não pode ser pensadas em analogia com máquinas, reduzida a um organismo, a uma coisa material, a algo simplesmente dado. Ele mostrou mais do que isso: ensinou que, em hipótese alguma, a corporeidade humana deve ser pensada fora de seu contexto no mundo, apartada da maneira como a pessoa está familiarizada ou não com seus horizontes de afazeres no mundo circundante.

Quando estamos bem, afirma Reis (2020), uma memória corporal pré-reflexiva nos guia no mundo, organizando nossa abertura procedimental como ser-no-mundo, em outros termos, organizando as disposições e habilidades do ser-no-mundo corporificado. Daí decorre uma confiança corporal, que não é representacional e nem reflexiva, mas um modo de estar afinado ao mundo que não é marcado pela dúvida sobre o que meu corpo pode ou não pode. Reis (2020) nos mostra como a discussão heideggeriana sobre nossos modos pré-temáticos e pré-

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

teóricos de ser-no-mundo e sobre a corporeidade que nos é própria, permitiu que teóricos do campo da saúde e da memória pensassem no conceito de memória corporal. O destaque é que nosso corpo vivido, lançado no mundo, em sua cotidianidade de afazeres, possui uma forma intrínseca de memória. Reis (2020, p. 108) esclarece:

A memória corporal pode ser definida, então, como a totalidade das disposições corporais e habilidades que se estabeleceram no curso do desenvolvimento de um indivíduo. Tais disposições e habilidades tornam-se atuais por meio do corpo vivido, sem a necessidade de se lembrar de situações anteriores, tratando-se de uma forma de consciência pré-temática e de intencionalidade operativa do passado e que se exhibe num sujeito corporificado.

Em nossa familiaridade cotidiana pegamos o tempero no armário, abrimos uma porta pesada, passamos entre duas cadeiras dispostas na sala, sem precisar pensar nestes atos, sem calcular o tempo de deslocamento, a força a imprimir: simplesmente incorporamos no mundo. Somos guiados por uma memória corporal que não é da ordem da representação, nem de natureza declarativa ou enunciativa. Simplesmente somos no mundo, sem precisar pensar sobre como isso se dá, tampouco versar, enunciar o nosso modo de ser. Para Thomas Fuchs (2012) e Edward Casey (2000), a memória corporal é constitutiva tanto do nosso desempenho nos afazeres cotidianos quanto da nossa identidade pessoal. Quando estamos enfermos, é toda a complexidade de tramas cotidianas de meu existir que colapsa, e não apenas o corpo material. Com isso, colapsa a minha memória corporal, as minhas familiaridades, o meu “saber que posso”.

Como essa discussão sobre o colapso das familiaridades e da memória corporal que se instala na enfermidade pode nos ajudar a pensar obras e a própria biografia de Frida Kahlo? Em que medida a discussão freudiana sobre corpo e trauma também pode lançar luz sobre isso? Meditaremos sobre esse assunto no tópico seguinte.

4 O padecer de Frida Kahlo: um olhar a partir de Heidegger e Freud

Em 1937, Frida Kahlo pintou a obra *Recuerdo (el corazón)*⁷ — no Brasil, às vezes o título é traduzido por *Memória (o coração)* ou por *Lembrança (o coração)*. Essa obra traz consigo a revelação da dor da traição, pois foi feita na ocasião em que ela descobrira a relação entre seu então marido, Diego Rivera, e a sua irmã Cristina. Como destaca Herrera (2011), Frida está de cabelos curtos e sem braços, portanto, impotente e frágil, tendo no peito um buraco no lugar do coração, atravessado por uma flecha de metal. Ao seu lado, dois cabides pendurados em fios que parecem veias em que correm sangue; neles, podemos ver dois tipos de roupas: uma de colegial, um traje típico de seu tempo de escola — certamente o traje que ela vestia quando sofreu o acidente no bonde e teve uma barra de metal perfurando seu quadril —, e a outra com características étnicas da cultura tehuana. Cada roupa tem um braço só. No centro, está Frida, e o braço da roupa colegial tenta alcançá-la, mas não consegue. Ela está retratada com a expressão fechada e tem lágrimas no rosto. O outro braço, que sai do vestido tehuana, consegue tocar no tecido da roupa que Frida veste, bem no lugar em que estaria seu braço, mas não há nada a preencher o tecido, e vemos apenas o buraco de onde deveria sair uma mão. Um dos pés, destaca a biógrafa, está enfaixado em referência a uma cirurgia a que fora submetida em 1934 (Herrera, 2011). O coração está ensanguentado, no chão. Fora do corpo, “o coração é uma cascata, suas válvulas cortadas bombeiam rios de sangue na paisagem desolada” (Herrera, 2011, p. 233).

Paisagens desoladas, áridas, desérticas e um corpo enfermo, ferido, cortado e perfurado aparecem em muitos dos autorretratos de Frida Kahlo. A artista não conseguia se ver encaixada na escola surrealista

⁷ A obra *Recuerdo (el corazón)*, por Frida Kahlo (1937) pode ser observada em: <https://www.kahlo.org/memory-the-heart/>.

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

porque sabia que se retratava em sua obra, que a matéria de suas telas era a sua história real, a sua vida trágica, o seu existir. O que a filosofia de Heidegger teria a contribuir para pensar o horizonte existencial desvelado em obras de Kahlo? De que modo as formulações de teóricos da enfermidade que se ancoram na abordagem heideggeriana do corpo poderiam lançar luz sobre a trajetória existencial manifesta nas obras da pintora? Seguindo a indicação de Nogueira (2008), acreditamos que a filosofia heideggeriana e o exame de pesquisadores ligados a ela, na medida em que entende que todo adoecimento e toda manifestação corporal humana está vinculada ao nosso existir, é muito frutífera para pensar o horizonte existencial que a artista revela em suas telas.

Frida Kahlo expressou, de forma brava e impactante, suas mazelas corporais e existenciais. Na biografia de Frida, Herrera (2011, p. 9) destaca “a bravura e indomável alegria em face do sofrimento físico” como características de sua pessoa. Além de suportar sequelas da poliomielite que teve na infância, Frida, aos 18 anos de idade, sofreu um acidente com o ônibus que a transportava e foi “literalmente empalada por uma barra de ferro; sua coluna foi fraturada, a pélvis foi esmagada e ele teve um dos pés quebrados” (Herrera, 2011, p. 9-10). Desse dia até o fim de sua vida, ela usou diversos coletes ortopédicos, fez várias cirurgias, conviveu com dores, recidivas de doenças e a “fratura na pélvis resultou numa sucessão de abortos espontâneos e pelo menos três abortos cirúrgicos” (Herrera, 2011, p. 10). A sua coluna partida, os abortos, as cirurgias, as infundáveis internações, a amputação do pé, mas também sua força e sua esperança, podem ser reconhecidas nas telas e em muitas páginas de seu diário íntimo (Kahlo, 2015).

Muitas pinturas de Frida e desenhos esboçados em seu diário trazem, em nossa perspectiva, a perda da confiança e da memória corporal típicas de quando, na cotidianidade do mundo circundante, estamos familiarizados com nossas potencialidades, com nosso modo de ser. Ao colocar o corpo no centro de telas em que ao fundo se vê o deserto,

a terra rachada, infrutífera e inerte, Kahlo torna seu padecimento um foco temático⁸. A artista devassa sua dor, derrama lágrimas, mesmo que faça isso mantendo a altivez e, por vezes, a esperança. Esta se expressa, claramente, na plaquinha que a Frida com traje tehuana segura, ao lado da Frida que está na maca com vários pontos cirúrgicos na coluna. Estamos nos referindo à tela *Árvore da esperança* (1946). Na plaquinha, lê-se: “árvore da esperança, mantém-te firme!”

Estudiosos da fenomenologia de Heidegger, James Aho e Kevin Aho nos lembram que não há nada que nos torne mais cientes de nosso corpo do que a dor. Esta opera no *Dasein* um papel central de encolhimento. Eles nos remetem a expressões que qualificam a dor como algo que “aperta minha expressão facial numa careta” ou “contorce meus músculos”, ou “meu nervo ciático belisca”, “meu estômago trava”. A partir de relatos clínicos de dor de vários pacientes, concluem que esta é mais complexa do que uma questão de neurotransmissores. Por isso uma pessoa pode estar severamente ferida, mas livre ou com pouca dor, e outra pessoa pode sofrer desconforto físico importante, sem evidência de lesão corporal (Aho; Aho, 2008). Fuchs (2012, p. 16-18), ao classificar diferentes manifestações da memória corporal, identifica dentre elas a memória da dor e a memória traumática, que são capazes de gravar-se no corpo vivido a partir de suas experiências. Isso porque:

Nos seres humanos não há propriamente a posse de um corpo, configurando uma situação em que alguém teria uma identidade pessoal e, adicionalmente, ainda possuiria um corpo. Antes disso, a condição de ser-no-mundo é corporalmente determinada, isto é, a inserção em uma estrutura holística de significações, que opera como horizonte de individuação, acontece de modo corporificado (Reis, 2016, p. 134).

⁸ Isso pode ser visto “A coluna partida” (1944); “Raízes” (1943); “Sem esperança” (1945); e “Árvore da esperança” (1946). O sangue e o coração exposto aparecem em “As duas Fridas” (1939). Em *O diário de Frida Kahlo: um autorretrato íntimo* (Kahlo, 2015), destacamos o esboço cujo título é “yo soy la desintegración”, em que partes de seu corpo estão caindo, separadas do tronco.

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

Quando estamos bem, dizem James Aho e Kevin Aho (2008), estamos engajados rítmica e saudavelmente em nossas ocupações mundanas e sequer percebemos nosso corpo; é como se ele “desaparecesse” na cotidianidade mediana, porque seguimos sendo nos horizontes do mundo, sem pensar se podemos fazer isso ou aquilo em função de alguma limitação corporal. Imersos em nosso mundo circundante, mergulhamos nos afazeres cotidianos movidos por uma memória corporal não reflexiva sobre o que podemos ou não fazer; essa memória nos fornece confiança e nos sentimos em casa, familiarizados com o clima rítmico e equilibrado que guia nossos modos de ser. Nesses casos, nosso corpo não chama a nossa atenção. O *Leib* e o mundo se articulam conforme subo escadas, cozinho, abro portas, sento-me à mesa. Minha memória corporal me faz sentir que “eu posso”, constituindo um “saber-como” tácito que não precisa ser tematizado cotidianamente. É essa memória corporal que me guia, que me dá segurança, dá certeza de como ir e vir, como levantar e abaixar, como deslocar e descansar. Esse é o meu ser-no-mundo saudável. E quando estamos enfermos e padecemos?

Casey (2000, p. 146) atenta para o fato de que a centralidade da memória corporal se torna flagrante para nós, justamente, quando ela nos falha. Quando o corpo-vivido (*Leib*) está adoecido, a confiança corporal advinda desta memória muda para uma dúvida que veicula a seguinte sensação: “acho que eu não posso”. Nesse contexto, o mundo já não é mais aquele familiar, as possibilidades que se abrem não são mais as velhas conhecidas. Uma infamiliaridade se instala. As escadas parecem intransponíveis, os afazeres na cozinha me debilitam, a porta é muito pesada, o sentar-se é doloroso. As referências de meu mundo cotidiano e familiar colapsam em situação de severo sofrimento corporal e a memória implícita, que dava ao meu corporar uma confiança, cede lugar para a dúvida corporal (Reis, 2020). Entendemos que esse clima de estranheza

e infamiliaridade se revela nos fundos áridos e desérticos de telas de Frida Kahlo.

Desde a perspectiva heideggeriana, não se pode pensar a corporeidade humana sem meditar sobre a memória corporal. Assim, estudiosos de seu pensamento nos apresentam uma ideia de memória implícita, procedimental e pré-reflexiva que guia nosso ser-no-mundo corporificado. Róbson Reis (2016) destaca que, com a enfermidade, a nossa finitude é escancarada em intimidade com nossa corporeidade. A natureza orgânica de nossa identidade corporal se impõe de modo implacável, e nós somos lançados numa série de incertezas e dúvidas corporais. O marco fenomenológico das teorias da saúde, que se serve dessas discussões heideggerianas sobre o corpo para pensar o adoecer, inscreve-se no que pode ser nomeado como paradigma do corpo vivido. Nesta perspectiva teórica, conforme mencionamos anteriormente, a enfermidade deve ser pensada como uma quebra nos modos de ser-no-mundo corporificado (Reis, 2016). Como afirmam James Aho e Kevin Aho (2008), as aflições longas, debilitantes e, por vezes, mortais são reveladoras da precariedade e contingência da existência humana e possuem o potencial de colapsar a familiaridade de nosso mundo.

Nós não portamos o corpo como portamos uma bolsa, ele não é uma substância extensa (*res extensa*) acoplada a uma substância pensante (*res cogitans*), que ocasionalmente constatamos como um ser simplesmente dado que nos acompanha (Heidegger, 2007). Eu existo lançado no mundo e sendo afetado por tudo que encontro, porque não sou neutro, estou afinado ao que aparece em meu horizonte existencial. Entendido como *Leib*, o corpo é um modo de ser do *Dasein*, não uma massa orgânica, uma coisa simplesmente dada. Nesse sentido, como Heidegger (2007) enfatiza, o corpo está desde o início co-inserido em nosso si próprio, permeando a maneira como nos sentimos e somos afetados pelo mundo.

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

Freud nos apresentou uma maneira de pensar o corpo que nos aponta para um horizonte além do anatômico e o entende como um palco de memórias. Em que medida esta forma de pensar o tema pode ser frutífera para pensar a obra e a biografia de Frida? Vimos acima que as crianças repetem, em seus jogos e brincadeiras, cenas que lhes causam impacto, forte impressão. Fazendo isso, diz Freud (1996c), elas abrem a força impactante do fenômeno, saindo da posição de passivas e tornando-se donas da situação. Ao sair da passividade e ter o jogo da cena que lhe atinge no domínio do seu brincar, a criança transfere seu mal-estar para um outro objeto — um brinquedo qualquer. Uma questão que nos surge, diante da vida de Frida Kahlo, é se, ao pintar seus padecimentos — decorrentes de sequelas de uma poliomielite aos 6 anos e do acidente que sofreu aos 18⁹ — não estaria tentando se colocar na condição de ativa diante das circunstâncias que habitam sua memória, aquela relativa a uma perna mais fina desde a infância e a uma barra de ferro perfurando sua pélvis, o que implicou em 22 cirurgias e no uso de diversos coletes (Herrera, 2011).

Em uma carta a Antonio Rodriguez, Frida (*in* Herrera, 2011, p. 384) afirma: “minhas pinturas são a mais franca expressão de mim mesma, sem levar em consideração julgamentos ou preconceitos de quem quer que seja”. Entendemos que, ao fazer da arte um caminho de expressão sincera de suas vivências, importando-se menos com a pertença a uma categoria estética do que com o uso da pintura como um veículo que lança luz sobre si mesma, sobre suas mazelas corpóreas e emocionais, sobre sua potência, sobre seu engajamento político, enfim, sobre seu modo de existir e ser-no-mundo, Kahlo nos oferece um arsenal pictórico capaz de elucidar e tornar transparente, em tintas e traços, a

⁹ Segundo Nogueira e Mello Neto (2016, p. 35-36), “neste episódio, Frida teve fraturas por todo o corpo e, além disso, sua pélvis foi atingida por uma barra de ferro, componente de algum dos veículos envolvidos no acidente, que lhe atravessou o corpo e saiu pela vagina. Depois do acidente, passou por um longo período de recuperação”.

leitura freudiana acerca da experiência humana de trauma, memória e padecimento. Ponderamos — a partir de Freud — que é possível aventar que Frida Kahlo, ao pintar-se, faz um gesto psíquico equivalente àquele da criança que brinca com o carretel, qual seja, coloca-se na posição ativa diante da memória que carrega do trauma de seu acidente e de suas cirurgias, expelindo e elaborando suas dores. Hayden Herrera, biógrafa da pintora mexicana, expressa uma análise que, apesar de não se servir de um referencial psicanalítico, apresenta afinidades com essa perspectiva. Sobre a pintura *A coluna partida* de Kahlo, Herrera (2011, p. 98) afirma:

Ela revirou seu corpo, colocando o coração na frente do seio e mostrando sua coluna partida como se sua imaginação tivesse o poder de uma visão de raios x ou o gume do bisturi de um cirurgião: se a fantasia de Frida não viajava muito longe dos confins de si mesma, ela a sondava profundamente. A menina cuja ambição era estudar medicina voltou-se apara a pintura como uma forma de cirurgia psicológica.

Ao entender que Frida fez em *A coluna partida* uma cirurgia psicológica de si mesma, Herrera nos faz ver o quanto a sua obra está a serviço dela mesma, de sua tentativa de elaboração dos duros traumas de sua biografia. Nogueira e Mello Neto (2016, p. 40) chamam a atenção para o quanto há uma repetição de pinturas no molde do autorretrato em seu legado. Nas 55 obras de autorretrato, seu corpo está exposto, por vezes ferido, debilitado, por vezes apontando para uma esperança de reabilitação, por vezes enraizado e impotente no deserto do existir. Para os autores, “o corpo de Frida e sua recriação nas obras aparece, então, como ponto crucial da relação do traumático com sua arte” (Nogueira; Mello Neto, 2016, p. 40). Boss e Marsillac (2018, p. 33) nos fazem ver que “Frida passou por muitas cirurgias, e também por abortos. Não só o corpo possui papel central em seus atos de criação, como também é daí que emerge o próprio ato de criação”. Esse corpo machucado, perfurado,

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

costurado, engessado, debilitado, reabilitado e traumatizado é pintado e contornado como uma forma de ressignificação dos traumas.

A obra *O diário de Frida Kahlo: um autorretrato íntimo* (2015) foi publicada postumamente e nos desvela a pessoa misturada com a artista. Nela, Frida torna explícita a sua luta contra dores e padecimentos decorrentes de suas múltiplas intervenções cirúrgicas. Frederico Morais, no prefácio do referido diário, destaca que toda pintura de Kahlo é autobiográfica, isso porque a sua vida — encharcada de traumas, dramas e intensidades — é o tema central de sua obra. Afinal, diz Morais (*in* Kahlo, 2015, p. 17), “tendo vivido boa parte de sua vida como pintora presa a uma cama, ou a seu apêndice, a cadeira de rodas, o que ela tinha sempre à mão era a si mesma”. Segundo Bloss e Marsillac (2018, p. 33):

Para Frida Kahlo, escrever com o corpo significa inscrevê-lo em suas pinturas — na maioria autorretratos — e registros no diário. Através da visceralidade, a artista expõe seus sofrimentos físicos, gritos de dor, suas mutações e limites impostos pelo quarto de um hospital.

Por meio de textos e de desenhos tracejados no diário, Frida expressa uma memória corporal que traz as marcas do traumático e dos padecimentos decorrentes da vida cotidiana com a dor e com as limitações corpóreas. Seus autorretratos apresentam, muitas vezes, características comuns como uma mistura de força e dor, um solo desértico que exala uma desesperança, elementos que machucam e imobilizam sua carne (pregos, coletes, raízes). Essa repetição criativa e imagética de eventos traumáticos nos parece ser uma ressignificação ativa de intrusões vividas de modo passivo. O corpo de Kahlo está a serviço de uma ressignificação de sua memória, cumprindo o papel de ser o veículo que dá contorno à dor que se instala quando o imponderável, o disruptivo, se inscreve na sua história pessoal.

5 Considerações finais

Ao longo deste texto, indicamos que, desde a perspectiva do paradigma do corpo vivido, uma enfermidade crônica, um diagnóstico de um adoecimento severo, devem ser compreendidos como algo que traz consigo a estranheza e a finitude de modo avassalador. Como destaca Reis (2016, p. 126), “estar enfermo é estar desterrado no mundo, vivenciado como uma experiência obstrusiva permanente ou recorrente, como uma ênfase no desterro que se insinua na angústia”. Com Heidegger, aprendemos que falar em padecer humano implica falar de seu existir como um todo. Não é uma máquina corpórea que adoce, nem a mente separada do corpo, mas é a nossa existência que padece como um todo. Todo padecimento corporal, à medida que diz respeito ao corpo vivido, à dúvida corporal e ao colapso da familiaridade cotidiana, é um padecimento existencial e não se reduz aos aspectos anatomofisiológicos. Ancorados na discussão empreendida por Heidegger e teóricos da enfermidade, entendemos o padecimento como uma experiência que não se reduz ao aspecto material, orgânico, da corporeidade humana, mas a todo o seu existir, ao seu Leib, seus modos corporificados de ser-no-mundo. Por isso sugerimos neologismo padec(s)er para pensar a enfermidade humana, porque é todo o ser do humano que sofre, colapsa e adoce. Entendemos que muitas obras de Frida Kahlo possuem alto potencial plástico para mostrar este padec(s)er. Quando o corpo vivido se contrai para dentro de própria pele, o mundo circundante e cotidiano perde a familiaridade e a sensação de “estar em casa” desaparece, estamos diante de um padecimento existencial que traz consigo a atmosfera do estranho, do deserto, do que é árido. Isso podemos ver em muitas telas da artista mexicana.

Ancorados em Freud, entendemos que Frida repete os signos dos eventos dolorosos para ressignificar, de forma ativa, o que viveu passivamente, quando não tinha recurso emocional para responder ao

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

que se impôs intempestivamente. Ela se apossa do passado desolador e dá sentido aos pesados acontecimentos de sua biografia. O que lhe impactou fortemente é repetido a partir da pintura de seu corpo cheio de marcas cirúrgicas, ferros, coletes, pregos, sangue e outros sinais que aludem à história de seus tratamentos, reabilitações e intervenções. O corpo que aparece é inscrito com as marcas dos traumas, mas também reinscrito em uma virada na posição em que vive sua própria história. Tal como a criança que, como destacou Freud, repete o exame doloroso no médico com as bonecas, assumindo a posição de ativa diante da cena, Frida faz alusões aos seus padecimentos corporais e aos eventos traumáticos com o pincel estando ao seu lado, em sua mão. A partir de Freud, acreditamos que podemos dizer que a artista se pinta ressignificando a dor de modo ativo; repete o que foi traumático com o fito de dar a ele contornos próprios, em primeira pessoa, e não ficar refém da falta de contorno daquilo que é imponderável, que é imprevisível, que faz colapsar o que se é familiar. A memória dos traumas, ao ser pintada, de algum modo é elaborada, nomeada, contornada.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

AHO, James; AHO, Kevin. *Body matters: a phenomenology of sickness, disease, and illness*. United Kingdom: Lexington Books, 2008.

AHO, Kevin. *Heidegger's neglect of the body*. Nova York: Sunypress, 2009.

BLOSS, Gerusa M.; MARSILLAC, Ana L. M. O diário de Frida Kahlo em questão: corpo e trauma. In: *Cadernos de psicanálise*, v. 40, n. 39, 2018.

CARON, Maxence. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger. In: *Archives de Philosophie*, v. 71, n. 2, 2008.

CASEY, Edward S. *Remembering: a phenomenological study*. 2. ed. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2000.

CIOCAN, Cristian. La vie et la corporalité dans Être et Temps de Martin Heidegger. In: *Studia Phoenomenologica*, v. 1, 2001.

CIOCAN, Cristian. The Question of the Living Body in Heidegger's Analytic of Dasein. In: *Research in Phenomenology*, n. 38, 2008.

FLORSHEIM, David B. A fotografia e a “descoberta” da histeria. In: *Psicologia USP*, v. 27, n. 3, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. Vol. II.

FREUD, Sigmund. A etiologia da histeria. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Vol. III.

FREUD, Sigmund. Fixação em traumas — o inconsciente. Conferências introdutórias sobre psicanálise; Conferência XVIII. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Vol. XVI.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. Vol. XVIII.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a sexualidade. In: *Edição Standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. Vol. XVII.

FUCHS, Thomas. The phenomenology of body memory. In: KOCH, S. C.; FUCHS, T.; SUMMA, M.; MÜLLER, C. (Org). *Body memory, metaphor and movement*. Amsterdam: John Benjamins, 2012.

HAAR, Michel. *Heidegger e a essência do homem*. Lisboa: Inst. Piaget, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2009.

O corpo como lugar de memórias: considerações
sobre obras de Frida Kahlo a partir de Heidegger e Freud

- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Trad. Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2015.
- HERRERA, Hayden. *Frida: a biografia*. São Paulo: Globo, 2011.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- KAHLO, Frida. *O diário de Frida Kahlo: um autorretrato íntimo*. Trad. Mário Pontes. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- MORAIS, Frederico. Frida Kahlo: tudo é auto retrato. In: KAHLO, F. *O diário de Frida Kahlo: um autorretrato íntimo*. Trad. Mário Pontes. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.
- NASIO, Juan-David. *A histeria: teoria e clínica*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- NOGUEIRA, Roberto P. A saúde da Physis e a saúde do Dasein em Heidegger. In: *Physis: Revista Saúde Coletiva*, v. 17, n. 3, 2007.
- NOGUEIRA, Eduardo B.; MELLO NETO, Gustavo A. R. Frida Kahlo: considerações sobre o trauma e a reinvenção do corpo. In: *Psicol. teor. prat.*, v. 18, n. 2, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- REIS, Robson R. A abordagem fenomenológico-existencial da enfermidade: uma revisão. In: *Natureza Humana*, v. 18, n. 1, 2016.
- REIS, Robson R. Fenomenologia hermenêutica e as noções de confiança e memória corporal na descrição da experiência da enfermidade. In: *Prometheus – Journal of Philosophy*, v. 12, n. 33, 2020.

Psicanálise, *Entartung* e Lasar Segall

Eduardo Ribeiro da Fonseca¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.02>

1 Introdução

O título deste artigo é uma espécie de comentário irônico em relação a uma acusação feita aos artistas modernos na virada do século XIX para o XX, e, de um modo mais específico, ao modo como o pintor Lasar Segall e sua obra se viram envolvidos no contexto dessa acusação. A noção de degenerescência é utilizada historicamente de diversas maneiras e conforme o modo como é tomada, adquire conotações diferentes. Um desses vieses é o que faz a conexão entre degeneração biológica, a questão racial e a degeneração cultural e artística. A tese defendida a partir das obras específicas de Lombroso e Nordau é a de que a obra de arte expressa a realidade psíquica de seu criador, que, por sua vez expressa a sua condição fisiológica e biológica. Nesse caso, a degeneração biológica implicaria necessariamente em uma expressão também degenerada do ponto de vista cultural, filosófico e artístico. Desse modo, a análise das obras de arte facilmente conduziria o observador treinado a captar os detalhes sutis que comprovariam uma visão degenerada de mundo e uma forma expressiva típica de formas degeneradas de existência. A aplicação prática dessa noção específica de degenerescência supostamente científica tinha como contrapeso uma noção de cultura saudável, portanto superior, e também uma noção de evolução orgânica que supostamente teria como ápice o homem branco,

¹ Professor do PPGF da PUCPR. E-mail: eduardo.fonseca@grupomarista.org.br

européu. Assim a raça e a cultura estariam intimamente relacionadas em seu viés evolutivo tomado como superior e saudável e, do mesmo modo, por oposição, em seu viés degenerado, composto por mistura de raças, por tipos malogrados, e, por outro lado, pelas influências culturais e artísticas consideradas primitivas, selvagens, bárbaras, deturpadas ou involuídas. O contato com essas influências seria potencialmente perigoso para a cultura superior, que delas deveria se defender a todo custo.

Racismo é um termo com um duplo viés, de um ponto de vista histórico e cultural. Ele serve tanto para descrever o que se pretende segregar, quanto o que se pretende preservar em termos de uma pretensa pureza racial e social. Tal concepção de pureza de uma forma considerada elevada geralmente é confrontada com o risco da contaminação envenenadora e degenerativa do ponto de vista biológico, através da mistura do sangue puro com o que é considerado impuro, mas também, de um ponto de vista cultural, a impureza é interpretada como consequência de uma suposta ascensão de conceitos e formas de pensamento que desviariam a cultura de sua pureza original, promovendo expressões que pudessem depreciar os valores considerados elevados e depurados. Esses valores “depurados” estariam em relação de desenvolvimento com valores supostamente originários e, portanto, considerados os únicos historicamente legítimos. Nesse sentido, a consequência lógica decorreria implacável: tanto a degeneração cultural promoveria a degeneração étnica, quanto a degeneração étnica é considerada a causa das expressões culturalmente degeneradas.

O racismo aparece historicamente como uma abrangente mundividência (*Weltanschauung*) específica que defende e aplica a discriminação de uma ou mais etnias específicas no contexto do

“narcisismo das pequenas diferenças” (Freud, 2020, p. 81)², alegando, entre outras coisas que somos inferiores ou superiores em função de uma realidade da natureza ou espiritual, tais como a cor da pele ou um código que discrimina diferentes castas por nascimento. Nesses casos, não é necessário justificar o posicionamento ideológico, porque ele é aceito com naturalidade e compartilhado como regra implícita ou explícita de uma determinada cultura da tradição a ela ligada, que aparece então como uma realidade essencial, pura e arquetípica, direcionada não apenas a determinar o comportamento presente, como também o destino comum previsto nessa tradição.

A palavra raça, por sua vez, consolida-se na Europa entre os séculos XII e XVI, e torna-se um termo utilizado com finalidade científica e filosófica precisa a partir do século XVIII, e, nesse contexto, podemos citar uma extensa gama de pensadores tais como Buffon, Kant, Voltaire, Hume, Fichte, Wagner, bem como os positivistas Nordau e Lombroso, que nos interessam especificamente aqui. Nesse sentido mais autoesclarecido ou autodeclarado, o racismo aparece como uma ideologia justificada racionalmente que defende determinados privilégios que tensionam e contradizem princípios de igualdade universal. Até mesmo a própria igualdade universal é posta a serviço e condicionada a uma marcha para o progresso onde se confunde unilinearmente o elemento cultural e o biológico com um tipo ideal tomado como modelo e que, em um duplo movimento, afasta de si toda a complexidade étnica e cultural como expressão do atraso ou da decadência das formas de existência social e que interpreta o termo “racial” como um condicionante biológico e hierárquico do elemento cultural. Raça e cultura, nesse contexto, pressupõem uma influência

² Esta expressão freudiana pode ser encontrada tanto em *O mal-estar na civilização* (1930), como em *O tabu da virgindade* (1918). Se refere ao modo comunidades fronteiriças muito próximas sob variados aspectos tendem a acentuar as mínimas diferenças existentes entre elas. A hostilização daqueles que não estão ligados pelos laços comunitários de amor é tida por Freud como um fator essencial para a preservação dos próprios laços afetivos.

recíproca e engendram certas prescrições que, à semelhança do racismo em geral, condicionam tanto a pureza biológica quanto o aperfeiçoamento sociocultural.

Freud, que não escapou totalmente dessa lógica unilinear em suas formulações sociológicas, ainda assim apontou nelas o que lhes é essencial, ou seja, a destrutividade humana, o pendor para a agressividade. Em *O Mal-estar na civilização* (1930), o psicanalista vienense nos adverte que por trás de todas as justificações racionais para as nossas pequenas diferenças, esconde-se uma poderosa agressividade que precisa ser desencadeada contra qualquer outra pessoa, especialmente contra aquele que é percebido ou eleito como absolutamente diferente de nós. Resulta disso que o nosso próximo é visto não apenas um potencial apoiador de nossos objetivos ou um objeto sexual, mas também como alguém sobre quem estamos sempre tentados a dirigir a nossa hostilidade, bem como “explorar sua capacidade de trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem o seu consentimento, apoderar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo” (Freud, 2020, p. 77). Freud (2020, p. 77) argumenta tomando como testemunho a nossa experiência da vida e da história, advertindo que “essa cruel agressividade espera por alguma provocação, ou se coloca a serviço de algum outro intuito, cujo objetivo também poderia ter sido alcançado por medidas mais brandas”. Em termos bastante similares aos de Schopenhauer acusa o ser humano de ser “uma besta selvagem” (Freud, 2020, p. 77) a quem a consideração para com seus semelhantes é algo estranho. Cito Freud (2020, p. 77):

Quem chamar à lembrança os horrores das migrações dos povos [*Völkerwanderung*]³ das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan ou pelos povos conhecidos como mongóis sob a chefia de Gengis Khan e Tamerlão, da conquista de Jerusalém pelos piedosos cruzados,

³ “Migração dos povos” é o modo como os alemães se referem ao que os não-alemães denominam “invasão dos bárbaros”.

ou ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção.

A existência da inclinação para a agressão, que Freud afirma podermos detectar em nossas próprias pessoas e supor que está presente também em todas as outras, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos e força a civilização a um elevado dispêndio de energia no sentido de resolver seus constantes conflitos. Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração, ainda que isso permaneça no mais das vezes disfarçado até mesmo por intermédio da objetividade científica e pela reflexão filosófica. Isto porque a demanda destrutiva é mais forte que os interesses razoáveis. A civilização tem de utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para a agressividade e manter suas manifestações sob controle por formações psíquicas reativas. Por isso são empregados métodos que promovem identificações e relacionamentos amorosos inibidos em sua finalidade, do que resulta também a restrição à vida sexual e também o mandamento ideal de amar ao próximo como a nós mesmos, que confronta de maneira direta a nossa natureza agressiva originária. No entanto, esses métodos presentes entre nós podem pouco contra as manifestações mais cautelosas e refinadas da agressividade humana, que estão presentes, por exemplo, no discurso político, científico e filosófico e possuem a perigosa contra-indicação de promoverem elas mesmas uma reação agressiva que torna a besta humana um inimigo ainda mais declarado do processo civilizatório. É nesse sentido que os efeitos sublimatórios que forçam na direção da civilização são eles mesmos uma forma de pressão que desencadeia a agressividade e a violência contra o próximo.

É levando em consideração essas advertências freudianas que nos dedicaremos aqui a pensar acerca da noção de “degenerescência”, *Entartung*, e os problemas que ela suscita, enfatizando as consequências culturais desse conceito ligado à biologia e ao evolucionismo do século

XIX, que dizem respeito não apenas a certa visão acerca da evolução, que nos remete ao preconceito em geral ligado ao êxito da Humanidade em produzir um tipo considerado fundamental, o do homem europeu branco, e ao racismo em particular implícito a ele, mas também às questões ligadas à sexualidade e ao comportamento em geral que se cercam de grande atualidade, seja em terras brasileiras, seja em outras partes do mundo. Interessa-nos saber, de um ponto de vista psicanalítico, o que poderia ser dito sobre a razão, ou sobre as razões ligadas ao horror e ao ódio produzidos pela presença de elementos considerados grotescos ou excitantes nas obras de arte, e em que sentido seriam então considerados como formas de decadência e degenerescência de um ponto de vista cultural e artístico.

2 Da arte e seu gesto fundamental

Nesse sentido, que o termo degenerado assume em seu contexto artístico, tomamos como exemplo a trajetória e a obra do artista lituano-brasileiro Lasar Segall (1889-1957) e a retórica dos críticos ao modernismo encarado por eles como arte degenerada e, especialmente, como essa visão de uma arte moderna degenerada se tornou política de Estado no Regime Nazista a partir de 1937. Tal política foi responsável por retirar dos museus e galerias de arte alemãs um grande número de obras consideradas decadentistas e degeneradas, e por exibir em uma exposição difamatória certo número delas, dentre as quais algumas obras do período alemão de Lasar Segall. Este pintor teve cerca de 50 obras confiscadas pelo regime nazista, sendo que 11 delas integraram a mostra de *Arte degenerada* em Munique. Do mesmo modo, Segall foi perseguido também no Brasil tanto por integralistas quanto por certa crítica conservadora do ponto de vista dos costumes ligada ao Estado Novo. Isso se justifica porque o racismo e o eugenismo foram muito populares também no Brasil na virada para o século XX (Schwartz, 2018, p. 7).

Por suas decisões estéticas e políticas, Segall esteve na linha de frente de movimentos que propunham reorientações nos fundamentos da linguagem artística. Em muitas ocasiões, no Brasil e na Alemanha, foi perseguido e criticado por suas convicções e escolhas. Durante toda a sua vida experimentou a incompreensão por parte expressiva do público e da crítica. Foi apontado como mau pintor, rotulado subversivo e degenerado. Sofreu com o antissemitismo tanto na Alemanha quanto no Brasil (Caires, 2018, p. 18).

Trata-se de um fenômeno que pode ser considerado ainda mais amplo, pois diz respeito também à nossa época e a certo tipo de pensamento dito “conservador do ponto de vista dos costumes” atual, que prima pelo sentimento de ameaça atravessado pela paranoia da pedofilia, pela homofobia, pela recusa da nudez em arte e pela repulsa social e desprezo em relação aos miseráveis e às minorias que reivindicam seus direitos civis. Temos aqui, portanto, aspectos fundamentais da relação conflitiva entre arte e política, pois, se a perseguição a artistas e a destruição de obras de arte praticadas pelo regime nazista foram lastreadas por argumentos ligados à noção de degenerescência, sua discussão se reveste de grande importância hoje, tendo em vista a intolerância que levou aos recentes casos de tentativas de censura à arte no Brasil (Schwartz, 2018, p. 6).

2.1 A noção de Entartung na Alemanha de Segall

Segall foi perseguido não apenas na Alemanha, mas também no Brasil tendo como justificativa a recusa à modernidade em arte, que foi lastreada diretamente nas obras de Nordau e Lombroso, que formularam o conceito de degenerescência em arte, com toda a arbitrariedade das conclusões a que chegaram quando incorporaram ao conceito de degenerescência biológica a cultural, fazendo esta depender daquela (Peters, 2014, p. 16).

Em termos gerais o problema de Segall na Alemanha está ligado à dificuldade de unificação da nação alemã e, em um contramovimento,

à preferência pela noção de cultura nacional encarada como qualquer coisa perfeita e acabada. Tal visão da arte fazia alusão a um passado considerado como ponto não somente de origem, mas também de retorno, em detrimento da noção de civilização, entendida, nessa concepção, como qualquer coisa genérica e identificada com o ocidente democrático e propagador de valores decadentes e essencialmente antialemães. É lógico que há, nesse caso, uma deturpação da noção de identidade, que deveria ser utilizada nos limites razoáveis da preservação de valores, mas que é de fato utilizada com a intenção de formar um espírito sectário, de elo e de amor entre os iguais e de ódio para com aqueles que não compartilham de tal identidade, esboçada primariamente através da remissão ao que se considerava como os mitos originários do povo alemão, tais como aparecem na obra wagneriana, por exemplo, e, em contraste com isso, a busca pelo combate aos inimigos dessa cultura. O termo “*Kultur*” em alemão admite a tradução por cultura ou civilização e já expressa o conflito íntimo dessa identidade que se forma no contexto de sua própria fragmentação e se expressa também na luta política e na própria variação dialetal em solo alemão. O apego à “cultura nacional” em oposição a uma civilização que perigosamente a submete e constrange a identidade alemã é o núcleo da posição de Hitler em sua autobiografia programática intitulada *Mein Kampf* (Minha luta). No mesmo sentido, e isso nos interessa sobremaneira aqui, ocorre a adesão a um modelo de ciência que associa a “essência” do povo alemão a um conceito biologizante de raça (Caires, 2019, p. 143). Nesse contexto, tudo o que fosse considerado estrangeiro à cultura deveria ser combatido e aniquilado, em prol da aglutinação da cultura alemã em torno daquilo que se supunha serem as suas características originárias. Algo que seria especialmente valioso para isso seria a noção de “degeneração artística” formulada primariamente por Lombroso (1881) e Nordau (1892), ainda que a noção tivesse algo dessa invasão estrangeira abominada pelos nacionalistas alemães e um dos autores fosse judeu (Nordau),

considerando-se que o antissemitismo foi uma das formas de agregação em torno desse tipo de nacionalismo que resultaria na ascensão do nazismo e resultaria na perseguição aos pintores modernos, tais como Egon Schiele e o imigrante lituano Lasar Segall. Este último, além de artista moderno, é imigrante e judeu. Portanto, andava com um alvo nas costas pronto para ser alvejado pelo discurso pseudocientífico da época.

2.2 A noção de *Entartung*

A noção de degeneração que foi introduzida por Morel e trazida para a análise social por Lombroso, atinge com Nordau um novo patamar. O conceito de degeneração (*Entartung*, em alemão) cultural conforme formulado pelo médico húngaro Max Simon Nordau, aparece na polêmica obra *Degeneração*, publicada pela primeira vez em alemão em 1892. A obra, um sucesso editorial, foi prontamente traduzida para diversos idiomas europeus. Nela, Nordau pretende fazer uma análise e uma crítica científicas da filosofia e da arte, tornando-as reféns de um discurso científico fortemente amparado nas teses de Lombroso. Através dessa apreensão pela linguagem científica em sua obra, o autor expõe a suposta decadência de sua época através de um trocadilho em francês, substituindo a noção de *fin-de-siècle* pela de *fin-de-race*. A humanidade com todas as suas instituições e criações estaria “perecendo em meio a um mundo moribundo” (Nordau, 1895, p. 3). O mundo teria, nessa interpretação, enlouquecido. Às lesões obscuras do tecido social corresponderiam lesões invisíveis do sistema nervoso individual, que teriam como efeito a inversão da ordem natural das coisas, ordem essa que teria sido lentamente constituída através de incontáveis gerações (Caires, 2019, p. 49). Tal ordem determinaria que deveria haver controle da mente sobre o corpo, da vontade sobre os impulsos, do consciente sobre o inconsciente. À maneira platônica, considera que o degenerado e a sociedade degenerada tornam-se escravos fisiopsicológicos e intelectuais de instintos impuros e animais. A consciência do

degenerado seria preenchida por misticismo, por erotismo, por delírios e alucinações. Ele se tornaria então uma simples marionete manipulada por fios invisíveis de seu mundo íntimo conturbado, dando vazão de uma forma ou de outra a essa tendência inelutável:

Os degenerados nem sempre são criminosos, prostitutas, anarquistas e lunáticos declarados; muitas vezes são autores e artistas. Estes, no entanto, manifestam as mesmas características mentais e, em sua maioria, os mesmos traços somáticos, como os membros da família antropológica acima mencionada, que satisfazem seus impulsos doentios com a faca do assassino ou a bomba do *dinamiter*, em vez de com caneta e lápis (Nordau, 1895, p. viii).

A tese implícita é a de que os degenerados que não possuem a capacidade para empreendimentos mais práticos, dedicar-se-iam então à filosofia, às artes visuais, à poesia, à literatura. Fazem parte, tanto uns como outros, de uma mesma família antropológica insana. Por isso, Nordau se dedica minuciosamente ao esclarecimento dos sinais da loucura nas obras artísticas. É disso que se trata o texto de *Degeneração* e é essa acusação que Segall vem a sofrer anos mais tarde, seja em solo alemão, seja em solo brasileiro.

Nordau adverte que a crítica de arte científica pode ser vista como um entusiasmado desdobramento da antropologia criminal de Lombroso para o campo das produções culturais e artísticas, coisa que, aliás, o próprio Lombroso já havia principiado, em 1888, no livro intitulado *O Homem de Gênio*, no qual defendia a tese de que a genialidade seria uma anomalia, e o gênio seria uma monstruosidade pelo excesso. Nesse contexto, o gênio consistiria em “uma condição mórbida especial”, uma “anormalidade mental congênita” (Lombroso, 1891, p. v). Para sustentar este argumento, Lombroso ampliou a categoria de estigma para além dos aspectos físicos, anatômicos, postulando a existência de estigmas fisiopsicológicos, portanto, morais (Caires, 2019, p. 51). Além das formas peculiares dos corpos que haviam permitido a ele

encontrar as pistas físicas relacionadas ao “criminoso nato”, Lombroso sugeriu que existiriam sinais igualmente mórbidos nas produções filosóficas e artísticas. Ele associou as características das produções culturais de loucos às dos gênios da Humanidade, aproximando-as então do conceito de degeneração:

Talvez o estudo dessas peculiaridades da arte no insano, além de nos indicar uma nova fase dessa misteriosa doença, possa ser útil em estética, ou de alguma forma, à crítica de arte, por demonstrar que uma predileção exagerada por símbolos, por minúcias nos detalhes, as intrincadas inscrições, a excessiva proeminência dada a alguma cor (e é bem sabido que alguns de nossos mais destacados pintores incorrem neste pecado), a escolha de temas licenciosos, e mesmo um grau exagerado de originalidade sejam pontos que pertençam à patologia da arte (Lombroso, 1891, p. 208).

É nesse contexto que Max Nordau alguns anos depois publica o seu *Degeneração*, que é dedicada a Lombroso. Nesta obra, a preocupação com a disfunção social da cultura e da arte mal pode ser exagerada, pois se as produções culturais e artísticas “são absurdas e anti-sociais, exercem uma influência perturbadora e corruptora nas opiniões de toda uma geração” (Nordau, 1895, p. viii). Portanto, trata-se, na opinião dele, de um trabalho de profilaxia moral. A metodologia empregada, herdada de Lombroso, investiga as obras de arte ali que ali aparecem a partir dos vestígios dos estados psíquicos dos seus criadores.⁴ Através dessa análise patográfica, Nordau vai afirmar que muitos dos participantes das famosas dissensões artísticas modernas deveriam ser classificados como degenerados, especialmente de um ponto de vista fisiopsicológico, a partir da detecção de estigmas que indicariam a degenerescência: “não é necessário medir o crânio de um autor, nem observar o lóbulo da orelha

⁴ É uma crítica de arte que obedece a parâmetros patográficos e que mais tarde vai, de alguma maneira, influenciar também o procedimento de psicanalistas, ainda que a análise dos artistas e das obras passe a ser feita a partir de uma psicopatologia psicanalítica (Magritte foi um grande crítico desse procedimento psicanalítico).

de um pintor, para reconhecer o fato de que ele pertence à classe dos degenerados” (Nordau, 1895, p. 17). Bastaria observar o seu procedimento estético, que remeteria por sua vez a um impulso fisiológico, que por sua vez serviria como forma de forçar uma descarga de estímulos produtores de tensões (Nordau, 1895, p. 324). E essas tensões seriam referentes a determinados estados mórbidos, decadentes, tais como ele identifica, por exemplo, em Baudelaire, cuja obra lhe parece ser “simplesmente uma descrição da disposição da mente misticamente degenerada, com suas ideias nebulosas mutáveis, seu fugaz pensamento sombrio e informe, suas perversões e aberrações, suas tribulações e impulsos” (Nordau, 1895, p. 300). Nordau faz, com evidente horror, a crítica de Baudelaire e de seus admiradores e sucessores, enumerando “o diabolismo e o sadismo, a depravação antinatural e uma predileção pelo sofrimento, doença e crime”. Menciona também, em parágrafo de indizível desprezo à modernidade na arte, “a egomania do decadentismo, seu amor pelo artificial, sua aversão à natureza e a todas as formas de atividade e movimento” (Nordau, 1895, p. 317). Em um argumento de óbvia extração platônica, ele sugere uma correspondência mimética entre os estímulos externos e as respostas fisiopsicológicas. A resposta psíquica corresponderia a uma imitação daquilo que impressiona alguém, mediante as condições do sistema nervoso que reage ao estímulo externo. As peculiaridades do artista seriam a própria expressão da degenerescência, enquanto a mediocridade indicaria precisamente a saúde mental. Segundo Nordau (1895, p. 318), é acima de tudo um sinal de egolatria antissocial irritar a maioria desnecessariamente, apenas para gratificar a própria vaidade, ou a um instinto estético de pequena importância e fácil de controlar. Se um artista se coloca em oposição à maioria das pessoas, exhibe um estigma moral da própria tendência degenerada para o declínio e que exerce uma influência igualmente patológica sobre o conjunto da sociedade.

Mesmo que a excitação tenha origem interna e não necessariamente em um estímulo externo, tal como no caso de emoções eróticas, alegres, pesarosas, ainda assim ela se manifesta através de impulsos motores, tais como os que ocorrem na dança, no canto, na declamação. Nessa concepção, a atividade artística tem um funcionamento similar ao de outros processos orgânicos: arte é só mais um resultado necessário da digestão dos estímulos que chegam ao cérebro.

Portanto, assim são estabelecidos os rudimentos da crítica de arte científica à maneira de Nordau: a arte é uma expressão fisiopsicológica submetida aos imperativos do corpo e da natureza, tornando-se possível colocá-la sob a tutela da ciência, e mais especificamente, da psiquiatria. Seria então possível compreender os seus processos e, numa pirueta lógica, instituir critérios e demarcar padrões do que seria um funcionamento saudável ou doentio desses processos. O principal critério é a coerência e o sentido lógico das obras que fogem das imagens ininteligíveis, da liberdade de interpretação, comparadas por Nordau (1895, p. 93) a um vazio absoluto, que se assemelha ao discurso dos loucos, que inserem em suas falas palavras que “não têm absolutamente nenhuma conexão com o objeto de que tratam”.

É nesse sentido de uma arbitrariedade no uso dos signos linguísticos que poetas como Baudelaire foram então criticados. Do mesmo modo as produções visuais e musicais que fogem da representação dos objetos do mundo, ou que se apegam à representação das emoções subjetivas também foram consideradas decadentes e degeneradas.

Portanto, toda arte moderna é degenerada e imoral. Moralidade é a “experiência racial hereditária organizada” (Nordau, 1895: 282) que adverte os humanos considerados psicologicamente sadios para a

presença de uma influência nociva. É, portanto, uma espécie de ortopedia moral que determina o gosto estético:

Náusea diante de gostos intoleráveis, repugnância a cheiros desagradáveis, medo de animais perigosos e fenômenos naturais ameaçadores etc. se tornaram instintos aos quais o organismo se abandona sem reflexão, isto é, sem a intervenção da consciência. Mas o organismo humano aprende a distinguir e evitar não apenas tudo o que é prejudicial a si mesmo; ele age da mesma forma com relação àquilo que o ameaça não apenas como indivíduo, mas como membro de uma raça, partícipe de uma sociedade organizada; a antipatia às influências injuriosas à manutenção da prosperidade da sociedade se torna nele um instinto (Nordau, 1895, p. 282).

Nordau, utilizando os recursos da filosofia estética de seu tempo, especialmente a referência a Burke, defende uma fisiologia da normalidade que expressa uma forma de beleza moral, sustentada por representações bem-consideradas de um ponto de vista social, e ancoradas em certas formas de ver o que seria benéfico para os indivíduos em particular e para a Humanidade como um todo. Ao padronizar de forma unilateral a moralidade e o senso estético, Nordau os contrapõe às formas desviantes expressas, no seu modo de entender, pela arte moderna. Trata-se de uma verdadeira biologia da ética.

Se Schopenhauer foi atacado diretamente por Lombroso, Nietzsche mereceu um longo capítulo na obra de Nordau. Ele foi atacado exatamente no âmbito de seu pensamento genealógico. Baudelaire e Nietzsche foram classificados como egomaniacos, condição de quem é incapaz de romper o isolamento do mundo interior e se relacionar plenamente com a realidade externa.

3 A pintura degenerada

O mesmo preconceito expresso em relação aos poetas, filósofos e escritores é também expresso no contexto dos pintores, pois, para

Nordau, haveria uma correlação entre uma suposta psicopatologia expressa pelos pintores e o seu estilo artístico manifesto: “Impressionistas, pontilhistas, papilloteurs, coloristas espalhafatosos” foram então classificados como portadores de lesões ópticas causadas por efeito de degenerescência. Segundo ele, os pintores que nos asseguram que são sinceros e reproduzem a natureza tal como a veem, “falam a verdade”. O artista degenerado que “sofre de nistagmo, ou tremor do globo ocular, perceberá, de fato, os fenômenos da natureza trêmulos, inquietos, sem contornos firmes” (Nordau, 1895, p. 27). Eles seriam, dessa forma, incapazes de se igualar ao pintor de visão normal, o que é uma evidente desconsideração da história do pensamento ligado às formas artísticas e ao modo como as mesmas avançaram no decorrer do tempo através de gêneros artísticos e escolas. A depender de Nordau (1895, p. 29), as pinturas modernas não se originariam de nenhum aspecto observável da natureza, mas sim “de uma visão subjetiva devida à condição nervosa do pintor”. E o mesmo poderia ser dito, e foi, dessa vez pelos nazistas alemães e pelos integralistas brasileiros, com relação a Lasar Segall. O jornalista Mário Guastini, citado por Daniel R. Caires (2018, p. 22), atacou as obras de Segall num texto intitulado *Alucinação visual*, no qual apontava a suposta morbidez de Segall:

Na pintura de Segall nada há de humano. A proporção não existe, a anatomia nunca existiu, a cor, nas suas variegadas combinações, está ainda por ser criada. A arte para ele está na aproximação berrante do amarelo com o vermelho e do preto com o violeta... Apenas o contraste violento.

A sugestão de que Segall seria um paranoico segue de modo indelével a cartilha de Nordau. No fundo, a obra de Nordau expõe um catálogo de preconceitos que depois seriam novamente revisitados no contexto da ascensão do nazifascismo, para o qual Nordau seria muito útil, pela sua teoria, apesar de ser, inadvertidamente, um judeu. Nordau seria, dessa forma, um paradoxo vivo.

O contexto do problema da degenerescência no contexto da acusação sofrida por Lasar Segall em solo alemão, que o fez ser incluído na exposição que retratava a arte degenerada, diz respeito tanto ao sentimento antimoderno alemão visto pela ótica dos nazistas e o que eles pensavam sobre a arte moderna a partir da noção de degenerescência e da visão que tinham acerca de uma suposta pureza cultural ligada às origens do povo alemão, quanto com relação ao cosmopolitismo do pintor e, ainda pior, ao fato de ser judeu. Ressalte-se em relação ao espírito antimoderno a experiência específica de Segall no contexto de sua formação como artista impressionista e sua lenta diáspora rumo ao expressionismo, ao movimento secessionista em arte e ao desenvolvimento de sua relação com as formas e cores, ao desenvolvimento de sua peculiar paleta. Por outro lado, ressalte-se a relação desse desenvolvimento com o judaísmo cosmopolita e como isso foi percebido pelos nazistas como exemplificação tanto da tese da degenerescência, quanto como uma prova de que os judeus tanto eram degenerados como produziam deformidades culturais que afetavam diretamente a pureza buscada e o retorno à pureza das origens da supostamente pura cultura nacional alemã. Todos esses ingredientes explosivos o levaram à acusação de degenerado. Por outro lado, seu interesse e conexão com o Brasil, o contraste entre suas propostas artísticas desenvolvidas em solo alemão e o que se fazia em arte no Brasil, sua diáspora e a modificação de sua relação com a luz, mas sempre o forte acento social de sua obra e a sensibilidade política de seus temas, que abraçam a Humanidade de um modo especificamente judeu, por um lado, mas, por outro, amplamente aberto à compreensão da experiência humana como um todo, de um ponto de vista universal, tal como o preconizado pelos modernos, o fizeram ser perseguido também pela extrema-direita brasileira de seu tempo, já desde a sua primeira exposição, quando ainda vivia na Alemanha e o regime nazista estava em estado de gestação.

A perseguição ocorrida em solo brasileiro seguiu a mesma forma argumentativa, devido à forte presença de movimentos eugenistas em nosso país, bem como, num segundo momento, à influência de ideias nazifascistas em nosso ambiente sociocultural. Durante o governo Vargas, Lasar Segall foi investigado e foi produzido um dossiê com informações sobre ele e suas supostas atividades políticas. Dentre os papéis que compõem sua ficha, destaca-se o texto apócrifo “Propaganda comunista pela arte”. Nele ficam claras as influências do pensamento fascista, resultando até mesmo num elogio às ações de Hitler e de Mussolini no campo da cultura e da arte, especialmente o combate aos vanguardistas da pintura, que, de acordo com essa visão, pretendiam implantar a desordem na sociedade. No texto é denunciado também “o plano oculto dos judeus-comunistas” visando destruir a arte “tradicional latina” (Caires, 2018, p. 26).

Em contraste com tudo isso, vemos a notável experiência específica de Segall no contexto de sua formação como artista impressionista e sua lenta diáspora rumo ao expressionismo, ao movimento secessionista em arte e ao desenvolvimento de sua relação com as formas e cores, ao desenvolvimento de sua peculiar paleta, bem como a relação desse desenvolvimento com o judaísmo, seu interesse e conexão com o Brasil, o contraste entre suas propostas artísticas desenvolvidas em solo alemão e o que se fazia em arte no Brasil, sua diáspora e a modificação de sua relação com a luz, mas sempre o forte acento social de sua obra e a sensibilidade política de seus temas, que abraçam a Humanidade de um modo especificamente judeu, por um lado, mas, por outro, amplamente aberto à compreensão da experiência humana como um todo, de um ponto de vista universal, tal como o preconizado pelos modernos. Só essa breve descrição já despertaria uma comparação com o que aconteceu com Freud e com a Psicanálise em Viena.

Pensar Lasar Segall e sua pintura guarda relação com a própria situação da Psicanálise de Freud, acusada de ser uma “ciência judia” e ecoa também a visão de Freud sobre o judaísmo, bem como também a sua própria condição como judeu. Uma possível interpretação acerca da relação de Lasar Segall com a pintura a partir da experiência freudiana deveria considerar, mas isso excede o escopo dessa apresentação, o peculiar aspecto de o que significa a pintura no contexto do judaísmo em contraste com a escuta, já que no judaísmo o culto às imagens é desprezado e há um forte acento sonoro na relação com Deus, que pode ser escutado, mas não visto. Trata-se, no judaísmo não da face de um Deus, mas de um Deus sem face. Um Deus que só pode ser percebido a partir das sonoridades que evoca e suscita. São problemas diferentes e complementares saber o que Segall pensava do judaísmo, e também em que medida o judaísmo de Segall influenciou a criação de sua obra pictórica, mediante a relação evocada anteriormente; também importa destacar o que a sua pintura possa conter que possa ser chamado de judaico; e o que pode ser dito a partir da Psicanálise acerca do judaísmo, como sistema de crenças e de práticas — ou seja, quais dimensões do inconsciente encontram uma expressão nestas práticas e crenças; outro aspecto ou outra face do problema é saber como a psicanálise pode ajudar-nos a compreender o que significa para um pintor judeu o ser judeu, isto é, a compreender como uma pessoa determinada vive certo aspecto de sua vida psíquica, emocional e intelectual, aspecto possivelmente decisivo para a compreensão da temática do judaísmo e de suas errâncias na obra de Segall, bem como também para a configuração de sua identidade como pintor e como pessoa, assim como ocorre, evidentemente, com o próprio Freud como criador da Psicanálise. Com a diferença que a Psicanálise se aproxima mais do judaísmo pela sua valorização da escuta e a obra pictórica de Segall o aproxima mais de uma relação com a figura paterna, pois seu pai era um calígrafo da Torá, o que subitamente, nos faz compreender esse elo peculiar com a cultura

judaica, se bem que a expandindo em uma direção inesperada, a não ser pela universalidade das influências às quais estão expostos os judeus em diáspora, incorporando elementos de uma cultura do ponto de vista universal, o que novamente era repudiado pelos nazistas. Lasar Segall era duplamente problemático, tanto por ser judeu quanto pelo universalismo de sua proposta. Ora, o curioso é que o problema da identidade judaica simplesmente coloca em termos gerais aquilo que é formulado, em termos singulares, para os indivíduos Segall e Freud de acordo com suas experiências muito diferentes. Mas, há uma diferença crucial: um dos problemas só pode ser resolvido a partir das narrativas de Segall e Freud acerca das próprias experiências, enquanto para resolver as questões mais gerais sobre o nazismo e sua “concepção degenerada” da degenerescência, bem como o sentido psicanalítico da condição judaica de Lasar Segall e de sua obra artística e sobre a sua condição como judeu frente ao antissemitismo podemos utilizar e refletir a partir dos conceitos gerais da teoria psicanalítica, especialmente a partir do narcisismo das pequenas diferenças e do sentimento antijudaico ligado ao ódio e da destrutividade travestidos de crítica de arte.

Referências

CAIRES, D. R. Lasar Segall e a perseguição ao modernismo na Alemanha e no Brasil. In: *A “arte degenerada” de Lasar SEGALL: perseguição à arte moderna em tempos de guerra*. São Paulo: Museu Lasar Segall, 2018.

CAIRES, D. R. Lasar Segall e a perseguição ao modernismo na Alemanha e no Brasil: Arte degenerada na Alemanha e no Brasil. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: *Obras Completas*. Vol. 18, 2020.

LOMBROSO, C. *The Man of Genius*. London: Walter Scott, 1891.

NORDAU, M. S. *Degeneration*. London: William Heinemann Publisher, 1895.
PETERS, O. From Nordau to Hitler. In: PETERS, Olaf. (Org.). *Degenerate Art – The Attack on Modern Art in Nazy Germany, 1937*. New York: Neue Galerie, 2014.

SCHWARTZ, J. Apresentação. In: *A “arte degenerada” de Lasar SEGALL: perseguição à arte moderna em tempos de guerra*. São Paulo: Museu Lasar Segall, 2018.

Linguagem e pensamento na obra de Sabina Spielrein¹

Fátima Caropreso²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.03>

1 Introdução

Por um longo período, a contribuição da psicanalista russa Sabina Spielrein (1885-1942) para a história da psicanálise e da psicologia foi praticamente desconhecida. No entanto, nos últimos anos, tem surgido um crescente reconhecimento da sua importância e do seu pioneirismo em várias áreas. Apesar disso, ainda são poucos os trabalhos que se dedicam a uma análise minuciosa de sua teoria, de forma que uma compreensão satisfatória de seu pensamento e uma avaliação mais precisa da sua contribuição teórica e clínica ainda não foram plenamente alcançadas. Esse artigo tem como objetivo contribuir para a compreensão da teoria sobre a linguagem formulada por Spielrein no início da década de 1920, a partir da análise de seus principais textos que versam sobre o tema (Caropreso, 2020).

Santiago-Delefosse e Delefosse (2002) comentam que Spielrein foi a primeira psicanalista que demonstrou interesse pela linguagem infantil. Segundo Fuentes Barco *et al.* (2008), Spielrein foi pioneira no desenvolvimento da psicologia infantil e foi a primeira autora a vincular as teorias freudianas à linguagem. Comentando sobre a palestra

¹ Esse trabalho foi financiado pelo CNPq, sob a forma de Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

² Graduada em Psicologia. Doutora em Filosofia. Professora do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. E-mail: fatimacaropreso@uol.com.br

proferida por Spielrein no *VI Congresso Internacional de Psicanálise*, realizado em Haia, em 1920, Launer (2011) observa que o pensamento de Spielrein estava muito à frente de seu tempo e que ela antecipou ideias que se tornaram centrais no campo da psicologia infantil nas décadas seguintes. Outros autores (Cifali, 2001; Cromberg, 2006; Aldridge, 2014; Noth, 2015; Harris, 2015) também apontam esse pioneirismo. No entanto, sua contribuição e o papel por ela desempenhado na história da psicanálise infantil parecem não ter recebido ainda o devido reconhecimento.

Harris (2015) argumenta que os trabalhos da psicanalista austríaca Hug-Helmuth e os trabalhos de Spielrein sobre linguagem infantil precederam trabalhos similares de Melanie Klein e Anna Freud, embora a maioria das histórias da psicanálise infantil inicie com essas duas figuras. Cooper-White (2015) comenta que, apesar da admissão de Spielrein na Sociedade Psicanalítica de Viena e de seus escritos terem precedido em onze anos os de Anna Freud, geralmente a essa última é dado o crédito de fundadora da análise de crianças. Nesse mesmo sentido, Noth (2015) ressalta que as contribuições pioneiras de Spielrein para a área de análise de crianças permanecem quase despercebidas até hoje. Na concepção clássica da história da psicanálise, Anna Freud teria sido a fundadora da análise infantil, enquanto que, no campo da teoria das relações de objeto, os créditos são dados a Melanie Klein. Na opinião da autora, a verdade sobre essa questão ainda está por ser estabelecida (Caropreso, 2020).

O interesse de Spielrein pela linguagem está presente desde suas publicações iniciais. Seu primeiro texto publicado, intitulado *Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia* (1911), consiste em uma análise das falas de uma paciente esquizofrênica, a partir da qual ela formula hipóteses sobre o funcionamento mental que estaria na base de tal patologia. Em *A destruição como causa do devir* (1912b), também já encontramos algumas formulações teóricas sobre a linguagem. Nesses

textos, contudo, o foco central da autora é a compreensão da esquizofrenia e do funcionamento mental, em especial do funcionamento mental subconsciente.

Segundo o que esclarece a própria Spielrein no texto *O tempo na vida psíquica subliminar* (1923a), foi o interesse em compreender os processos mentais subconscientes que a levou a investigar o pensamento infantil e a linguagem, devido à constatação de que os processos subconscientes apresentam as mesmas características do pensamento infantil. A partir da publicação de *Contribuições para a compreensão da mente infantil* (1912a), Spielrein se volta, então, para a psicologia infantil e, a partir de 1920, época em que começa a trabalhar no Instituto Jean-Jacques Rousseau, em Genebra, o desenvolvimento do pensamento e da linguagem se tornaram os focos principais de suas investigações.

O Instituto Jean-Jacques Rousseau foi fundado por Édouard Claparède, em 1912, com o objetivo de combinar o treino de professores com pedagogia experimental e pesquisa sobre o desenvolvimento infantil. Jean Piaget também trabalhava nesse instituto e se tornou um importante interlocutor de Spielrein. Na época, Piaget era membro da Sociedade Psicanalítica Suíça e a psicanálise era um elemento central de seu mundo intelectual (Vidal, 2001). Spielrein encontrou nele uma pessoa que compartilhava suas paixões científicas e com quem podia conversar sobre as questões que mais a interessavam (Richebächer, 2005). Nesse contexto, é que ela formula as hipóteses apresentadas em seus dois principais textos sobre a linguagem: *A origem das palavras infantis papai e mamãe*, de 1922, e *Algumas analogias entre o pensamento infantil, o do afásico e o pensamento subconsciente*, de 1923.

No texto *A origem das palavras infantis papai e mamãe* (1922), principalmente a partir da reflexão sobre a origem das palavras “papai” e “mamãe”, Spielrein busca compreender o processo de surgimento da linguagem verbal, assim como as características psicológicas das

diferentes etapas do desenvolvimento da linguagem. As ideias aí apresentadas dão continuidade às teses que ela apresentara na palestra *O surgimento e o desenvolvimento da fala articulada*, proferida no IV Congresso Internacional de Psicanálise, realizado em Haia, em 1920³. Pode-se dizer que, em seu texto de 1922, a autora acrescenta às teorias fisiológicas sobre o surgimento da linguagem, uma série de hipóteses sobre os processos “psicológicos” envolvidos em tal processo. Em *Algumas analogias entre o pensamento infantil, o do afásico e o pensamento subconsciente* (Spielrein, 1923b), a autora dá continuidade à sua teorização e defende que, no subconsciente, o funcionamento primitivo da linguagem e do pensamento é preservado e que esse é retomado em alguns processos psíquicos normais e patológicos.

Nesse artigo, analisaremos a teoria de Spielrein sobre o desenvolvimento da linguagem e sobre o pensamento a partir, principalmente, da análise desses dois textos de Spielrein que acabamos de comentar. Recorreremos também a algumas ideias que ela apresenta em seus primeiros textos para tentar esclarecer certas presentes na teoria sobre a linguagem elaborada no início da década de 1920.

2 As várias formas de linguagem

No início do texto *A origem das palavras infantis papai e mamãe* (1922), Spielrein aponta a necessidade de diferenciar entre a linguagem verbal e outros tipos de linguagens, como a linguagem rítmica ou melódica, a linguagem gestual — qualificada como visual —, a linguagem do ato, e assim por diante. Como meio de comunicação, as linguagens baseadas em som — a melodia e, sobretudo, as palavras — desempenham um papel predominante e tendem a serem consideradas

³ Um resumo da palestra foi publicado no volume 3, de 1920, do *International Journal of Psychoanalysis*.

“as linguagens sociais”, argumenta a autora. Citando Moritz Lazarus (1824-1903), ela comenta que as pessoas se tornam seres sociais primariamente através da linguagem verbal e que a valorização dessa fez com que as outras formas de linguagem permanecessem em segundo plano e passassem à posição de linguagens auxiliares. No entanto, geneticamente, tanto no mundo animal como no humano, a linguagem verbal é precedida por outras formas de linguagens. O choro, por exemplo, é uma forma de comunicação entre a criança e seu cuidador muito antes do surgimento dos primeiros sinais da linguagem verbal. Inicialmente, a criança expressa seu estado através de diferentes ritmos, tons e intensidades de seu choro, ou seja, através de uma linguagem melódica primitiva, comenta a autora.

As linguagens que visam à comunicação com outros indivíduos não consistiriam nas únicas formas de linguagem. Spielrein (1922) propõe a existência de três estágios do desenvolvimento da mesma: o “estágio autístico”, o “estágio mágico” e o “estágio social”, os quais já haviam sido descritos em sua palestra de 1920, acima mencionada.

No estágio autístico, fase inicial da linguagem, essa existiria por si, ou seja, não teria como objetivo a comunicação ou a compreensão por parte de outra pessoa. Nesse estágio, não haveria ainda a percepção do mundo externo como algo diferenciado de si mesmo; a fantasia se sobreporia à realidade. Spielrein especula que, quando o bebê produz seus primeiros balbucios, ele o faz por várias razões fisiológicas relacionadas à respiração, tensão muscular; os produz devido ao fato de que o balbuciar lhe dá prazer.

No segundo estágio, o mágico, a linguagem passaria a ter uma significação adicional, pois passaria a evocar a realidade. Nessa fase, ao contrário da anterior, estaria presente a ideia de um mundo externo, diferenciado do eu, que poderia ser influenciado. No entanto, o pensamento da criança ainda teria como traço central a onipotência.

Pensar em algo seria suficiente para que o pensado se realizasse e esse seria sempre a expressão de um desejo. Dessa forma, a criança teria a ilusão de que a linguagem é capaz de evocar, de forma mágica, a realidade desejada.

Apenas no estágio social, a linguagem passaria a ter a função genuína de comunicação com os outros seres humanos e as palavras passariam a ser compreendidas como símbolos dos objetos. Seria nesse estágio que se consolidaria a diferenciação entre eu e objeto. Dessa forma, como comentam Santiago-Delefosse e Delefosse (2002), Spielrein propõe a existência de duas funções — o discurso individual e o discurso dirigido ao outro — e três estágios do desenvolvimento da linguagem — o autístico, o mágico e o social. A primeira função estaria presente no primeiro desses estágios e a segunda nos dois últimos.

Spielrein (1922) explica que os três estágios do desenvolvimento da linguagem correspondem à sequência do desenvolvimento do princípio de realidade, descrita por Freud em *Formulações sobre os dois princípios do acontecimento psíquico* (1911). Os estágios autístico e mágico corresponderiam à fase do princípio do prazer. Nessa, o desejo se sobreporia à realidade, a fantasia seria mais importante que o fato e, a onipotência do pensamento reinaria suprema. Aos poucos, o princípio do prazer cederia espaço ao de realidade, de forma que o mundo externo passaria a ser levado em consideração e se sobreporia à fantasia. Nesse processo, a onipotência seria gradualmente abandonada. O estágio social da linguagem corresponderia à etapa do desenvolvimento psíquico em que o princípio de realidade predominaria.

3 O surgimento da linguagem verbal e as palavras papai e mamãe

Spielrein (1922) se coloca a questão sobre se foi a criança ou o adulto quem inventou a linguagem. Sua resposta é que ela foi criada a

partir do subconsciente, o qual sempre nos leva de volta à experiência e aos processos de pensamento infantis, os quais, por sua vez, remetem às experiências de nossos ancestrais. Diz ela: “nós devemos manter em mente que o ancestral dorme na criança e a criança no ancestral. Se o adulto realmente inventou a linguagem, ele a criou, em suas origens, a partir do estágio infantil de sua *psique*” (Spielrein, 1922, p.291). Dessa forma, uma vez que a linguagem teria se originado a partir do subconsciente, ela teria sido criada pelo adulto a partir de um modo de funcionamento primitivo do psiquismo, o qual caracterizaria o pensamento infantil e o pensamento de nossos ancestrais.

No texto *Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia*, de 1911, a partir da análise de um caso de esquizofrenia paranoide, Spielrein (p. 213) defende que herdamos “a sedimentação das vivências de nossos ancestrais”. Modos de pensamento muito antigos influenciariam nossa consciência do presente, argumenta a autora. Essa hipótese é desenvolvida em *A destruição como origem do devir* (1912b), artigo no qual Spielrein propõe a existência duas “psiques”: a “psique do eu” (*Ichpsyche*) e a “psique da espécie” (*Artpsyche*). A primeira conteria os registros de experiências do nosso passado individual, enquanto a segunda conteria sedimentos de experiências de inúmeras gerações⁴. A autora sustenta que a assimilação inconsciente de eventos vivenciados por muitas gerações se encaixaria na cadeia de pensamentos do presente, ou seja, que as experiências conscientes seriam moldadas pela psique da espécie.

Essas primeiras hipóteses sobre o funcionamento mental, elaboradas em 1911 e 1912, são repensadas nas cartas que Spielrein escreve a Jung em 1917, nas quais a autora elabora uma nova concepção sobre a estrutura e o funcionamento mental. Na carta de 20 de dezembro de 1917,

⁴ Alguns autores (Skea, 2006; Van Waning 1992) consideram que, com o conceito de “psique da espécie”, Spielrein antecipa o conceito junguiano de “inconsciente coletivo”.

ela diferencia entre o “consciente” e o “subconsciente”. Esse último, por sua vez, é dividido em um “subconsciente pessoal” e um “subconsciente da espécie”. O subconsciente da espécie conteria o material de origem filogenética do psiquismo, pressuposto desde seus primeiros trabalhos (Spielrein, 2014). A partir dessas hipóteses, é que é possível compreender a afirmação de Spielrein, em seu texto de 1922 sobre a linguagem, de que o subconsciente contém processos de pensamento infantis, os quais remetem às experiências de nossos ancestrais.

Retornando ao texto *A origem das palavras infantis papai e mamãe*, outra questão que Spielrein levanta é se a criança é um ser social que possui a capacidade de se comunicar. A autora responde a essa questão dizendo que, através da fala e da mímica em sua presença, os adultos ajudam a criança a desenvolver os mecanismos da fala para os quais ela está preparada por hereditariedade. Dessa forma, seria possível dizer que a criança tem uma necessidade herdada de se comunicar, tem uma necessidade herdada de linguagem, que a leva tanto a buscá-la, a partir do contato com outras pessoas falantes, como a inventá-la.

Vidal (2001) argumenta que, com tal questionamento, Spielrein se coloca a questão sobre que necessidades a criança busca satisfazer quando fala. O mesmo autor esclarece que esse é o mesmo problema funcional que Piaget confronta em *A linguagem e o pensamento da criança*, de 1923. Para Vidal (2001), Spielrein adota uma perspectiva funcional que se aproxima daquela do psicólogo suíço Édouard Claparède (1873-1940), fundador do Instituto Jean-Jacques Rousseau.

Como esclarece Launer (2014), Édouard Claparède iniciou sua carreira como cientista natural, tendo sido influenciado pelas ideias de Darwin, e, posteriormente, voltou-se para a área da psicologia e da educação. Ele lançou as bases de uma abordagem educacional, essencialmente evolucionista, que ficou conhecida como “funcionalismo”. Essa abordagem buscava compreender aspectos da

psicologia a partir do ponto de vista de seu papel na vida; de seu lugar dentro do padrão geral de comportamento em determinado momento. Launer (2014) comenta que Spielrein simpatizava com a abordagem de Claparède e que seu trabalho, apresentado no congresso de Haia sobre a origem da linguagem, evidencia que ela estava adotando uma visão muito mais abrangente do campo do que seus outros colegas puramente psicanalistas.

Spielrein (1922) argumenta que os cuidadores se adaptam instintivamente à linguagem que a criança é capaz de produzir. Eles encontram nas profundezas de sua mente, nos estágios primários de seu desenvolvimento, material que permite falar com a criança de forma inconsciente. Para exemplificar como a criança e o cuidador colaboram na formação da linguagem, ela cita um exemplo fornecido por Wilhelm Stern (1871-1938). Com oito meses, a filha desse pesquisador começou a pronunciar espontaneamente o som labial “p”. Diante disso, os adultos começaram a dizer para a criança “papa” e ela começou a repetir apenas o som “p”. No entanto, em pouco tempo, a criança passou a pronunciar espontaneamente “pa-pa-pa”, embora sem entender o significado do que estava dizendo. Spielrein explica que esse aprendizado foi modelado a partir do som “p” produzido espontaneamente. Contudo, a criança não repetia “papa”, mas sim “pa-pa-pa”, porque restringir a duas sílabas não seria apropriado ao estágio de seu desenvolvimento. Essas seriam apenas sílabas balbuciadas, sem qualquer significação verbal⁵.

Spielrein (1922) comenta que, segundo a opinião geral, as palavras “papai” e mamãe” são as primeiras empregadas pela criança. Em algumas

⁵ Wharton (2005) afirma que, quando Spielrein fala da mãe que se adapta instintivamente aos tipos de linguagem que a criança é capaz de produzir, não se pode deixar de pensar em um contexto mais amplo da descrição do jogo da espátula, que Winnicott faz em seu texto de 1941, intitulado *The observation of infants in a set situation*. A mesma autora considera que também não se pode deixar de pensar no profundo significado de sua percepção do “gesto espontâneo da criança” para o desenvolvimento da personalidade e da capacidade de se relacionar com os outros, o que foi abordado pelo mesmo autor em *Ego distortion in terms of true and false self*, de 1960.

línguas, nas palavras usadas para designar papai, o som labial “p” é substituído por outros sons labiais ou dentais geneticamente relacionados. Ela exemplifica comentando que, no russo, o termo usado é “papa”, mesma palavra do francês e do alemão. Contudo, em outras línguas eslavas, os termos são “tate”, “tiatia”, em grego, “baba”, ou seja, nesses casos, outros sons labiais ou dentais são empregados. A autora ressalta que, em todos os casos em que aparecem palavras um pouco mais complicadas essas não são as primeiras usadas pela criança. Ela aponta que a palavra “mama” também permanece mais ou menos a mesma em todas as línguas: “mama”, em russo; “maman”, em francês; “mama” em alemão; “maty”, ou “mamo”, em ucrânio; “mama”, em grego. O som labial “m” não parece mudar, no entanto, o que ocorre, em algumas línguas, é a inversão da ordem dos sons. Por exemplo, em vez de “mama”, o termo empregado pode ser “amam”.

Embora reconheça que o material sobre o assunto seja esparso, Spielrein (1922) retoma algumas teorias fisiológicas que poderiam lançar luz sobre a questão de se, de fato, as palavras “papai” e “mamãe” são as primeiras usadas pela criança e sobre o porquê desse fato. Ela se posiciona diante de tais teorias e acrescenta algumas hipóteses próprias, sobretudo, sobre os aspectos psicológicos envolvidos no surgimento da linguagem.

A primeira teoria discutida é a “teoria do menor esforço físico”, que, segundo a autora, poderia ser remontada a Pierre Maupertuis (1698-1759). Entre outros autores que usaram tal teoria, ela menciona a hipótese de George-Louis Leclerc (1707-1788), o qual aplicou a regra do menor esforço físico à articulação e argumentou que, das vogais, o “a”, e, das consoantes, o “p”, o “b” e o “m”, são as letras mais fáceis de se pronunciar. Por esse motivo, as primeiras palavras da criança conteriam sons tais como “baba”, “mama”, “papa”. Nesse mesmo sentido, discorre Spielrein (1922), alguns pesquisadores argumentam que, na aquisição da linguagem, as crianças iniciam usando sons que requerem menor esforço físico e progridem gradualmente para palavras mais difíceis. A criança

substitui o som que ela não pode ainda pronunciar por outro intimamente relacionado a ele e que possa ser falado com menor esforço físico. Essa mesma suposição é defendida por Hermann Gutzmann (1865-1922), comenta a autora. Ela aponta que objeções muito bem fundamentadas foram levantadas contra a hipótese do princípio de uma sequência de acordo com o menor esforço físico. No entanto, diz concordar com outra das suposições de Gutzmann: sua hipótese de que é o ato de sugar que pavimenta o caminho para as primeiras palavras, papa, mama, baba etc.

Em consonância com essa hipótese de Gutzmann, com a qual Spielrein diz concordar, estaria a teoria defendida por Wilhelm Ament (1876-1956). Esse autor substituiu a hipótese da sequência de acordo com o menor esforço físico pela teoria da sequência de acordo com a preferência física. De acordo com essa teoria, mesmo já sendo capaz de pronunciar sons mais difíceis, a criança prefere substituí-los por sons labiais ou dentais e tal preferência se deve ao fato de que, ao mamar, tais sons foram especialmente cultivados. Spielrein (1922) aponta que, apesar de sua relevância, a hipótese de Ament também é exclusivamente fisiológica, uma vez que, em sua concepção, a preferência física desempenha um grande papel na escolha dos sons das primeiras palavras das crianças.

Após apresentar as teorias acima citadas, além de outras, Spielrein (1922) conclui que é certo que os sons labiais e dentais são preferidos nas primeiras palavras das crianças porque esses sons são produzidos no ato de sugar. Contudo, diz ela, tais teorias não explicam como, em crianças de todas as raças, os mesmos termos para papai e mamãe, ou termos muito próximos, são encontrados, assim como não explicam como esses se tornam as primeiras palavras das crianças. A autora aponta que tais teorias não abordam os aspectos psicológicos do surgimento da linguagem e que a contribuição que ela pode trazer diz respeito a esse último aspecto. Assim, às hipóteses fisiológicas

reconhecidas como significativas para a compreensão do surgimento da linguagem, a autora acrescenta sua hipótese da “preferência psicológica”.

Spielrein (1922) argumenta que a observação da maneira como a criança pronuncia as palavras em questão, demonstra que, inicialmente, ela não diz “mama” e “papa”, mas sim “mō-mō-mō” e “pō-pō-pō”, de forma que o som da vogal é aproximadamente “ō” e o número de sílabas é ilimitado. Ela conclui que o movimento da boca realizado pelo bebê ao dizer “mō-mō-mō” está intimamente relacionado àqueles movimentos do ato de sugar, de forma que é possível dizer que esse ato está presente na produção de tais sons. A autora formula a conjectura, então, de que, após se alimentar, o impulso nervoso necessário para a sucção não é imediatamente paralisado. Tais movimentos continuam, o que tem como consequência a produção da palavra “mō-mō-mō”.

Spielrein (1922) especula que produzir “mō-mō-mō” deve ser extremamente prazeroso para o bebê por razões fisiológicas — uma vez que tais movimentos são modelados pelo ato de sugar e, portanto, facilmente produzidos — mas, principalmente, por razões psicológicas. Esse último seria o fator central. Ao reproduzir o ato de sugar em seus movimentos, o bebê reviveria as sensações agradáveis vivenciadas durante a alimentação. A partir disso, ela conclui que “quando o bebê primeiramente pronuncia “mō-mō-mō”, sons que estão ligados a certos movimentos de sugar, ele também vivencia as sensações prazerosas da sucção” (Spielrein, 1920, p, 297).

No entanto, não é necessário supor que haja imagens claras na mente do bebê, enfatiza a autora. Tais imagens não precisariam ser as da mãe ou do sugar em si, mas poderiam ser imagens vagas de calor, da suavidade vivida no contato com o corpo da mãe, de plenitude etc. Naturalmente, o bebê desejaria reviver tais sensações e, então, instintivamente, executaria os movimentos da boca que produzem os sons em questão. A conexão entre os sons “mō-mō” e as sensações

correspondentes se tornariam crescentemente mais íntimas e o bebê, a partir de certo momento, passaria a produzir esses sons para evocar certo grupo de sensações desejadas e familiares. Dessa forma, afirma a autora: “porque certos sons são agora ligados a conteúdos psíquicos bem específicos, a sensações, talvez mesmo a ideias, nós podemos agora falar sobre palavras que indicam tais conteúdos ou mesmo os representam” (Spielrein, 1920, p. 297).

Quanto à palavra “pö-pö”, Spielrein (1920) aponta que a mesma é produzida em circunstâncias diferentes daquelas em que é produzido o som “mö-mö”. Baseando-se na observação de sua filha, ela comenta que a palavra “mama” era produzida quando a criança estava infeliz ou desejava algo. Já a palavra “papa” era pronunciada em situações de contentamento. A mesma observação foi descrita por Stern, Hermine Hug-Hellmuth (1871-1924) e outros pesquisadores, pontua a autora. Spielrein formula a hipótese de que tais sons não resultam da mesma posição da boca, mas surgem em diferentes fases do sugar. O “mö-mö” reproduziria o sugar em seu sentido verdadeiro, enquanto “pö-pö”, “bö-bö” e outros sons similares corresponderiam mais ao momento em que a criança satisfeita está brincando com o seio. Dessa forma, quando o bebê não estivesse com fome, ele tenderia a repetir os sons “pö-pö” e similares.

Spielrein (1922) ressalta que seu objetivo não é considerar todas as fontes possíveis a partir das quais surge a linguagem, nem defender que apenas o sugar dá origem à fala da criança. O que ela diz querer defender é que, na esmagadora maioria dos casos, as primeiras palavras das crianças consistem em sons labiais ou dentais, o que sugere uma íntima conexão com o sugar.

No estágio autístico do desenvolvimento da linguagem, quando a criança ainda não conhecesse um mundo separado dela mesmo, a palavra visaria apenas à obtenção de satisfação. Assim, as primeiras palavras empregadas pelas crianças seriam “autísticas”, ou seja, existiriam por si

mesmas. Com o desenvolvimento, o infante deveria se tornar consciente de que há uma diferença essencial entre a “gratificação aparente”, que ele obtinha dizendo as primeiras palavras, e a “gratificação real” obtida no sugar (Spielrein, 1922).

Spielrein (1922) levanta a hipótese de que o primeiro fator que contribuiria para essa diferenciação entre o eu e o mundo externo seria a frustração, ou seja, o não apaziguamento da fome pela produção do movimento de sugar. Remetendo-se a Gabriel Compayre (1843-1913), a autora considera um segundo fator que poderia contribuir para tal processo: o próprio contato com o seio da mãe. Ela levanta a hipótese de que talvez seja pressionando o seio da mãe em sua boca que a criança adquira a primeira noção confusa de exterioridade. A resistência vivenciada em tal contato faria com que o bebê fosse percebendo-se como separado do objeto. Ela argumenta:

[...] como nenhum outro, o ato de sugar é fundamental para as experiências mais importantes da vida da criança: aqui ela começa a conhecer a felicidade de ter a fome satisfeita, mas ela também aprende que essa felicidade tem um fim e tem que ser alcançada novamente. A criança experimenta, pela primeira vez, o fato de que há um mundo fora dela. Seu contato com o seio da mãe desempenha um papel nisso oferecendo alguma resistência aos movimentos da boca da criança. Finalmente, a criança aprende que há um refúgio no mundo externo, o qual é desejado não apenas porque lá sua fome é satisfeita, mas porque ele é quente e macio e o protege de todos os perigos [...] Aqui a criança aprende, pela primeira vez, a amar, no sentido mais amplo da palavra, ou seja, a experimentar o contato com outra pessoa, independentemente da alimentação, como a maior felicidade (Spielrein, 1922, p. 304).

No entanto, inicialmente, apesar de já possuir certa noção da diferenciação entre ela e o mundo externo, a criança seria levada a crer que é possível evocar a realidade atual através de uma ação aparente, tal como pronunciar as palavras “mö-mö” e “pö-pö”. Isso seria propiciado pelo fato de que, ao ouvir “mö-mö”, o cuidador compreenderia

instintivamente o desejo do infante e buscaria satisfazê-lo. Desse modo, nessa fase, seria “suficiente pronunciar a palavra “mömö” para produzir o conjunto de sensações correspondentes ao que é agora reconhecido como mundo externo e nem sempre presente” (Spielrein, 1922, p. 299). Essa seria a característica central do segundo estágio do desenvolvimento, o “estágio mágico”.

A autora argumenta que, no estágio autístico, quando o bebê pronuncia “mö-mö”, ele o faz inicialmente não porque essa palavra o lembre de uma ação ligada a sensações prazerosas. Em sua origem, diz ela, “a palavra não significava uma ação, ela era a ação em si mesma. É a esse fato que a crença na mágica retorna: a palavra pode substituir uma ação porque a primeira palavra era, originalmente, uma ação” (Spielrein, 1920, p. 298).

Spielrein (1922) considera que a emergência da palavra “mö-mö”, já no estágio autístico, lança luz sobre a origem da mágica, ou seja, da crença na onipotência das palavras e, especialmente, de um nome. Originalmente, falar ou pensar em uma palavra daria origem às mesmas sensações que a ação em si. Quando, com o desenvolvimento psíquico, a ideia de um objeto — a mãe — se tornasse diferenciada, a partir de um grupo mal definido de sensações, a conexão original entre palavra e ação e o então diferenciado objeto “ma-ma” persistiria. Pronunciando o nome seria possível realmente evocar certo grupo de sensações que, posteriormente, passariam a ser representados por uma pessoa. Se o nome fosse alterado ou danificado, o conteúdo psíquico a ele conectado (no caso, uma pessoa) também o seria. Por isso, na mágica, o nome representa a própria pessoa e está presente a crença de que, o que quer que aconteça ao nome, acontecerá também à pessoa, explica a autora.

Com isso, Spielrein acrescenta à teoria apresentada por Freud em *Totem e Tabu* (1913) sobre o pensamento mágico, uma hipótese sobre como a emergência da linguagem assentaria as bases do mesmo. O fato

das palavras, inicialmente, consistirem em ações conduziria à fantasia de uma onipotência das palavras, a qual estaria presente no estágio mágico do desenvolvimento da linguagem. Em tal estágio, haveria a ilusão de que as palavras podem evocar magicamente os objetos, o que estaria na base da crença de que a alteração na palavra pronunciada é capaz de produzir uma alteração no objeto representado por ela.

Cromberg (2006) observa que Spielrein se baseia nas hipóteses de Freud sobre a passagem do princípio do prazer ao de realidade — apresentadas em “Formulações sobre os dois princípios do acontecimento psíquico”, e, especialmente, em “Totem e Tabu” — mas vai além. A autora comenta que, se Freud termina esse último texto, após falar do assassinato do pai primordial e da sua proibição geradora de cultura, dizendo “no início era o ato” — em substituição a formulação religiosa “no início era o Verbo” — Spielrein dirá, à sua maneira, “no início do verbo era a ação”. Assim, ela vai além de Freud, a partir do próprio Freud, defendendo que há um longo caminho positivo antes que a linguagem substitua a coisa. Caminho sensorio-motor e perceptivo, marcado pela positividade do corpo (Cromberg, 2006).

Spielrein (1922) argumenta que a experiência original “palavra-ação”, que faz o objeto desejado existir simplesmente desejando, não é destruída rapidamente. Ela cita como exemplo o uso que sua filha Renata fazia da palavra “abrir”. Com um ano e meio de idade, a menina obtinha grande prazer ao abrir e fechar janelas, portas e outros objetos. Quando executava tal ação, a mãe dizia “abre-fecha”. Depois disso, ela passou a gritar muitas vezes “abre” em situações não apropriadas, nas quais simplesmente algo era desejado. Spielrein especula que, para a criança, dizer tal palavra significava um desejo de reviver a sensação prazerosa, anteriormente vivenciada ao abrir e fechar os objetos. Nesse caso, falar “abre” seria o mesmo que dizer: “deixe essa coisa boa acontecer agora”. Ela observa que a palavra “abre” não é derivada diretamente de uma ação, como o é a palavra “mö-mö”, mas a experiência original “palavra-ação”, de

certa forma, continuava influenciando o uso que a menina fazia da linguagem.

Spielrein (1922) comenta que Piaget, em uma de suas conferências, argumentou que, em sua atitude em relação à realidade, a criança progride do absoluto ao relativo, o que, segundo ela, corresponde à experiência psicanalítica⁶. A dúvida, diz ela, se desenvolve tardiamente. De início, quando a criança coloca uma questão, ela o faz para obter a resposta desejada e não para, de fato, esclarecer algo. Apoiando-se nas observações de Stern, a autora afirma que as primeiras sentenças da criança são afetivas afirmativas, ou interjeicionais. Aos poucos, as sentenças interjeicionais dos primeiros tempos tornam-se volicionais, ou seja, passam a expressar desejos. Ao mesmo tempo, surgem as questões “o que?”, “onde?” e questões confirmativas, as quais, muitas vezes, são respondidas pelas próprias crianças.

A autora explica que, com a pergunta “o que é isso?”, inicialmente, a criança quer conhecer o nome da coisa que, para ela, representa a coisa em si. O surgimento da questão “onde?” consistiria em um grande avanço, pois iniciaria o estágio ativo, no qual a criança se daria conta de que o objeto não está sempre disponível; se daria conta de que é necessário saber como encontrá-lo. De início, a procura por algo seria apenas “aparente” porque a ideia seria superior à realidade (Spielrein,1922).

⁶ Spielrein se refere ao curso *Pensamento autístico*, ministrado por Piaget entre 1921 e 1922, no Laboratório Psicológico de Genebra. Como comentamos anteriormente, o artigo de Spielrein *A gênese das palavras infantis papai e mamãe* toma como ponto de partida a conferência que ela realizara, em 1920, no Congresso Psicanalítico Internacional de Haia. Vidal (2001) esclarece que esta conferência ocorreu antes de Spielrein encontrar Piaget e antes desse começar a publicar suas pesquisas sobre a linguagem e o raciocínio da criança. No entanto, o texto de Spielrein só é publicado em 1922 e, enquanto isso, Spielrein assistiu ao curso de Piaget sobre o pensamento autístico, no qual ele abordou as diferentes atitudes das crianças em relação à realidade, como ela relata. Tendo isso em vista, Vidal (2001) considera que o trabalho de Piaget deu suporte às hipóteses e observações de Spielrein.

Como exemplo, Spielrein (1922) cita o fato de que, entre dois anos e três anos e meio, diante de questões sobre “onde está um objeto”, sua filha respondia “aqui”, sem se preocupar com a correspondência de sua resposta com a realidade. Nessa fase, o mundo não seria para a criança como ele é, mas como ele deve ser. Muitas vezes sentenças interrogativas também são usadas pelas crianças como se fossem afirmativas. Por exemplo, a pergunta “Você quer um biscoito?” pode ser usada para expressar o desejo por um biscoito, não significando, portanto, realmente uma interrogação, esclarece a autora.

Da mesma forma, quando surgem sentenças condicionais, essas contêm para a criança um significado apropriado à sua fase de desenvolvimento psíquico, explica Spielrein. Ela cita novamente uma fala de sua filha como ilustração. Com dois anos e oito meses, ao brincar com dois carros, Renata afirmara: “nós podemos dirigir ambos os carros agora, se nós levarmos ambos os carros conosco”. Spielrein explica que a segunda sentença, iniciada com “se”, na verdade, não é um condicional, pois não é seguida por uma sentença adicional que dê suporte ao “se”. O que a criança quer dizer é “agora quero dirigir ambos os carros” ou simplesmente “agora ambos os carros estão indo”. A autora especula que, possivelmente, o “se” signifique, nesse caso, “então” ou algo similar.

Para Spielrein (1922), a linguagem passaria a ser realmente destinada a outros seres humanos no estágio social da linguagem, o qual emergiria quando a distinção entre fantasia e realidade fosse consolidada de maneira satisfatória e quando as palavras passassem a ter um significado facultativo e não um significado imposto. Em suas palavras:

Apenas quando a realidade é conhecida ao lado da fantasia, quando os outros semelhantes são reconhecidos ao lado de nós mesmos e quando as palavras não contêm um significado imposto, mas um significado facultativo é que emerge o que nós adultos geralmente entendemos como linguagem. Esse é o terceiro estágio, o estágio social da linguagem destinada aos outros seres humanos (spielrein, 1922, p. 301-302).

Para Spielrein (1922), como vimos, apenas vagarosamente, a criança passaria a esboçar uma linha suficientemente clara entre ela e o mundo externo, o que lhe permitiria enxergar-se do ponto de vista de outro ser humano. A autora ressalta que nem todas as pessoas adquirem completamente essa capacidade e que nós aprendemos, aos poucos, a restringir nossos desejos e a agregar significados facultativos às palavras. Com a consciência de nossa própria inadequação e dependência do mundo externo, surgiria a necessidade de manter o apoio de nossos próximos para se comunicar, sentir-se compreendido e, finalmente, compreender. Assim, a linguagem ingressaria no estágio social.

Como comenta Vidal (2001), as observações de Spielrein sobre a gênese das palavras “papa” e “mama” demonstram que expressões para as quais os adultos dão um significado conceitual têm, para a jovem criança, um sentido afetivo e quase mágico que precisa ser estudado enquanto tal.

Em seu comentário sobre o texto de Spielrein de 1922 que estamos analisando, Barbara Wharton (2003) chama a atenção para o fato de que Spielrein antecipou a questão da importância da relação da criança com o seio, a qual seria, posteriormente, abordada por Melanie Klein, em seu trabalho sobre o desmame, de 1936. Richebächer (2005) também argumenta que Spielrein foi a primeira analista a descrever e investigar o significado do ato de sugar como uma experiência fundamental na vida da criança e que ela antecipou considerações sobre o “seio bom” e o “seio mau”, que Melanie Klein tematizaria apenas a partir de 1936. A autora observa que, nesse trabalho, Melanie Klein não menciona Spielrein, embora muito provavelmente conhecesse suas ideias⁷. A autora aponta também que, em uma nota do texto “Para uma análise precoce”, de 1923, Melanie Klein faz menção às “interessantes explicações” de Spielrein sobre a importância dos atos orais para o desenvolvimento da linguagem

⁷ Ambas estavam presentes no VI Congresso Internacional de Psicanálise, de 1920, onde Spielrein apresentou a conferência *O surgimento e o desenvolvimento da fala articulada*, mencionado acima (Richebächer, 2005).

infantil e suas especificidades. Outros autores (Van Waning, 1992; Cromberg, 2006; Launer, 2014; Noth, 2015; Kelcourse, 2015) também apontam essa antecipação de ideias que viriam a ser desenvolvidas por Melanie Klein.

Segundo Spielrein (1922), seria graças à palavra falada e “socializada” que o pensamento se tornaria lógico, adaptado às demandas da realidade. Como esclarecem Santiago-Delefosse e Delefosse (2002), a fala tornaria o pensamento progressivamente lógico, o que permitiria a adaptação à realidade. No entanto, mesmo com o desenvolvimento da linguagem e o domínio da linguagem socializada, os três estágios da linguagem permaneceriam intimamente conectados. A linguagem social não suprimiria as demais.

No texto *Algumas analogias entre o pensamento da criança, o do afásico e o pensamento subconsciente*, de 1923, Spielrein argumenta que as formas primitivas de linguagem permanecem no subconsciente e voltam a prevalecer em certos fenômenos psíquicos. Vejamos algumas das hipóteses apresentadas nesse texto.

4 A linguagem primitiva e o subconsciente

Em *Algumas analogias entre o pensamento infantil, o do afásico e o pensamento subconsciente* (1923b)⁸, Spielrein argumenta que o pensamento não existe para nós de outra forma que em sua expressão e que a linguagem que exprime o pensamento não deve, necessariamente, ser uma linguagem de palavras, pois o mesmo pensamento pode ser traduzido em melodia, em gestos, em imagens, etc. Assim, retomando as ideias apresentadas anteriormente, ela afirma que a linguagem que exprime nossos pensamentos pode ser destinada a nós mesmos ou pode

⁸ Esse texto foi apresentado em janeiro de 1923 à Sociedade Psicanalítica de Zurich e, em março de 1923, ao grupo psicanalítico de Genebra. Foi publicado em francês, no mesmo ano, no periódico *Archives de Psychologie*.

ser destinada aos outros. No entanto, diz ela: “de uma maneira ou de outra, é sempre a linguagem que representa para nós o pensamento em si; é de acordo com sua expressão em uma linguagem qualquer que nós concluimos sobre os mecanismos do pensamento” (Spielrein, 1923b, p. 315).

Nesse texto, principalmente a partir da análise da linguagem afásica, as características do pensamento primitivo e a relação existente entre a linguagem e a inteligência são abordadas. Com isso, a autora complementa a teoria apresentada em seus textos precedentes.

Apoiando-se nas hipóteses que Jung apresentara em *Metamorfoses e símbolos da libido*, publicado em 1912, Spielrein defende a existência de dois tipos de pensamentos: um direcionado e outro não direcionado. O primeiro corresponderia ao nosso pensamento consciente, que seria lógico, adaptado à realidade e no qual, portanto, predominaria a linguagem verbal. O segundo seria um pensamento subconsciente, simbólico, não adaptado à realidade. Spielrein argumenta que o pensamento subconsciente é, principalmente, um pensamento cinestésico-visual, orgânico, alucinatório. Dessa maneira, o pensamento não direcionado, subconsciente, teria conservado características primitivas, ou seja, as características do pensamento infantil. Nele, a realidade seria transformada segundo os desejos⁹.

⁹ Kerr (1994) aponta que Freud tinha algumas objeções à hipótese de Jung sobre os pensamentos direcionado e não direcionado. Ele não concordava com o contraste apresentado entre os dois tipos de pensamento, o verbal e o simbólico, e escreveu seu próprio trabalho sobre o tema, *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*, para propor uma visão alternativa sobre os modos de funcionamento psíquico. Spielrein inclui, em sua teoria, as hipóteses a esse respeito de ambos os autores. Como aponta Marchese (2015), após a ruptura entre Freud e Jung, Spielrein manteve contato com ambos e até tentou reconciliá-los. Skea (2006) argumenta que, diante da ruptura entre Freud e Jung, Sabina Spielrein se recusou a tomar partido de qualquer um dos lados e continuou insistindo em sua admiração por ambos e manifestando sua esperança em uma reconciliação. Segundo ele, isso fez com que ela fosse vista como freudiana, pelos junguianos, e como junguiana, pelos freudianos, o que contribuiu para que ela despertasse rejeição em ambos os grupos. Nas cartas que Spielrein escreve a Jung entre os anos de 1917 e 1918, fica clara sua tentativa de conciliação da teoria dos dois autores.

Spielrein (1923b) sustenta que todo pensamento consciente (direcionado) é acompanhado por um pensamento subconsciente (não direcionado), o qual traduz o conteúdo do primeiro em uma linguagem imagética primitiva. As imagens subconscientes cinstésico-visuais forneceriam a força vital ao nosso pensamento consciente.

Essas hipóteses, que Spielrein apresente em 1923, já tinham começado a ser gestadas em seus primeiros textos. Em *Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia* (1911, p. 213), ela argumentara que:

O ser humano tem duas vivências, uma consciente e uma inconsciente. A vivência inconsciente tem a importante função da criação da tonalidade afetiva... Somente com a união do inconsciente à vivência consciente essa última se torna uma experiência real. O inconsciente acrescenta a ela todo o material de memória constelado correspondente¹⁰.

Para Spielrein (1923b), portanto, mesmo diante do predomínio do pensamento direcionado, da linguagem verbal, as formas mais primitivas de pensamento e de linguagem permaneceriam no subconsciente, conectadas ao consciente. Como esclarece Cromberg (2006), a linguagem social não suprimiria as formas mais primitivas de linguagem. Essas se tornariam menos conscientes, no entanto, continuariam participando da linguagem social.

Spielrein (1923b) argumenta que as formas primitivas de funcionamento do pensamento e da linguagem voltam a prevalecer em alguns tipos de funcionamento psíquico, como nas afasias. Ela recorre à teoria do neurologista inglês Hughlings Jackson (1835-1941), assim como de outros pesquisadores que formularam teorias semelhantes, para sustentar essa hipótese.

¹⁰ Em seus dois primeiros textos publicados, Spielrein usa o termo “inconsciente” (*Unbewussten*). Nos textos seguintes, ela passa a usar “subconsciente” (*Unterbewussten*).

Hughlings Jackson se opôs às teorias localizacionistas sobre a linguagem que predominavam na época. De acordo com essas teorias, os diversos segmentos dos hemisférios cerebrais seriam a sede de diferentes funções da linguagem, as quais poderiam ter suas localizações precisas estabelecidas a partir da correlação entre sintomas resultantes de lesões cerebrais e a localização de tais lesões, ou seja, a partir do método clínico-patológico. Essa visão passou a predominar, em grande parte, como consequência das descobertas de Paul Broca (1824-1880) e de Carl Wernicke (1848-1905) sobre a localização das funções motoras e sensoriais da linguagem no córtex (Young, 1990).

Segundo as concepções localizacionistas da linguagem, haveria no cérebro um centro sensorial responsável pela função sensorial da linguagem; um centro motor, responsável pela função motora, e uma área associativa que conectaria os dois centros. Os sintomas afásicos podiam ser explicados diretamente a partir da localização da lesão cerebral, ou seja, os sintomas resultariam da perda da função localizada na área cerebral afetada. Uma lesão no centro sensorial produziria uma afasia sensorial; uma lesão no centro motor produziria uma afasia motora, e assim por diante (Caropreso, 2008).

Spielrein (1923b) aponta que, subjacente a essa concepção localizacionista, estava a hipótese de que a perda da linguagem, nas afasias, seria independente da inteligência, de modo que essa poderia permanecer intacta, embora o doente perdesse a capacidade de exprimi-la. Na afasia motora, por exemplo, o paciente poderia ter preservado a ideia da palavra, a capacidade de ouvi-la, e não ter a imagem de sua expressão motora. A autora discorda dessas concepções e se aproxima de autores que interpretaram o funcionamento normal e patológico da linguagem de forma diversa. Ela comenta que Hughlings Jackson provavelmente foi o primeiro a propor uma explicação totalmente diferente para o fenômeno da afasia.

Jackson (1884) aplicou a doutrina da evolução de Herbert Spencer (1820-1903) ao sistema nervoso e propôs que os distúrbios nervosos consistiriam em reversões do processo de evolução pelo qual o sistema nervoso teria passado ao longo da evolução da espécie. Tais distúrbios consistiriam, portanto, em dissoluções das funções constituídas ao longo desse processo.

Evolução significa, para Jackson, a passagem do controle das funções nervosas dos centros inferiores — os quais seriam mais organizados, mais simples e mais automáticos — para os centros superiores — que seriam menos organizados, mais complexos e menos automáticos¹¹. A dissolução, sendo o reverso da evolução, seria um processo que se encaminharia no sentido do menos organizado, mais complexo e menos automático para o mais organizado, mais simples e mais automático. As disposições nervosas superiores teriam evoluído a partir das intermediárias, essas, a partir das inferiores e, essas, por sua vez, a partir da periferia sensorio-motora. Apesar disto, a partir de certo momento, as disposições superiores passariam a controlar as inferiores, assim como um governo evoluído a partir de uma nação passa a controlá-la, exemplifica Jackson (1884). Assim, se o processo de evolução ocorreu da maneira acima descrita, o processo reverso, de dissolução, não seria apenas uma retirada do funcionamento superior, mas seria também uma liberação do inferior, uma retomada de um modo mais primitivo de funcionamento. Nos distúrbios nervosos, ocorreria a liberação de um nível de funcionamento inferior devido à perturbação e, portanto, à perda de controle, dos processos superiores em relação aos inferiores.

¹¹ Não há inconsistência, para Jackson, em falar de centros como sendo, ao mesmo tempo, mais complexos e menos organizados. Um centro constituído apenas por dois elementos sensoriais e dois motores, no qual esses elementos estejam bem associados, de forma que a corrente excitatória flua facilmente dos primeiros para os segundos, embora muito simples, é altamente organizado. Por outro lado, um centro constituído por quatro elementos sensoriais e quatro motores, no qual a articulação entre os elementos sensoriais e motores seja imperfeita e dificulte a passagem da corrente nervosa, embora seja um centro mais complexo que o anterior, não pode ser considerado mais organizado, explica Jackson.

Como diz Jackson (1884, p. 46): “a perda do menos organizado, mais complexo e mais voluntário, implica a retenção do mais organizado, menos complexo e mais automático”. Assim, as perturbações da linguagem, decorrentes de lesões cerebrais, resultariam de um processo de dissolução funcional, no qual formas primitivas de funcionamento da linguagem seriam retomadas¹².

Spielrein (1923b) diz concordar com as concepções de Jackson. Ela enfatiza a constatação desse autor de que, nas afasias, o doente muitas vezes perde a linguagem intelectual, mais voluntária, e preserva a linguagem emocional, mais automática. Por exemplo, o paciente perde a capacidade de falar e sua mímica é muito simples, no entanto, ele sorri, varia o tom de voz, gesticula, e pode até ser capaz de cantar. Essa constatação apoia suas hipóteses sobre o processo de evolução da linguagem, formuladas em suas publicações precedentes, assim como indica que a patologia consiste em uma reversão desse processo evolutivo.

Após descrever uma série de manifestações de sintomas afásicos, Spielrein (1923b) argumenta, então, que, como demonstrou Jackson, a afasia apresenta um fenômeno de involução no domínio da inteligência. Um dos exemplos utilizados para apoiar essa hipótese é o de um caso descrito por François Naville (1883-1968). O paciente, portador de afasia motora, era capaz de indicar com sua mão o lugar da sua cabeça em que deveria estar localizada sua lesão cerebral. Quando melhorou e voltou a conseguir se expressar verbalmente, ele relatou que preservou sua vontade, suas concepções, a memória exata das coisas, assim como conservou o mecanismo motor da linguagem. O que ele perdeu, segundo seu próprio relato, foi a aderência da ideia à palavra; perdeu a capacidade

¹² No texto *Sobre a concepção das afasias* (1891), Freud faz uma análise crítica das teorias localizacionistas sobre as afasias e formula uma teoria sobre o funcionamento normal da linguagem e sobre as afasias, apoiando-se nas hipóteses de Hughling Jackson. No entanto, Spielrein não menciona, em seu texto, a publicação de Freud.

de empregar a palavra como símbolo do objeto. Para Spielrein, esse caso corrobora suas hipóteses sobre o desenvolvimento da linguagem. Após comentar esse exemplo, ela argumenta que:

A palavra, como símbolo, principalmente como símbolo de um objeto, é uma aquisição que a criança, como o primitivo, deve fazer durante o seu desenvolvimento. As primeiras palavras são fenômenos reflexos ou onomatopéicos. A incapacidade de se servir de símbolos verbais é, portanto, uma falha de uma faculdade da inteligência (Spielrein, 1923b, p. 317).

A partir da análise de desenhos produzidos por pacientes portadores de afasia, Spielrein (1923b) argumenta que, em tal patologia, o desenho apresenta um processo regressivo, que retoma formas mais primitivas de pensamento, assim como ocorre com a fala. Esse fato também apoiaria a hipótese de que a linguagem não é independente da inteligência e de que, portanto, nas afasias, a perturbação da linguagem expressa uma regressão da inteligência.

A autora sustenta, então, que, na criança, como no afásico, a perturbação das palavras não é uma falha isolada, independente da inteligência, e que as mesmas particularidades estão presentes em ambos. Para ela, assim como para Jackson, as afasias consistiriam em um processo de dissolução do funcionamento da linguagem e da inteligência, no qual aquisições mais recentes seriam perturbadas e dariam lugar a modos de funcionamento mais primitivos. Esse mesmo processo regressivo se manifestaria em outros fenômenos, tais como os sonhos, os fenômenos hipnagógicos e a esquizofrenia.

5 Considerações finais

Para Spielrein, a linguagem teria sido criada a partir do subconsciente, o qual remeteria ao pensamento infantil e às experiências de nossos ancestrais. No aprendizado da linguagem, os adultos

ajudariam a criança a desenvolver os mecanismos da fala para os quais ela estaria preparada hereditariamente. A linguagem verbal seria precedida por outras formas de linguagem e passaria a predominar, a partir de certo momento, mantendo as demais formas de linguagem a ela subordinadas.

Em sua teoria sobre o surgimento das primeiras palavras, Spielrein se baseia em algumas hipóteses fisiológicas, mais especificamente na teoria da preferência fisiológica, mas acrescenta suas próprias concepções sobre os aspectos psicológicos envolvidos em tal processo. A autora argumenta que as primeiras palavras — que consistem em ações — se originam a partir do ato de sugar e são reproduzidas unicamente com o propósito de obter prazer. Nesse estágio inicial autístico, não haveria a diferenciação entre o eu e o mundo externo e a linguagem existiria por si só.

Com a descoberta da diferença entre a satisfação verdadeira, por meio do sugar, e a satisfação aparente, através da fala, e com o surgimento da percepção vaga de que existe um mundo externo a ser conquistado, a criança ingressaria no estágio mágico. Nesse, estaria presente a crença de que o desejado pode ser evocado a partir da produção de uma palavra-ação. A fantasia ainda se sobreporia à realidade e o pensamento seria marcado pela supervalorização do desejo e pela sensação de onipotência.

Os dois estágios iniciais do desenvolvimento da linguagem corresponderiam à fase do princípio do prazer descrita por Freud e o estágio seguinte, o social, corresponderia à fase do princípio de realidade. Esse último estágio da linguagem seria alcançado quando se consolidasse, de forma razoável, a diferenciação entre eu e mundo externo e surgisse a consciência do outro como semelhante e do significado facultativo das palavras. No estágio social, a linguagem, predominantemente verbal, passaria a ser, de fato, destinada a outros seres humanos e a adaptação à realidade se tornaria possível.

Em *Algumas analogias entre o pensamento infantil, o do afásico e o pensamento subconsciente* (1923b), Spielrein argumenta que o pensamento só existe para nós em sua expressão através de uma linguagem e que essa não é independente da inteligência. Para ela, as formas primárias de funcionamento do pensamento e da linguagem não seriam suprimidas com a emergência da linguagem social, que expressaria o pensamento direcionado. Tais modos de funcionamento primitivos permaneceriam no subconsciente, cujo pensamento seria essencialmente cinestésico-visual e alucinatório. Apoiando-se, principalmente, nas hipóteses de Hughlings Jackson, Spielrein sustenta que, nas afasias, há um resgate de modos primitivos de funcionamento da linguagem, o que explica a similaridade entre as características da linguagem afásica e aquelas da linguagem infantil. Esse mesmo processo involutivo estaria presente em outros fenômenos psíquicos normais e patológicos.

Spielrein formulou uma teoria original sobre a origem e o funcionamento da linguagem e do pensamento. Suas formulações teóricas elucidam os aspectos psicológicos envolvidos no surgimento da linguagem, os quais eram negligenciados pelas teorias vigentes, que enfatizavam os aspectos fisiológicos de tal processo. Com suas hipóteses sobre as fases do desenvolvimento da linguagem, ela esclarece de que maneira o desenvolvimento da linguagem acompanha e contribui para a transição do princípio do prazer ao princípio de realidade. Sua teoria auxilia a compreensão das patologias da linguagem, assim como de outros fenômenos regressivos, tais como os estados hipnagógicos, os sonhos e a esquizofrenia.

Ao vincular o conhecimento proveniente da fisiologia, da linguística e da neurologia às hipóteses psicanalíticas e às suas próprias observações, Spielrein adota uma perspectiva inovadora no âmbito da psicanálise. A originalidade e a riqueza de sua teoria merecem um maior

destaque e reconhecimento na história da psicanálise, em especial na história da psicanálise infantil.

Referências

ALDRIDGE, J. The intellectual property of women as it relates to the role of Sabina Spielrein in the lives and works of 20th century male psychologists. In: *International Journal of Psychology and Counselling*, v. 6, n. 5, 2014.

CAROPRESO, F. *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: Edufscar, 2008.

CAROPRESO, F. Sabina Spielrein's theory of the origin and development of language. In: *International Journal of Psychoanalysis*, v. 101, n. 4, 2020.

CIFALI, Mireille. Sabina Spielrein, a woman psychoanalyst: another picture. In: *Journal of Analytical Psychology*, v. 46, 2001.

COOPER-WHITE, Pamela. The power that beautifies and destroys: sabina spielrein and "Destruction as a cause of coming into being". In: *Pastoral Psychology*, v. 64, n. 2, 2015.

CROMBERG, Renata Udler. Sabina Spielrein e a origem positiva da linguagem. In: *Anais do II Congresso Internacional de Psicopatologia fundamental*. Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica – PUC-SP, 2006.

CROMBERG, Renata Udler. *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.

FREUD, Sigmund. *Zur Auffassung der Aphasien: Eine kritische Studie*. Leipzig: F. Deuticke, 1891.

FREUD, Sigmund. Formulations on the two principles of mental functioning. In: FREUD, Sigmund. *Standard Edition*, v. 12, 1911.

FREUD, Sigmund. Totem and taboo. In: FREUD, Sigmund. *Standard Edition*, v. 13, 1913.

FUENTES BARCO, Marina *et al.* Biografía de Sabina Spielrein (1885-1942): una historia de los primeros años del psicoanálisis. In: *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, v. 28, n. 1, 2008.

HARRIS, Adrienne. Language is there to bewilder itself and others: theoretical and clinical contributions of Sabina Spielrein. In: *JAPA*, v. 63, n. 4, 2015.

JACKSON, John Hughlings (1884). Evolution and dissolution of the nervous system. In: TAYLOR, James (org.). *Select Writings of John Hughlings Jackson*. Nova York: Basic Books, 1958.

KELCOURSE, Felicity. Sabina Spielrein from Rostov to Zürich: The Making of an Analyst. In: *Pastoral Psychology*, v. 64, n. 2, 2014.

KERR, John. *A most dangerous method: The story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

LAUNER, John. The genius of Sabina Spielrein. In: *Postgraduate medical journal*, v. 87, 2011.

LAUNER, John. *Sex versus survival: the life and ideas of Sabina Spielrein*. London: Overlook Press, 2014

MARCHESE, Frank J. *Coming into Being: Sabina Spielrein, Jung, Freud, and Psychoanalysis*. Toronto: Frank J. Marchese, 2015.

NOTH, Isabelle. "Beyond Freud and Jung": Sabina Spielrein's Contribution to Child Psychoanalysis and Developmental Psychology. In: *Pastoral Psychology*, v. 64, n. 2, 2014.

RICHEBÄCHER, Sabine. *Spielrein: Eine fast grausame Liebe zur Wissenschaft*. Zurich: Dörlemann Verlag, 2005.

SANTIAGO-DELEFOSSE, Marie J.; DELEFOSSE, J. M. Oderic. Spielrein, Piaget and Vygotsky. In: *Theory & Psychology*, v. 12, n. 6, 2002.

SELLS, Angela M. *Sabina Spielrein the Woman and the Myth*. Albania: Sunny Press, 2017.

SKEA, Brian R. Sabina Spielrein: out from the shadow of Jung and Freud. In: *Journal of Analytical Psychology*, v. 51, n. 4, 2006.

SPIELREIN, Sabina. Beiträge zur Kenntnis der kindlichen Seele. In: *Zentralblatt für Psychoanalyse*, v. 3, n. 2, 1912a.

SPIELREIN, Sabina. Die Destruktion als Ursache des Wedens. In: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, v. 4, n. 1, 1912b.

Linguagem e pensamento na obra de Sabina Spielrein

SPIELREIN, Sabina. On the question of the origin and development of Speech. In: *International Journal of Psychoanalysis*. v. 1, n. 3, 1920.

SPIELREIN, Sabina (1922). The origin of child's words Papa and Mama: some observations on the different stages in language development. In: CONVINGTON, C.; WHARTON, B. (Ed.). *Sabina Spielrein Forgotten pioneer of psychoanalysis*. Trad. B. Wharton. New York: Brunner-Routledge, 2003.

SPIELREIN, Sabina. Die Zeit im unterschwelligem Seelenleben. In: *Imago*, v. 9, n. 3, 1923a.

SPIELREIN, Sabina. Quelques analogies entre la pensée de l'enfant, celle de l'aphasique et la pensée subconsciente. In: *Archives de Psychologie*, v. 18, 1923b.

SPIELREIN, Sabina. Carta à Jung de 20 de dezembro de 1917. In: CROMBERG, Renata Udler (Ed.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. Trad. Renata Mundt. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.

SPIELREIN, Sabina (1911). Sobre o conteúdo psicológico de um caso de esquizofrenia (Dementia Praecox). In: CROMBERG, Renata Udler (ed.). *Sabina Spielrein: uma pioneira da psicanálise*. Trad. Renata Mundt. São Paulo: Livros da Matriz, 2014.

VAN WANING, Adeline. The works of pioneering psychoanalyst Sabina Spielrein 'Destruction as a cause of coming into being'. In: *International Review of Psycho-Analysis*, v. 19, n. 4, 1992.

VIDAL, Fernando. Sabina Spielrein, Jean Piaget – going their own ways. In: *Journal of Analytical Psychology*, v. 46, n. 1, 2001.

WHARTON, Barbara. Comment on Spielrein's paper 'the origin of the child's words papa and mama'. In: CONVINGTON, C.; WHARTON, B. (Ed.). *Sabina Spielrein: forgotten pioneer of psychoanalysis*. New York: Brunner-Routledge, 2003.

YOUNG, Robert M. *Mind, brain, and adaptation in the nineteenth century*. Oxford: University Press, 1990.

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico: uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

Josiane Cristina Bocchi¹ & Samuel Raymundo de Sousa²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.04>

1 Introdução

Sabemos que a modalidade primordial de aquisição de novos sentidos no tratamento psicanalítico não é exatamente o *insight*, um acontecimento que nos chega através de uma ideia muito vívida, como um lampejo cognitivo. Este é um dos modos de apreensão da apercepção, mas não é o mais frequente no trabalho clínico. As ressignificações advindas a partir de uma análise não têm a forma de uma ruptura, tampouco derivam de uma progressão do trabalho de pensamento que vai se complexificando. Pelo contrário, as ressignificações no tratamento psicanalítico têm como condição a abertura do sujeito à experiência direta do processo de análise, qual seja, aquele que concerne ao âmbito das vivências intersubjetivas, interpessoais e afetivas da relação terapêutica.

O método psicanalítico da associação livre, que dá acesso às representações inconscientes em análise, é pensado, neste trabalho, de forma correlativa às vicissitudes do uso da *epochè*, proposta por Husserl

¹ Doutora em Filosofia. Professora do Departamento de Psicologia da Faculdade de Ciências e do Programa de Pós-Graduação em Educação Sexual da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP-Bauru. E-mail: josiane.bochi@unesp.br

² Bolsista CNPq (PIBIC). UNESP-Bauru. E-mail: samuel.raymundo@unesp.br

na fenomenologia, e aplicada ao primado da percepção por Merleau-Ponty. Guardadas as distinções epistêmicas, a associação livre freudiana incorre em destinações comuns às do retorno ao nível pré-temático da experiência perceptiva, sendo esta última uma *via* imersiva pela qual uma intencionalidade operante age e é agida no campo da relação transferencial. Assim, tendo como campo primordial o problema da relação analítica e sua natureza clínica, este trabalho se propõe a discutir como se dá a passagem de um estado psíquico ao outro, e a permanência dessa mudança no tempo; para tanto, recorreremos ao contexto das investigações de Merleau-Ponty sobre em torno da corporeidade e temporalidade.

Mas como pensar essa estrutura de trocas intersubjetivas, através da qual o sujeito e uma intencionalidade originária agem e sofrem ações na esfera primária da vida reflexiva? Ao discutir o perspectivismo da percepção, Merleau-Ponty afirma que abertura do “Ser perspectivo” ao que *não é ele*, justamente, confere um índice de realidade ao percebido. É uma abertura ontológica que reassegura ao percebido que ele seja uma coisa e que possa comunicar-se (agir) com o mundo real: “torna o percebido real e a percepção uma abertura ao que não é ela” (Moura, 2018, p. 53).

Em diferentes momentos da produção merleau-pontyana, ele discute os casos da patologia, como a dor no membro fantasma, a afonia de Elizabeth (proibida de ver seu namorado), o caso do marido que esquece um livro na gaveta após a partida da sua esposa. Nestas situações, ocorre uma reestruturação do comportamento diante de mudanças no mundo vivido (interdições, separações, perdas). Nestes casos, ele diz que a experiência do corpo retifica a psíquica, e vice-versa.

2 As sínteses

O perspectivismo do corpo é uma via que realiza *passagens* para uma reestruturação simbólica e temporal. Essa via-corpo, digamos, permite uma conversão de índices de uma realidade sensível a um outro nível da experiência, como um taxímetro converte quilômetro rodado em valor da corrida). O filósofo fala da capacidade geral de síntese do corpo próprio, que dá forma e o sentido aos comportamentos e à realidade das coisas percebidas: “reencontramos na unidade do corpo a estrutura de implicação que já descrevemos a propósito do espaço” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 206). O corpo próprio é movimento que se realiza e unifica em estruturas temporais de ação e percepção: (gesto) ao esticar a mão para pegar um objeto, na percepção das cores (elas já são uma “conduta”), o nível da apreensão sensorial já contém uma estesia, qual seja, esta da sensibilidade presente nas formas imaginadas e no ato de desejar, quando se trata ver os outros corpos ou se esticar em busca de um objeto. Essa capacidade corporal de unificar o campo perceptivo através de operações sensíveis que expressem um ser de relações, tem como fundamento uma capacidade geral de síntese do corpo próprio e sua extensão afetiva:

[...] se em geral eu posso sentir o espaço de meu braço enorme ou minúsculo, a despeito do testemunho dos meus sentidos, é porque existem uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente, como o mostra a anosognosia, e nem mesmo condição necessária, como o mostra o braço fantasma. A espacialidade do corpo é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como corpo. Ao procurar analisá-la, apenas antecipamos aquilo que temos a dizer da síntese corporal em geral (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 206).

A aceção do movimento, em Merleau-Ponty, não é o oposto de ficar parado e não equivale apenas ao deslocamento no espaço físico, mas é o tônus, são os ritmos automáticos, contrações e expansões da pele,

músculo, o olhar, as próprias hesitações da sexualidade. Para pegar um objeto, *o corpo todo converge* até que “o campo perceptivo se apruma” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 338), capturado por uma síntese motora “passiva” (pois independe da vontade deliberada do sujeito do conhecimento), em busca da meta visada, uma busca de início indeterminada — “uma certa falta”, um impensável que faz com que todo o corpo se dirija à ação ou a outro uma verdadeira “*recherche*”. No caso da criança que aprende a alcançar objetos, ela sequer se dá conta da sua mão (“não olha jamais para a mão, olha só para o objeto que quer pegar”).

A noção de passividade, em Merleau-Ponty, não é o contrário de atividade, indica um modo pré-reflexivo de relação com o mundo (como no sono, no esquecimento e no próprio trabalho do sonho). São os poderes de um corpo, e não da atividade de um *cogito* pensante. Faz-se importante, contudo, um destaque para o fato de que

[...] aquilo que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causal do exterior sobre nós: é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos (Merleau-Ponty, 1942/2006, p. 572).

Esse corpo, capaz de sínteses gerais e de apreensões, depende da sua *Empfindbarkeit*, termo que refere à habilidade de sentir e que o filósofo utilizará anos mais tarde nos cursos do Collège de France³. É notório que em *A Natureza* (1995/2000), o autor afirma que a “carne” como *Empfindbarkeit* não está localizada no corpo, evidentemente, porém também não está em outra parte: “ela é o ponto singular onde aparece outra dimensionalidade” (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 366), precisamente,

³ A transcrição dos cursos remete ao período de 1957 a 1960, reunidos, postumamente, sob o título de *A Natureza* (Merleau-Ponty, 1995).

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico:
uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

[Ela é percebida, pelo menos, num *Spielraum*] fora do qual ela nada é. Mas ela surge por investimento na vida — por abertura de uma profundidade, isto é, como não existente para o resto da vida, como um outro-ser, um relativo não ser; o único não ser que cumpre considerar, negatividade natural. Todas essas investigações são convergentes: é o ser bruto, da percepção (Merleau-Ponty, 1995/2000, p. 366-367).

Dito de outro modo, o campo da existência corporal é uma abertura para as coisas do mundo, mas que jamais repousa, nem sobre ele mesmo, posto que a percepção se dá numa espécie de não-ser, num espaço de intervalo ou margem (*Spielraum*). Este vazio — um “nada ativo” — que não cessa de criar (formas, significados, coisas), a partir da experiência sensível de ter um corpo que é vivido. O corpo investe permanentemente na vida e é investido por ela, quando visto, tocado, ouvido. As sínteses corporais operam sobre o fundo silencioso de uma negatividade. A sua presença, “ela é sempre trabalhada por um *nada ativo*, continuamente ela me faz a proposta de viver, e o tempo natural, a cada instante que advém, desenha sem cessar a forma vazia do verdadeiro acontecimento” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 228). Ainda a esse respeito, lemos que mesmo na patologia,

O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará a voz não por um esforço intelectual ou um decreto abstrato da vontade, mas por uma *conversão na qual todo o seu corpo se concentra...* (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 228, grifos nossos).

Mas como se dá o ver e o agir em um mundo que nos é opaco, como o filósofo assinala em *Visível e o invisível*: “estou no âmago do visível e dele me afastou: é que ele é espesso, e, por isso, naturalmente destinado a ser visto por um corpo” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 134). É por isso que “em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de *meu corpo* é, ao contrário, o *único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne*” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 134, grifos nossos).

O acesso à estesia das imagens, ao mundo das formas e às coisas do mundo não se reduz — e nem se define — por aquilo que se vê (isto é, o destino dos objetos no campo visual), mas sim de forma perspectiva e no campo transcendental das aparições encarnadas e não dualistas.

Nem objetivo e nem subjetivo, o ato de perceber não admite separação entre o Ser e sua aparição, diferente de como ocorre na ontologia clássica, por isso, Merleau-Ponty diz que o braço visto e o braço tocado, exprimem, em conjunto, um mesmo gesto (Merleau-Ponty, 1945/2011), indicando a unidade entre ambas as experiências, a visual e a tátil, graças à síntese do corpo próprio. Anos depois, essa unidade do corpo reaparece como reflexividade: quando uma mão toca a outra, qual mão toca e qual mão é tocada?

Esta operação de síntese do corpo, não deliberada, é indissociável do conceito de esquema corporal que é introduzido na *Fenomenologia da percepção* (1945/2011). Nesta obra, o esquema corporal é concebido como um sistema de equivalências intersensoriais que, no entanto, ainda não porta, em seu sentido primário, uma referência aos outros esquemas corporais, como adquirirá na fase final do pensamento do autor. É o desenho da inteligência motora, mas é, sobretudo, individual, ainda que a corporeidade seja concebida como sistema de trocas e equivalências sensorio-motoras entre sujeito e mundo vivido. Assim, a síntese do corpo próprio e o esquema corporal constituem um meio do corpo exercer nossa imersão pré-reflexiva, sensorial e significativa no mundo.

A carne não é o ser propriamente, mas é parte dele: “a carne é um ‘elemento’ do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: a inauguração do *onde* e do *quando*” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 138). A carne é o instante presente, como se fosse a face escondida do cubo que “irradia”, de algum lugar, tão bem quanto as faces que me são visíveis no cubo.

3 O tempo

Segundo Merleau-Ponty (1945/2011), no capítulo intitulado “A temporalidade”, não existe uma substância fluente tempo; o tempo nasce da relação que mantemos com as coisas. O instante presente, o agora, é um fenômeno que parece existir previamente, no entanto, ele só preexiste e dura eternamente como sentido para a consciência.

Em *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty, 1964/2014), a propósito da consciência transcendente e da fundação (*Stiftung*) de “todo um sistema de índices temporais — o tempo (já como tempo do corpo, tempo-taxímetro do esquema corporal) é o modelo dessas matrizes simbólicas que são abertura ao ser” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 171).

Quando estamos ausentes desta capacidade simbólica é como estar “uma espécie de aderência ao atual, uma maneira curta e pesada de existir” (Merleau-Ponty, 1942/2006, p. 197), uma falta que nos animais se explica pela fixação aos *a priori* sensório-motores da espécie, ao passo que no humano a função simbólica permite significar um comportamento por uma “multiplicidade perspectiva” e faz com que um novo acontecimento se abra para o valor próprio das coisas e abra-se à intenção daquilo que ele visa. Para o filósofo, somente com as fórmulas simbólicas, uma conduta deixa de ter um significado e torna-se ela mesma o próprio significado. O símbolo autoriza que uma coisa seja representada por outra, sobretudo pelo intermédio da linguagem expressiva (a fala, a associação livre, a escrita, a leitura, a arte).

Em *Fenomenologia da Percepção* (1945/2011), Merleau-Ponty afirma que a espacialidade, a sexualidade e a temporalidade são concêntricas. Acessar cada uma dessas dimensões é acessar a subjetividade: “somos convidados a fazer do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 550), de modo que para o autor analisar a experiência temporal nos dá acesso à estrutura concreta da subjetividade. O tempo

originário se institui no *agora*, como abertura e também como negatividade do ser e do vir a ser. “É preciso [também] compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 566).

O passado não é passado, nem o futuro é futuro. Eles só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser. Um passado e um porvir brotam quando eu me estendo em direção a eles. Para mim mesmo, eu não estou no instante atual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 564).

A síntese do tempo é uma síntese de transição, “é o movimento de uma vida que se desdobra”, e não há outra maneira de fazer essa síntese se não a efetivando, vivendo essa vida. Não existe um presente, depois outro, depois outros (ele recusa a tese da sucessão de agoras e a metáfora de Heráclito do tempo como um rio). “Existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passador por vir e que se estabelece por um só movimento” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 564).

Uma relação direta com o instante presente: “o tempo originário não é nem decadência (retrocesso sobre si) nem antecipação (avanço Sobre si mesmo), mas ele é agora, ele é o agora que é” (Merleau-PONTY, 1954-1955/2015, p. 48).

O núcleo do tempo é instaurado no ser do agora, e não no passado ou no futuro (Moura, 2018). A consciência está presente a si mesma no presente: ali o ser e a consciência coincidem. O que equivale dizer que *somente vivemos no presente*.

Alex Moura (2018, p. 86-87) acrescenta que o tempo é diacrítico,

[...] uma ‘unidade que se ‘irradia’. Uma totalidade que, ao particularizar-se, reafirma sua coesão processual. [...]. A unidade do tempo, sua ‘quase eternidade’, não é um transcendental puro, passagem a uma ordem

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico:
uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

separada, mas como abertura que vincula cada parte à generalidade mais ampla, confirmando-a por diferenciação.

Essa quase eternidade da unidade de tempo faz-se pelo fato de que essa unidade não expressa o idêntico, não se fixa (ela vai se tornar outra coisa logo a seguir): O ser que se institui no “agora” recusa a identidade. Ela se institui pela troca entre “os tempos vividos”, uma trans temporalidade, assinala Merleau-Ponty. Isso que ao se exprimir também se presentifica. Assim, impede o conjunto de repousar sobre si, modificando-se constantemente, por isso mesmo preservando-se, porém sem se identificar-se. Subentendemos que uma coesão processual do tempo é mantida por uma negatividade. Esta que não é negação do Ser, mas o institui e logo convoca o Ser para outra coisa que não ele mesmo.

As sínteses temporais — e sua coesão processual entre um estado de consciência e outro — terão que ser pensados como transição, nos entremeios, entre um e outra manifestação do que é no agora (*maintenant*). Notemos que a relação entre os instantes imediatos é por “parenté latérale de tous les ‘maintenant’”⁴, portanto uma filiação na qual o nascimento se na ausência de um Eu. É justamente isso que distingue o tempo instituinte (ou originário) da ideia de uma constituição. Constituir, alerta o filósofo, é quase o contrário de instituir: “o instituir tem um sentido sem eu, o constituir só tem sentido para um eu e para um eu desse instante” (Merleau-Ponty, 1954-1955/2015, p. 48).

Dessa perspectiva, a concepção de memória é substancialmente alterada. Para além da memória enquanto conjunto de informações retidas, topologicamente localizadas na consciência ou inconsciente, a memória passa a ser concebida como o *próprio* passado, como uma passagem pela qual o sujeito efetua seu campo de presença. Passado e porvir derivam diretamente desse campo de presença, tal como projetos

⁴ Parentesco lateral de todos os agoras (tradução nossa).

dos quais a memória padece e atua. Neste sentido, toda memória é memória de uma presença. Toda história é história do Ser; sentido convertendo-se em senciante.

Tomemos a maneira como o sujeito e o tempo se apropriam da história. Que outro meio há para tanto senão pelo *outro*? Embora não haja possibilidade de me deparar com seu ímpeto de temporalização, uma temporalidade não se exclui frente ao outro: eu e outro, pelo contrário, enlaçam-se em presença, e desse enlace deriva a possibilidade de acesso a temporalidades que não se viveu, embora já as atravesse.

Considerando a *Fenomenologia da Percepção* (1945), a abertura para o outro se dá na corporeidade, seja enquanto ser sexuado, seja como fala e expressão. Frente a concepções que circunscrevem a afetividade como um mosaico de prazeres e dores, fechados em si mesmos, ou que defendem a representação cingida do afeto, Merleau-Ponty explicita que a percepção objetiva é habitada “por uma percepção mais secreta” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 216). A intencionalidade está no nível do corpo próprio e seus poderes de síntese; há uma estrutura erótica que sistematiza percepção, motricidade e representação. A sexualidade, desse modo, não é um epifenômeno da experiência existencial e estesiológica, tampouco ela é um substrato instintivo que sinaliza relações pré-concebidas e determinadas. Reintegrando o sexual ao existencial, ambos coexistem: sua a cisão é um momento abstrato; sua dissolução, como se nota na patologia, é a tentativa de mascarar a ambiguidade constituinte do humano.

É de Freud que Merleau-Ponty extrai essas concepções (Manzi Filho, 2007). A fim de demonstrar essa coexistência, recorre à significação sexual dos sintomas, mas nesse movimento rearticula a própria concepção de recalque. Enquanto (1) *ato*; (2) direcionado a uma região; (3) determinado por algo *de mais baixo* do que a vontade, o recalque é tido como fenômeno intersubjetivo (recusa do outro e fixação numa

imago), fenômeno temporal (recusa do futuro e fixação num passado), espacial (a esquizofrenia e sua vida estão em um mundo privado, em espaço de paisagem, não mais em um mundo comum, espaço geográfico), tal “como que uma certa via que incessantemente remete a um engajamento de fixação ou a um certo tipo de comportamento que não modifica sua estrutura”, uma ausência “que não cessa de repetir a si mesma” (Manzi Filho, 2007, p. 56), permanentemente presente.

E se corpo próprio é tido como estrutura erótica que abre o ser ao outro, a análise da fala se configura como análise da natureza enigmática desse corpo, em seu poder de expressão, a partir do qual “tudo é natural e tudo é fabricado” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 257). A fala é dotada de um duplo aspecto: constituída e constituinte. A esse primeiro aspecto, *fala falada*, “desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 267). A esse segundo aspecto, *fala falante*, “em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 266), “excesso de nossa existência sobre o ser natural” (p. 267), “apoio empírico de seu próprio não-ser” (p. 267), expressão autêntica, inovadora.

A instituição da fala (o que podemos chamar de linguagem ou de simbólico) se dá, única e exclusivamente, em sua própria expressão. A alma já é, só e necessariamente, encarnada, e o novo é, em última instância, expressão da estrutura já dada. O instituído não precede o instituinte, tampouco o contrário: há, sim, uma mútua determinação. O pensamento *se dá em* sua expressão, o objeto *se dá em* sua percepção. E se “é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo ‘coisas’” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 253), é o corpo tanto o que fala como o que mostra, desnecessária uma entidade terceira, interior, que o sustente por detrás.

Frente a tudo isso, cabe esboçar o surgimento de um inconsciente em Merleau-Ponty. Thamy Ayouch (2017) explicita as divergências entre

o inconsciente em Merleau-Ponty e na psicanálise. O inconsciente fenomenológico é radicalmente divergente do inconsciente psicanalítico. Husserl pensa um inconsciente em referência a uma percepção primordial, lugar de sínteses passivas, correspondente à eliminação gradual das impressões, que, primeiro consciente, passam gradativamente a ser inconscientes. Freud e Lacan pensam um inconsciente que se inscreve na instituição do simbólico, “que não provém de nenhuma percepção, mais precisamente de lacunas, buracos no sistema perceptivo”. Contudo, a defesa de um inconsciente em Merleau-Ponty não parte da suposta formação de compromisso entre concepções tão distantes, a problemática é outra.

4 A transferência na psicanálise e o mundo das formas patológicas

Merleau-Ponty não se propôs a ser um psicanalista, o que se comprova na especificidade de sua leitura. Se ela é preconceituosa, seja da tentativa de dar continuidade ao “último” Husserl, seja dos atravessamentos de Goldstein e Politzer, é porque diz respeito a seu projeto próprio. Isso não passou despercebido pelos psicanalistas, todos convergindo suas críticas em um ponto central, qual seja, “que o filósofo falha em compreender o inconsciente freudiano ao reduzi-lo ao implícito, o ambíguo, ou o sobredeterminado” (Manzi Filho, 2007, p. 236).

Essas críticas iniciais não implicam, contudo, numa leitura falha da psicanálise, mas “tem [...] a função de nos permitir compreender o desencadeamento do pensamento de Merleau-Ponty em direção ao seu próprio conceito de inconsciente” (Coelho JR., 1991, p. 134).

E, frente a tudo, ainda mais uma vez, o problema da memória, articulando-a ao estatuto da transformação psíquica na clínica

psicanalítica. Na metapsicologia freudiana, a pulsão tem dois representantes: a representação e o afeto. A possibilidade de lembrança de uma representação deriva desta estar carregada afetivamente. Já a sua impossibilidade resulta da ruptura desse laço, desfusão pulsional ou o deslocamento da representação do afeto. O afeto tem como destinos transformar-se em angústia ou submeter-se às operações típicas das psiconeuroses (conversão histérica, deslocamento obsessivo e fixação na fobia). O ponto a ser destacado aqui é a circulação permanente do afeto entre os sistemas Ics (Inconsciente) e Pcs-Cs (percepção-consciência), tramitação essa que deriva de uma “demanda de figuração” (Ayouch, 2012, p. 266). Este autor ilustra a presença deste funcionamento psicodinâmico através da clínica contemporânea, em que há uma recorrência de formas de sofrimento psicopatológicas em que o aspecto comum é uma grande dificuldade em simbolizar, com o afeto irrompendo diretamente em crises de angústia e toda uma ordem de sintomas com pouca conectividade psíquica, menos ligados à ordem da castração e sim à natureza da própria existência.

Portanto, os afetos aqui concernidos são ainda menos ligados a representações, e o trabalho analítico não consiste em vinculá-los a representações recalçadas, mas encaminhá-los em direção a uma figurabilidade que nunca teve lugar. Isso se possibilita só por via de uma *intersubjetividade particular na transferência*, implicando os corpos do analista e do analisando e tentando fazer viver a intersubjetividade primária do entorno, que não teve lugar (Ayouch, 2012, p. 267, grifos nossos)

A direção do tratamento, nestes casos, demanda reconsiderar o manejo da transferência, como pontua Thamy Ayouch (2012), neste trabalho em que ele discute as contribuições de Merleau-Ponty para a figuração do afeto recorrendo à psicanálise winnicottiana.

Para conseguir um duplo movimento de identificação do afeto na sua psique, mas também na do analisando, o analista precisa de uma empatia particular, vinculando as redes associativas do analisando com

as suas. Nesse contexto, a figuração do afeto é o objetivo essencial. Trata-se de providenciar, nas “imagens autóctones” do analista, um material sensorial, encarnado, corporal, suscetível a traduzir aquilo que nunca recebeu forma nem figuração no analisando. Trata-se de providenciar palavras resgatando vivências corporais não figuradas, levantando mais capacidade sensorial (Ayouch, 2012, p. 268).

O problema da transferência no campo psicanalítico também pode ser pensado como dispositivo de transmissibilidade, pois ela é um fenômeno que atravessa barreiras temporais (múltipla temporalidade do inconsciente) e barreiras físicas, no sentido de uma estrutura real que tem temporalidade e corporeidade. Quando se chega a um analista, que é aquele que se põe a escutar), eleva-se ao espaço das narrativas as histórias suas e dos outros; de forma que, com a transferência, evoca-se muitos “Eus’ e “Outros” a um mesmo ponto de convergência: a esse outro a quem o sujeito fala.

Tanto um como outro ultrapassam o nominalismo formal da relação médico-paciente para darem ouvidos aos fantasmas, para invocá-los e lhes fazerem perguntas. Se existir uma psicopatologia em Merleau-Ponty, e de modo não tão distinto de Freud, aquela também abarcaria um movimento de implicação do sujeito com as formas e os sentidos do sintoma.

O que é dado não é o eu e, por outro lado, outrem, meu presente e, por outro lado, meu passado, a consciência sã com seu cogito e, por outro lado, a consciência alucinada, somente a primeira sendo juiz da segunda e estando reduzida, naquilo que concerne a esta, às suas conjecturas internas — o que é dado é o médico com o doente, eu com outrem, meu passado no horizonte de meu presente (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 452).

A patologia é a condição de presença do ser no horizonte de mundo e da chegada de novos mundos no horizonte do ser. A patologia não é uma disfunção a ser curada, através da suplência de seus *déficits*, tampouco se define por uma ruptura com o mundo e com o outro, mas

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico:
uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

na especificidade dessa relação, fixada ativa e permanentemente. Padecer de um sintoma é um congelamento de certas potencialidades, sobretudo de abertura à manifestação do outro, do futuro, do não ser. A patologia, em Merleau-Ponty, é necessariamente incompleta. E eis seu caráter reconfiguração de sentido das relações do sujeito com o mundo: é a própria estrutura erótica da percepção que está danificada.

Porém, o mais importante é que ao recorrer a uma ontologia para refletir sobre o tratamento psicanalítico, isso requer que se assuma que somos ultrapassados pelo que está além do modelo do conflito intrapsíquico inconsciente (como fator de causalidades), em direção a um modelo que comporta o avesso do visível e uma presentificação permanente daquilo que não foi pensado, do indeterminado, do não visto, do que existe em estado de latência.

Diz Merleau-Ponty, “não reconhecemos pela visão aquilo que todavia vimos frequentemente e, ao contrário, reconhecemos de um só golpe a representação visual daquilo que, em nosso corpo, nos é invisível (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 207). Então, pergunto se mesmo algumas transformações que se dão paulatinamente, gradualmente, se estas nos chegam aparentemente por saltos, ora parecem como girar uma chave. Esta parece ser a via principal das mudanças de estados psíquicos no processo de análise, a ressignificação subjetiva que eu questioneei no início dessa fala. Seja a mudança de postura do sujeito ou de lugar no campo discursivo, me parece que só podem ocorrer pela reorganização do modo como o sujeito se engaja com o outro e com o mundo.

É muito interessante ver que Merleau-Ponty seu capítulo “A temporalidade” (Merleau-Ponty, 1945/2011), dizendo que depois de analisar bem a noção de presença e de temporalidade (essa que ilumina as noções tratadas nos capítulos anteriores: espacialidade, corpo, sentido), identifica o *cogito* como engajamento no mundo, ajudando a encontrar o outro na origem virtual de seus comportamentos visíveis:

[...] duas temporalidades não se excluem como duas consciências, porque cada uma só se sabe projetando-se no presente e porque aqui elas podem enlaçar-se. Assim como meu presente vivo dá acesso a um passado que eu não vivo mais, e um porvir que ainda não vivi,... ele também, meu presente, pode dar acesso a temporalidades que eu não vivo e que pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência privada retoma e assume. [...] A solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do *presente* pré-objetivo, em que encontramos nossa *corporeidade*, nossa sociabilidade, a preexistência do mundo, quer dizer, o ponto de desencadeamento das “explicações” naquilo que elas têm de legítimo — e ao mesmo tempo o fundamento de nossa liberdade (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 580, grifos nossos).

Indagamos se o dispositivo da transferência psicanalítica, tal como proposto por Freud como um fenômeno a ser trabalhado no tratamento clínico, pode ensejar ou participar dos processos de retificação subjetiva e produção de novos sentidos para o eu, exatamente através de novas composições psíquicas e corporais. Notemos que para a psicanálise, como Freud desenvolve o eu-corporal em *O eu e o id* (1923/2011), o corpo e suas co-extensões afetivas e espaciais, a partir de suas inserções sociais, foi uma fonte de sensações e percepções para a constituição do próprio eu. A experiência do vínculo na transferência poderia esboçar gestos de uma corporeidade capaz de oferecer novas matrizes simbólicas para as memórias do sujeito. Criar outras composições de sentido para as “séries psíquicas estereotipadas” do paciente, seus “clichês”, que ele atualiza na figura do analista, como Freud coloca em 1912. Seria algo como fazer do lúdico, um modo de escuta na análise de crianças (e a associação livre na análise do adulto), uma ferramenta para a decomposição e recomposição da experiência do corpo, através de uma repercussão no esquema corporal e na reintegração da imagem corporal. Ouvir com o corpo, os dois habitando esse campo de presença, na qual

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico:
uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

[...] o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 474).

De maneira preliminar, cabe destacar que essa abertura de um corpo para outrem não implica um reducionismo biológico, tampouco uma identidade de princípio.

O outro, esse objeto aparentemente natural e fechado, é, por outro lado, também o nosso primeiro objeto cultural. E se minha abertura para ele é esboçada e defendida no corpo, essa defesa é análoga não só ao do homem enquanto “ideia histórica” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 236), como também da sexualidade como atmosfera: é na linguagem, na experiência do diálogo que “constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, [com] meu pensamento e o seu [formando] um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor [...] reclamados pelo estado da discussão, [inseridos] em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 474-475). Desta feita, entendemos que, em Merleau-Ponty, o limite entre o biológico e o histórico é ambíguo no humano: “tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 236). E em consonância, também fica borrado o limite entre eu e outrem, dentro e fora, corpo e mundo.

A sexualidade, esta atmosfera permanente da vida do sujeito, diz Merleau-Ponty, que conecta o corpo ao mundo e ao outro; ao que *não é ele mesmo*, também pode se tornar o esconderijo da vida, o próprio corpo sexuado. Algo que parece ter uma potência de abrir mundos ou de cerrá-los, como é com a consciência do tempo passado. No capítulo “O corpo como ser sexuado”, também de 1945, o homem encontra o livro esquecido somente quando a esposa retorna. Não entro no sono simplesmente porque vou dormir ou por um ato voluntário, mas porque me coloco em

postura para que isso aconteça. É “o corpo que transforma o sono em experiência efetiva do sono”.

Merleau-Ponty (1945/2011) diz que a existência transforma coisas em ideias e ideias em coisas. Isso aplica-se no campo das psicopatologias e na questão da cura. As ideias fixas, um estilo rígido de pensamento, eles tornaram-se coisas (experiências concretas, o sintoma é uma totalidade que se organiza em arranjos próprios, são estruturas), o que fica muito claro no sistema delirante. Notemos, todavia, que “coisas” não mudam no “nível das ideias”, mas sim no nível das próprias coisas: “O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 226). Assim, parece lógico que será necessária uma outra estrutura de semelhante envergadura à do sintoma, para alterar uma estrutura patológica. E na cura analítica, quando possibilitada pela transferência, essa estrutura de grande envergadura (em seu caráter processual e efetividade) é justamente a transferência (com o outro) que escuta e interpela o sujeito de volta. Para sair de uma estrutura adoecida e ascender a outros níveis de significação, somente se engajando em outra: a neurose de transferência.

Enquanto a hipnose possibilita um transporte direto para a origem do sintoma, uma espécie de recordação direta do recalcado, no tratamento psicanalítico o recalcado é, antes, atuado pelo analisando, e “quanto maior for a resistência, de forma mais frequente o lembrar será substituído pelo atuar [*agieren*] (repetir)” (Freud, 1914/2017, p. 156).

É do manejo da transferência que deriva a possibilidade de reconfigurar a compulsão à repetição, ou seja, elaborá-la com o analista comunicando ao paciente a resistência por ele desconhecida, ainda que atuada. Para concluir, eu como o amor, a ambivalência, a presentificação, atuação, como pode isso se processar sem o corpo?

A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico: uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo. Mais: mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 228).

5 Considerações finais

Em 1912, Freud diz que a transferência é necessária porque os desafios que ela coloca permitem “tornar manifestas e atuais as moções amorosas ocultas e esquecidas dos pacientes” (2017, p. 118). Afinal, ninguém pode ser abatido *in absentia* ou *in effigie*. O vivido reprimido não pode se transformar em *absentia*: “o tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência” (Merleau-Ponty, 1945/2011, p. 610). É preciso a figura do médico, é preciso ter um outro, um outro que é corpóreo.

O fenômeno da transferência na relação analítica e sua contraparte, a resistência à análise, realizam um trabalho temporal no sujeito do inconsciente. Diversas temporalidades psíquicas são retomadas através da compulsão à repetição e das ações que substituem as lembranças, mas não como um tempo longínquo, e sim como um ser de relações em face de eventuais novas cadeias de sentido. Assim o é na transferência, que bem pode ser um nome para o que se transmite e se torna história adquirida no tempo.

Esse tempo que, desde sua origem, é experienciado como “o agora que é”, e pela sua *força concêntrica de ser o que é*, fenômeno temporal e suas sínteses permitem que na comunicação social, e no tratamento de psicopatologias, ocorra uma reestruturação do comportamento outrora vivido como interdição, separação, perda ou perigo. Assim, diante das mudanças no mundo ora encarnado entre dois ou entre muitos corpos, o anteriormente vivido como dor, paixão ou doença, torna-se outra coisa, para além de si mesmo, graças à intersubjetividade geral da relação

humana e à potencialidade da relação terapêutica, em especial. Nestes casos, se diz que a experiência do corpo retifica a psíquica, e vice-versa. Merleau-Ponty entende que a abertura do “Ser perspectivo” ao que *não é ele* é aquilo que confere um índice de realidade ao percebido

Referências

AYOUCH, T. Genealogia da intersubjetividade e figurabilidade do afeto: Winnicott e Merleau-Ponty. In: *Psicologia USP*, v. 23, n. 3, 2012.

AYOUCH, T. Além do inconsciente linguístico: figurabilidade do afeto e gênero em Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O; ABATH, A. J. (Org.). *Merleau-Ponty e a Psicologia*. São Paulo: LiberArs, 2017.

COELHO JR. Nelson. O inconsciente em Merleau-Ponty. In: KNOBLOCH, Felícia. *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991.

FREUD, Sigmund. O Inconsciente. In: FREUD, S. *Obras Completas Vol. 16*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. (Texto original publicado em 1915)

FREUD, S. Lembrar, repetir, perlaborar. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Texto original publicado em 1914)

FREUD, S. Sobre a dinâmica da transferência. In: FREUD, S. *Fundamentos da clínica psicanalítica*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Texto original publicado em 1912)

FREUD, S. O eu e o id. In: FREUD, S. *Obras completas, volume 16*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (Texto original publicado em 1923)

MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Texto original publicado em 1942)

MERLEAU-PONTY, M. *A natureza: notas: cursos nos Collège de France*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Texto original publicado em 1995)

Da ontologia merleau-pontyana ao campo psicanalítico:
uma discussão sobre as sínteses passivas na transferência

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Texto original publicado em 1945)

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Amando Mora D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014. (Texto original publicado em 1964)

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, la passivité. Notes de cours au Collège de France*. (1954-1955). Séries: Alpha. Paris: Belin, 2015.

MOURA, A. C. *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*. São Paulo: LiberArs, 2018.

MANZI Filho, R. *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O erotismo em Bataille: um diálogo entre a pulsão de morte em Freud e o gozo em Lacan

*Adriano da Silva Moreira*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.05>

1 Introdução

O texto visa demonstrar que o conceito de erotismo de Georges Bataille, a partir da fórmula que o filósofo propõe do erotismo como a transgressão de um interdito, possui relações com conceitos psicanalíticos, tais quais a pulsão de morte freudiana, bem como a noção de gozo lacaniana. Sustentamos que o elemento transgressor de Bataille possui ligação com a pulsão de morte quando esta se apresenta como desligamento e rompimento temporários à ordem da moral civilizada. Da mesma maneira, o fato de Bataille apresentar como única possibilidade do erotismo a transgressão do interdito, e o mesmo se apresentar como um excesso, o aproxima do conceito de gozo em Lacan também como excesso, transbordamento e improdutivo do ponto de vista social.

2 O erotismo: uma nova problemática filosófica

Georges Bataille esteve em vida a escrever um tema, o erotismo. Desde o primeiro livro publicado sobre o pseudônimo de Lord Auch,

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: f.psi@hotmail.com

História do olho (2015, p. 95)², até o último, *Teoria da religião* (2016), sua obra se enlaça pelo tema do erotismo como problemática fundamental.

Bataille afirma que o erotismo coloca o ser em questão e é por isso que sua sexualidade difere da do animal: por penetrar o caminho da escolha, por permitir ao homem interrogar-se. O filósofo subdivide o erotismo em três formas: erotismo dos corpos, erotismo dos corações e erotismo sagrado³, este último sendo fundamental para entender sua teoria da religião, principalmente a partir do sacrifício e da festa⁴. O homem é culpado na medida em que se opõe a essa natureza erótica, negando-a, o que o faz questionar o pecado⁵. Só ao homem é reservada a experiência erótica, embora lembre que “A atividade sexual dos homens não é necessariamente erótica. Ela só o é quando deixa de ser rudimentar, simplesmente animal” (Bataille, 2013, p. 54).

Para Bataille o erotismo só é possível se houver barreiras a quebrar, isto é, ele somente se realiza na transgressão de um interdito. Bataille nos diz que os interditos foram necessários para que o homem pudesse adentrar no mundo do trabalho e, posteriormente, no mundo da produção. As normas de condutas fundamentais tais quais o trabalho, a consciência de morte e a sexualidade contida remontam, segundo os estudos do filósofo, ao Paleolítico⁶. O homem sai da animalidade

² O primeiro livro escrito por Bataille, que trata das aventuras libertinas de dois adolescentes, foi escrito por uma orientação de seu psicanalista para que Bataille pudesse dar vazão às suas fantasias perversas. O filósofo chegou a admitir que só conseguiu escrever o livro porque estava sendo psicanalisado (Roudinesco, 2008, p. 171). Na época Bataille passava por uma forte depressão advinda de uma crise mística (Moraes, 2013, p. 70).

³ O sagrado é um termo caro a Bataille, que não só o conceitua como uma forma de erotismo, como também vai estendê-lo à própria experiência coletiva (Goyatá, 2016, p. 85).

⁴ *Ibidem*, p. 44 e 49.

⁵ *Idem*, 2017, p. 93.

⁶ O trabalho no Paleolítico inferior, cerca de 3 milhões a 250 mil anos, e a consciência de morte e sexualidade contida no Paleolítico médio, por volta de 250 mil a 40 mil anos. O homem como encontrado nos desenhos das cavernas pintadas, advém do Paleolítico superior (Bataille, 2013, p. 73). É o período de desenvolvimento da agricultura, da pecuária e onde ocorreu a divisão do trabalho pelo sexo, cabendo ao homem a proteção e o sustento da família e à mulher a criação dos filhos. Esse é um ponto fundamental onde o filósofo contradiz uma das mais famosas

trabalhando e foi “compreendendo que morria e deslizando da sexualidade sem vergonha à sexualidade envergonhada [...] que o erotismo decorreu” (Bataille, 2013, p. 55).

2.1 Erotismo e transgressão: um protesto contra a jaula do logos

O mundo da norma organiza o mundo do trabalho, mas sempre subsiste nele um fundo de violência. Uma violência que está na natureza, onde a própria vida surge a partir da morte, a exemplo da reprodução assexuada e sexuada, já que em ambas o que surge da divisão tanto da célula elementar, no caso da reprodução assexuada, quanto das células funcionais, na reprodução sexuada, não é a continuidade celular, mas sua descontinuidade, ou seja, sua destruição. Dessa forma, há um elo entre violência e natureza, e o filósofo afirma que tanto na natureza quanto no homem existe algo que excede os limites e que não pode ser descartado, por ser algo da ordem do necessário, não podendo ser de outra forma, e o ser-humano jamais dará conta desse excesso:

[...] falta-lhes o sentimento de uma violência elementar, que anima, quaisquer que sejam, os movimentos do erotismo. Essencialmente, o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação (Bataille, 2013, p. 40).

Para que o mundo do trabalho possa funcionar, se faz necessário um interdito para essa violência, a saber, o excesso que pode desviar o homem do universo da produção. É assim que a violência é o objeto fundamental dos interditos. E para tanto os interditos fundamentais recairão sobre o nascimento, os interditos sexuais, e a morte, os interditos do assassinato e do sepultamento⁷:

teorias sobre o assunto, a de que o tabu do incesto seria o marco do nascimento da cultura, como proposta pelo antropólogo e filósofo estruturalista francês Lévi-Strauss.

⁷ Tanto o sexo quanto o horror causado pelo cadáver em putrefação, que mostra ao homem algo pior do que o medo da finitude, mas deixa o homem diante do horror de seu destino, são violências que atrapalham o homem em seu mundo de produção.

O mundo do trabalho e da razão é a base da vida humana, mas o trabalho não nos absorve inteiramente e, se a razão comanda, nossa obediência nunca é ilimitada. Por sua atividade, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência e por mais razoáveis que nos tornemos, uma violência de um ser de razão, que tentou obedecer, uma violência pode nos dominar de novo que não é mais a violência natural, que é a violência de um ser de razão, que tentou obedecer, mas sucumbe ao movimento que nele mesmo não pode reduzir à razão (Bataille, 2013, p. 63).

Rella e Mati afirmam que Bataille faz um “protesto contra a jaula do Logos” (2010 p. 96) e acusa a filosofia de afastar-se da vida, pois nega as paixões que a constituem. O filósofo, nessa crítica, seria aquele que nega a paixão pelo domínio da razão. Para Bataille, a filosofia nega o erotismo em seus corpos e existências. Com essa atitude o que ela faz é afastar-se da vida, cujo núcleo, segundo o filósofo, é o erotismo: “entre todos os problemas, o erotismo é o mais misterioso, o mais geral, o mais à parte” (Bataille, 2013, p. 299). Essa é a parte maldita, a parte improdutiva da sociedade, é o resto que a sociedade trata como dejetos⁸, compondo mesmo o que Bataille chamou de heterologia e que no dizer de Joron “é nada mais do que um domínio do pensamento subversivo que se propõe não somente a mostrar o que é deixado por conta — a vida improdutiva — mas também trazer uma ordem de compreensão ao conjunto desses fenômenos” (Joron, 2013, p. 127). Não é pela ditadura do *logos* que se aborda o erotismo:

A literatura é desvio fora do caminho do *logos* habitual: é fuga do mundo do discurso. Com essa, escreve Bataille, se entra numa espécie de tumba onde o infinito do impossível nasce “da morte do mundo lógico”: um espaço terrível, o único em que é possível ligar intimamente a afirmação à negação”. É assim que essa cumpre “aquilo que geralmente é obra do ‘tempo’ — o qual, de todas as suas construções, deixa subsistir apenas

⁸ Elizabeth Roudinesco chega a sustentar que Lacan teria inspiração não somente em Freud, a partir do capítulo sete de *A interpretação dos sonhos* onde diz que a realidade é psíquica, como também em Bataille com sua noção de parte maldita, para a construção de seu conceito de real que compõe os três registros do psiquismo: real, simbólico e imaginário (Roudinesco; Plon, 2008, p. 645).

O erotismo em Bataille: um diálogo entre a pulsão de morte em Freud e o gozo em Lacan

os rastros da morte. Acredito que o segredo da literatura seja este. E que um livro se torna maravilhoso se habitualmente ornado pela indiferença das ruínas. [...] Portanto, a literatura é uma saída do princípio de não contradição que domina o pensamento lógico; é a afirmação de uma contradição nos confins onde podemos colher, talvez como em toda autêntica contradição, o impensado da vida, quando esta se encontra com a morte. A arte, a literatura como a pintura, debruçam-se constantemente sobre aquilo que é invisível ao pensamento lógico, ou seja, a paixão, que Esquilo dizia ser o verdadeiro saber do mundo: o sofrimento, a alegria, o terror, o tédio e, de fato, no fundo de tudo, justamente como intuiu Bataille, as máscaras da morte (Rella, 2000, p. 170).

Por ser improdutivo o erotismo foi ignorado por toda a tradição filosófica, sendo maldito por estar associado às paixões. Antelo dirá que a obra de Bataille é particularmente maldita “porque conduzia a razão burguesa a seu limite” (Antelo, 2010, p. 11). Para o pensamento da tradição, o erotismo estando afastado da racionalidade pelo seu caráter excessivo e transgressor, e também negado pelo sujeito devido às leis morais que sustentam a vida civilizada, só pode ser relegado à parte maldita dessa mesma sociedade:

Recorrendo aos libertinos para falar de uma ética que estaria pautada no que ele chama de “experiência interior” (Bataille, 2013, p. 53), sendo o erotismo o aspecto principal dessa experiência, Bataille recorre aos transgressores porque eles revelam a verdade do homem: o desejo de transgressão de um interdito e sua satisfação nesse processo. No dizer de Camille Dumoulié, Bataille promove uma “experiência dionisíaca do desejo” (Dumoulié, 2005, p. 280). O interesse pelos libertinos se justifica na premissa de Bataille de que o erotismo “é a aprovação da vida até na morte” (Bataille, 2013, p. 35), afirmando que essa seria a melhor expressão do que é o erotismo, um objeto de busca que não é estranho à morte⁹.

⁹ E aqui Sade é quem melhor exemplifica a relação entre morte e excitação sexual, pois também é quem melhor exemplifica a independência entre o erotismo e a reprodução como fim, já que “não há melhor meio de familiarizar-se com a morte do que aliá-la a uma ideia libertina” (Bataille, 2013, p. 36).

É dessa forma que o pensamento libertino do século XVIII coloca em xeque o pensamento filosófico sobre a moral e a ética. O libertino, esse homem do prazer, nos fala de um erotismo pautado na morbidez de uma compulsão, em uma relação erótica com a morte. A ligação que Bataille faz entre erotismo e morte é algo que já estava posto em Freud em sua tratativa da sexualidade no texto *Além do princípio do prazer* (2020). Mais além de um prazer sentido pela consciência, está uma satisfação inconsciente, manifestada como agressividade, e denominada pulsão de morte

3 Erotismo: um diálogo com a psicanálise através da pulsão de morte e do gozo

Vejamos bem, o pensamento de Bataille vai ao encontro de Freud quando difere a sexualidade humana da dos animais, pois para Freud a sexualidade humana difere da dos animais por não haver objeto pré-determinado para a pulsão sexual¹⁰ (Freud, 2016). Freud rejeita o discurso da natureza que pretende determinar o objeto de desejo e investimento libidinal de um homem ou, dito de outra maneira, não há objeto pré-determinado para a pulsão sexual. O médico vienense colocou a origem do desejo na perversão polimorfa infantil, rompendo com o pensamento vigente da época que associava a criança a um ideal de pureza. Ele então escandaliza a sociedade ao etiquetar a idade infantil com um termo oriundo da psicopatologia psiquiátrica: a perversão¹¹. Os desejos infantis

¹⁰ Na obra freudiana o termo pulsão foi traduzido por instinto, no entanto, estudiosos de Freud concordam que a tradução foi infeliz pelo fato de o instinto em o reino animal ser algo da ordem do necessário, enquanto que o reino humano é o reino da contingência, por permitir a escolha.

¹¹ O termo perversão é polissêmico e ligado ao sexo, ao pecado e a decadência. Sob o ponto de vista do sexo é o pervertido sexual e está ligado à ciência, do ponto de vista religioso é o herege e para a filosofia é o decadente moral que a sociedade designou como libertino. Freud pensa a perversão inerente à “normalidade” integrando teoricamente todos os fenômenos perversos na constituição psíquica do sujeito. O caráter revolucionário desse texto se deve justamente pela ruptura da sexualidade com a ideia de natureza mostrando que a pulsão sexual em seu estado emergente não é nem unificada e nem dirigida a um objeto. A partir de então a

O erotismo em Bataille: um diálogo entre a pulsão de morte em Freud e o gozo em Lacan

impedidos de satisfação devido às normas e regras sociais e parentais não desapareceriam, mas estariam em uma outra instância psíquica, inconsciente, pedindo por satisfação. Na vida adulta esse inconsciente, morada do desejo, faz com que o mesmo seja satisfeito sob a forma de sofrimento. Nesse texto Freud afirma que o nosso modo de ser e estar no mundo se baseia em fortes pulsões sexuais e que, nesse âmbito, o conceito de normalidade é questionável. Para Freud o desejo, que é uma das possíveis maneiras de se ler a pulsão e a libido¹², é recalcado por ser justamente contrário ao discurso da ordem e da lei. Ele então seria perverso por perverter uma norma estabelecida, o que atesta o fato de que o desejo só é possível porque há uma lei que o proíbe, tal qual temos no pensamento de Bataille.

Lacan, sendo um pensador freudiano, sustenta sua noção de gozo na pulsão de morte de Freud como uma compulsão, um excesso experimentado no corpo e que não cessa de se repetir. Todavia, antes de Lacan abordar a temática do gozo como um dos temas centrais em seu seminário de 1959-1960, *A ética da psicanálise* (Lacan, 2008), vimos que a transgressão e sua relação com o erotismo¹³ já estava colocada por Bataille em 1957¹⁴. Sustentamos que a definição de Bataille sobre a

psicanálise rejeitaria todas as formas pelas quais a civilização espera fazer a sexualidade funcionar, seja a educação, a normalização ou a programação. E para Freud ninguém melhor do que os fetichistas para comprovarem essa assertiva (2016).

¹² Energia psíquica cuja origem é sexual. Dizer que a fonte da libido é sexual é apontar para a sua corporeidade, já que o tanto o prazer, enquanto sensação percebida pela consciência, quanto a satisfação inconsciente, que pode ser percebida pela consciência como sofrimento, tem origem nas sensações corporais pelas zonas erógenas e seus orifícios de satisfação.

¹³ A própria psicanálise, para Lacan, se trata de uma erótica (Lacan, 2008, p. 15), possível somente pela via da transgressão da lei do Outro. Essa assertiva lacaniana é corroborada por Allouch ao chamar a psicanálise de uma “erotologia de passagem” (Allouch, 2010, p. 134). Gozo, núcleo de Eros, experiência transgressora, condição do erotismo e de uma psicanálise.

¹⁴ Uma observação merece ser feita, se para Bataille a experiência interior, que é a erótica, se coloca na esfera da consciência reflexiva, para a psicanálise sabemos ser a escolha de ordem do inconsciente, posto que um dos princípios fundamentais da psicanálise é que somos determinados pelo inconsciente. Quando a psicanálise trata a escolha como da ordem do inconsciente, não se trata aqui de qualquer escolha, mas das escolhas fundamentais que norteiam a vida de um sujeito, já que se trata da escolha de um modo de gozo, um modo de estar e orientar-se na relação com o Outro (Lacan, 1999, p. 271).

violência ou, como queira, sobre o excesso possui importantes relações com o discurso lacaniano sobre o gozo, esse sem limites, essa tensão entre as instâncias psíquicas experimentada no corpo, afinal, é no corpo que a linguagem por meio da fala, essa apropriação singular da língua, produz marcas. Um dos principais estudiosos da obra de Bataille no Brasil, Raúl Antelo chega a dizer sobre o texto de Bataille que o erotismo é “uma perda, um dispêndio, um gasto, daí sua identificação com o gozo” (Bataille, 2013, p. 21). Antelo chega a insinuar a influência da obra *O erotismo*, de Bataille, no seminário *A ética da psicanálise* de Lacan.

Apesar do gozo, como todo o edifício conceitual lacaniano, possuir mobilidade no decorrer de sua obra, o mesmo pode ser entendido como uma satisfação inconsciente via corpo com caráter de repetição. É assim que a sexualidade se desenvolve no campo da linguagem e da fala, tendo sua incidência no corpo, sua apropriação singular, com três principais representações: amor, desejo e gozo, que são três maneiras distintas de o sujeito lidar com a falta (Moreira, 2017). Essa falta é o incurável da humanidade, a castração freudiana, a não-relação sexual lacaniana (Badiou; Cassin, 2013, p. 13), que fura a não-contradição filosófica, a incompletude filosófica desde Platão (2018) e o que Bataille designa como o desejo de continuidade em outro ser¹⁵.

Para além da obrigação, a culpa. Para além do dever, a punição. Para além da moralidade, a perversão (Lacan, 2008, p. 239). Uma perversão na origem do desejo e no coração da moral. Um desejo metamorfoseado de censura, essa seria a gênese da dimensão moral. Há para cada sujeito uma satisfação que o determina e uma lei que o orienta. O pensamento lacaniano se aproxima nesse ponto do erotismo de Bataille onde só existe desejo de transgressão mediante uma lei e, sendo

¹⁵ A sexualidade, que para a psicanálise é uma busca de satisfação não somente consciente, mas sobretudo inconsciente, se relaciona com esse incurável presentificado pela falta, ora em uma tentativa de tampão pela via do amor, ora em uma relação de perpetuação pelo caminho do desejo ou ora pelo insuportável, como no caso do gozo.

assim, existe uma identificação entre desejo e lei. Devido à impossibilidade da satisfação diante da lei, caminhamos com o objetivo de apaziguar a culpa por um desejo perverso e insatisfeito (Lacan, 2016, p. 439).

No texto *Kant com Sade*, Lacan (1998), aborda a problemática dos libertinos para tratar da questão da moralidade, da lei e da ordem. Aliás, esse texto é considerado por Safatle (2003) como uma mudança de paradigma em Lacan. O marquês de Sade foi o representante máximo dos libertinos e ambos, Bataille e Lacan, se debruçaram em sua leitura para o desenvolvimento de seus pensamentos. Entretanto, a filosofia de Sade objetiva uma destruição pela via de uma ética libertina. Ora, para Bataille a transgressão não se trata de destruição, é preciso que isso fique bem claro. Bataille trata dos libertinos para fundamentar sua teoria sobre o erotismo como aprovação da vida até mesmo na morte ou sua visão de um erotismo somente possível pela via da transgressão. Já Lacan se debruça sobre a libertinagem para mostrar como a domaçoão do gozo perverso é a gênese da dimensão moral. É esse excesso que viola a lei e a ordem e que é visível nos libertinos, que coloca o erotismo de Bataille em relação com o gozo de Lacan. Gozo maldito pela moral, visto ser uma satisfação que é proibida pela consciência mediante a lei e que por isso só pode apresentar-se a essa instância psíquica como sofrimento.

4 Considerações finais

Localizando no erotismo o lugar onde o sujeito se satisfaz e também se perde, Bataille o coloca como a interrogação filosófica por excelência, já que trata da verdade do ser em seu íntimo, negada por fora, aos olhares acusadores do Outro. O gozo¹⁶, um “extremo de prazer”

¹⁶ Miller diz que: “O saber sobre o gozo talvez seja o único saber psicanalítico que temos sobre a vida, sobre o que é ser vivo. [...] não sabemos o que é ser vivo, a não ser pelo seguinte: um corpo, isso goza!” (Miller, 2001, p. 25).

(Lacan, 2008 p. 100), esse equivalente a dor, onde Lacan aborda o “*além do princípio do prazer*” freudiano, a saber, a pulsão de morte, algo como um ponto de fuga de toda a realidade possível. Esse gozo é o que não tem juízo, como na música de Chico Buarque de Hollanda: “O que será?” (Buarque, 2010 p. 34). Bataille aponta para uma interioridade, uma experiência interior, que se realiza pela via do erotismo, uma experiência que questiona o sujeito, experiência de não-saber, transgressora dos interditos, a experiência filosófica por excelência. Um excesso, uma perda, completamente improdutiva sob o ponto de vista do mundo da produção e do trabalho. Lacan faz do gozo, algo também desconhecido do sujeito, um mistério que sustenta o sofrimento, mas que também orienta as relações do sujeito e seu modo de caminhar pela existência, sendo assim, núcleo do erotismo, experiência transgressora por excelência, por desafiar internamente a lei do Outro. Ambos, Bataille e Lacan, um com o erotismo e o outro com o gozo, os dois dialogando com a pulsão de morte de Freud: Bataille com seu erotismo que não exclui a morte e a violência, Lacan com o seu gozo que quer compulsivamente.

Referências

- ALLOUCH, Jean. *A psicanálise: uma erotologia de passagem*. Trad. Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010.
- ANTELO, Raúl. O espaço e a ferida. In: *Georges Bataille, filósofo*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: UFSC, 2010.
- BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. *Não há relação sexual: duas lições sobre “O aturdido” de Lacan*. Trad. Claudia Berliner. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BATAILLE, Georges. *História do olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

O erotismo em Bataille: um diálogo entre a
pulsão de morte em Freud e o gozo em Lacan

BATAILLE, Georges. *Teoria da religião* – Seguida de “Esquema de uma história das religiões”. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges. *O culpado*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BUARQUE, Chico. Meus Caros Amigos. In: *Coleção Chico Buarque*. v. 3. São Paulo: Abril, 2010.

DUMOULIÉ, Camille (1999). *O Desejo*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria [O caso Dora] e outros textos. *Sigmund Freud: Obras Completas*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, v. 6.

FREUD, Sigmund. Além do Princípio do prazer. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, volume monográfico.

FREUD, Sigmund. As pulsões e seus destinos. In: *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Trad. Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b, volume monográfico.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado*. São Paulo; Humanitas: FAPESP, 2016.

JORON, Philippe. *A vida improdutiva*. Trad. Tânia do Valle Tschiedel. Porto Alegre: Sulina, 2013.

LACAN, Jacques. Kant com Sade. In: *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

Pluralismo em Filosofia e Psicanálise

- MILLER, J-A. *Elementos de biologia lacaniana*. Belo Horizonte: EBP, 2001.
- MORAES, Eliane Robert. *Perversos, amantes e outros trágicos*. São Paulo: Iluminuras.
- MOREIRA, Adriano. *As múltiplas faces do outro/Outro em Lacan: entre o amor, o desejo e o gozo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2018.
- RELLA, Franco. Di fronte all'indicibile. In: *Pathos: scrittura del corpo, della passione, del dolore*. Bologna: Pendragon, 2000.
- RELLA, Franco; MATI, Susanna. *Georges Bataille, filósofo*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Florianópolis: UFSC, 2010.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. São Paulo: Zahar, 2008.
- SAFATLE, Vladimir. O ato para além da lei: Kant com Sade. In: *Um limite tenso: Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2003.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda: as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Izabela Loner¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.06>

1.

O objetivo deste texto é acompanhar como o psicanalista Jacques Lacan passou em seu *Seminário* de uma concepção de linguagem simbólico-estrutural, tal como estabelecida com os referenciais linguísticos e antropológicos franceses na década de 1950, para uma na qual ela é determinada também pelo registro do real, definido como o registro do impossível, a partir dos anos 1960.

Para compreendermos conceitualmente esta mudança — considerada central tanto (1) pela função que a linguagem tomou em seu ensino, como tecido do falante e de seu espaço de experiência, quanto (2) pelos demais desenvolvimentos que ela permitiu no ensino lacaniano (começando por suas próprias referências e bases epistemológicas; a redefinição dos registros real, simbólico e imaginário; a reelaboração das noções de significante e sujeito, entre outras questões clínicas) —, procurarei apresentar como o analista empreendeu, à época, um *trabalho negativo* diante da linguagem tal como instaurada na década anterior, marcando tudo o que nela não há e nem pode haver com *enunciados*

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. (Processo Fapesp nº 2022/00120-5). E-mail: izabelalonersantana@gmail.com

negativos e como disso desloca-se a um *trabalho positivo*, propositivo, de criação de uma nova lógica de funcionamento e formalização no final da década e na virada a 1970 com as fórmulas da sexuação.

Assim, acompanharemos como sua investigação dos limites da linguagem simbólica expressou-se em aforismas como “Não há Outro do Outro”, “Não há metalinguagem” e “Não há universo do discurso” ao mesmo tempo em que começou a trabalhar o real como impossível, não só excluído e apartado do código simbolizado, como também determinante dele e do significante em seu funcionamento. Veremos como isso deságua na elaboração de uma nova concepção de linguagem e, conseqüentemente, de lógica, não mais estruturalista ou simbólica das faltas e ausências, mas sim não-toda da sexuação.

Este trabalho justifica-se para nós pois permitirá tanto precisarmos as referências teórico-filosóficas do ensino lacaniano (passando da linguística e do estruturalismo às referências lógicas), quanto compreendermos sua teoria da linguagem na passagem das décadas, a partir do que, em outro momento, poderemos investigar as conseqüências filosóficas disto, como a ontologia e a metafísica atreladas, ou não, as concepções de linguagem, seus desenvolvimentos lógicos e de formalização, entre outros — questões alocadas no objetivo de minha pesquisa de doutoramento.

2.

Fato sabido e declarado é que Jacques Lacan abriu seu ensino na década de 1950 com um movimento de crítica e explicitação dos conceitos constituídos e deixados por Sigmund Freud ao desenvolvimento teórico e à realização clínica da psicanálise. Isso pois tais conceitos, forjados a partir da experiência do vienense, ainda estavam “mal criticados”,

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

conservando a “ambiguidade da língua vulgar” e as consequências desta conservação (E, p. 241)².

Se, para o francês, a técnica não deve abandonar seu princípio da fala, palavra de ordem desde a *talking cure* de Freud e Breuer, esta “não pode ser compreendida nem corretamente aplicada, portanto, quando se desconhecem os conceitos que a fundamentam” (E, p. 244). Assim, não basta apenas sabermos como ela aparece ou o significado que há por trás de cada enunciação particular, mas devemos buscar em quê ela se fundamenta, como se articula de tal e tal forma. O que não só mostra a relação entre teoria e prática, como também abre um campo de investigação e teorização de fundamentação dos conceitos freudianos não em uma referência à experiência ou a qualquer modelo científico orado, mas demonstrando “que esses conceitos só adquirem pleno sentido ao se orientarem num campo de linguagem, ao se ordenarem na função da fala” (E, p. 244).

Se o fundamento da prática é a fala, seu material primeiro e o que a orienta, esta, por sua vez, inscreve-se, como função, em um campo mais amplo, não biológico ou psicológico, mas linguageiro, no qual a psicanálise capta seus conceitos (OE, p. 145) e retira seus “fundamentos” (E, p. 238), tomando assim sua justificativa, seu “valor científico” (E, p. 239), a inteligibilidade ainda faltante, em uma concepção lacaniana, para seu discurso.

Isso permitiu que Lacan afirmasse que, “para-além dessa fala, é toda a estrutura da linguagem que a experiência psicanalítica descobre no inconsciente” (E, p. 494). Assim, a fala da situação analítica remete, ganha lugar e propósito, em um campo mais amplo e estruturado no qual se inscreve e toma sua fundamentação.

² Daqui em diante, as citações dos *Escritos* serão referenciadas com (E) e dos *Outros Escritos* com (OE), acompanhadas da paginação da versão estabelecida no francês.

Este esforço, assim, não permitiu apenas ganhos clínicos ou internos ao discurso analítico (como sua cientificidade linguageira ou sua inteligibilidade), mas também (1) a elaboração de uma concepção de linguagem que não se resumisse a instrumento ou meio de comunicação, sendo aquilo que possibilita e organiza a experiência do falante — o que podemos compreender como uma “função ontológica” dela e de seus efeitos —, e (2) a extração e a investigação de seus efeitos teórico-filosóficos.

Em outras palavras, a consideração da fala na experiência analítica, ao delimitar-se na linguagem, precisa não apenas sua prática, como também sua teoria e discursividade próprias, fazendo da reconstrução lacaniana da psicanálise “também uma intervenção nos quadros mais gerais do pensamento” (Iannini, 2013, p. 41). Nisto incluindo a filosofia, dado que para Lacan a linguagem permite a extração e a criação de uma lógica, bem como interrogações ontológicas, pois é nela que o falante pode realizar sua existência e, em seus efeitos, elaborar seu “sentimento de ser” (Lacan, 2012, p. 30).

Assim, embora o ensino nunca tenha se orientado à filosofia ou aos seus problemas, sua delimitação na linguagem e os debates que empreendeu a partir dela (seja com nomes da história da filosofia, seja com seus contemporâneos linguistas), permite investigar suas consequências possíveis ao campo filosófico, dado que o sujeito, ponto de subversão central do ensino à época, “introduzido por Lacan no próprio âmbito da descoberta freudiana toca, possivelmente, uma racionalidade que transborda em muito seu lugar de emergência” (Le Gaufey, 2018, p. 280), abrindo uma investigação de uma “razão desde Freud”, como nomeou a racionalidade após da invenção do inconsciente e de seu sujeito como efeitos da fala e da linguagem, não tendo nelas apenas sua condição de possibilidade, como também modificando-as, nelas intervindo.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Esta localização e este argumento de justificação do estudo da linguagem em Lacan em uma pesquisa filosófica talvez se elucidem com a compreensão da mudança que ela sofre, nosso objetivo de apresentação neste texto. Pois poderemos pelo menos vislumbrar após a exposição, o que implica passar de uma linguagem toda estruturada e determinada, para uma inconsistente e incompleta, tanto para os instrumentos teóricos que mobilizamos para apreendê-la (os esforços de formalização, por exemplo), quanto para as questões que ela nos permite fazer sobre o falante e seu mundo:

3.

Ao colocar a linguagem neste lugar e nesta função na abertura de seu ensino, Lacan a compreendia ao modo estruturalista a partir de Saussure e Lévi-Strauss. *A partir de* pois não se limitou à investigação da língua como fato primeiro da linguagem ou a tomar a estrutura como estratégia metodológica, como poderíamos recolher dos autores citados, mas *a partir* deles e de suas teses pôde inaugurar uma concepção de linguagem ampliada que inaugurava uma dimensão simbólica que toma seu lugar na inteligibilidade da investigação e na própria existência falante.

Para isso, estruturou-a com base em seu elemento mínimo, o significante, do qual pôde inferir as regras de funcionamento e operação do campo por onde se pode agarrar, cientificamente, a linguagem. Assim, com isso, o sistema monta-se e funciona a partir da solidariedade síncrona por oposição de um significante a outro, definindo-se, cada um, na relação opositiva e diferencial aos outros, sendo aquilo que os outros do sistema não são.

Gilles Deleuze, em seu texto *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*, de 1972, afirmou que uma das características distintivas

desta compreensão teórica estrutural-simbólica é “a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico”, apartado do imaginário (significados) e de uma concepção bruta dirigida somente à realidade, este seria a dimensão primeira de uma investigação estrutural (Deleuze, 2005, p. 240). Como afirmou, “a posição de uma ordem simbólica, irreduzível à ordem do real, à ordem do imaginário, e mais profunda do que elas” (2005, p. 242) que as determina, que as origina sendo a elas condição de possibilidade.

Ou seja, uma estrutura primeira que aparece encarnada nas realidades e imagens, mas que a elas não se reduz, “sendo mais profunda que elas, subsolo para todos os solos do real como para todos os céus da imaginação” (2005, p. 242). Como exemplo, trouxe a linguística, na qual, “para além da palavra em sua realidade e em suas partes sonoras, para além das imagens e dos conceitos associados às palavras, o linguista estruturalista descobre um elemento de natureza completamente diferente, objeto estrutural” (p. 240), i.e., uma dimensão nem material nem ideal, mas estrutural que determina o fato e a abordagem em questão, dotando-a de sentido simbólico.

Este sentido doado à estrutura e aos seus elementos, por sua vez, “não têm nem designação extrínseca nem significação intrínseca”, sendo assim meramente “de posição”, localização espacial. Esta não sendo compreendida em uma extensão real ou imaginária, mas em um espaço “inextenso, pré-extensivo, *puro spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão” (2005, p. 244). Do que pôde afirmar que o estruturalismo seria uma “filosofia transcendental nova” na qual “os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”, algo como uma “topologia transcendental” (2005, p. 245). Com isso, a partir de uma primazia do formal e do sentido derivado da posição, o simbólico é sempre resultado da combinação dos elementos, algo como um efeito, produto da linguagem (2005, p. 245).

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Este modelo, por sua vez, é apresentado e mobilizado por Lacan nos primeiros anos de seu *Seminário*, tendo como seu ponto alto o quinto ano de ensino no qual podemos acompanhar “tudo [sendo] significativo, quando o significativo pode ser tomado como um todo, quando ele se torna totalitário” (Miller, 2005, p. 23), dado que o simbólico era o registro central à época, no qual todas as formações inconscientes são, por natureza e definição, languageiras e onde o significativo abarcava tudo, inclusive revestindo o impossível do gozo perdido na entrada na linguagem (na lógica da castração) e a falta de objeto.

Nesta época a linguagem e o simbólico acabam sendo coextensivos, quase que se identificando, dado que este recobre toda a extensão daquela. Em outras palavras, a linguagem é posta como totalmente estruturada, pura ordem abstrata e combinatória funcionante que recobre todo o campo da experiência falante, mesmo que, para isso, mobilize também o imaginário que lhe dá consistência. Uma ordem fechada e total que aloca os falantes em seus lugares, que faz eles e seu mundo funcionarem sistemicamente no endereçamento opositivo de um significativo a outro³ e descolados do empírico e do natural-animal, constituindo o lugar falante, cultural, por excelência.

Podemos reconstruir, para exemplificar, a noção de Outro que foi mobilizada na primeira década do ensino como o sistema significativo, o lugar destas unidades elementares de estruturação da linguagem, que tem como garante um Outro, um Outro do Outro, o significativo do sistema significativo nome-do-pai. Este “fato de haver um Outro (simbólico) do Outro (simbólico) indica que o Outro como ordem dos

³ Vale lembrar que a própria concepção de significativo como diacrítico, tradução lacaniana do signo saussuriano, exige o fechamento e a totalização da linguagem, dado que cada um é o que *todos os outros* não são, comparando-se a todo um sistema no qual todos os demais significantes têm de estar presentes, pelo menos virtualmente, para fins de comparação opositiva sob um fundo de identidade do sistema total, “na medida em que ‘todos’ continuem a remeter, tal como na origem saussuriana do princípio de opositividade intrasistêmica, a um conjunto fechado (Silveira, 2007, p. 207).

significantes é garantido por outro Outro transcendente, a saber, a Lei paterna”, como um “metafiador” (Chiesa, 2007, p. 107).

Afirma-se uma transcendência do nome-do-pai, chamado por Lorenzo Chiesa também de “*arrière-plan*”, pois ele “circunda todos os outros significantes”, permitindo postular “a existência de um Outro simbólico fechado em si e totalmente independente” (2007, p. 108) não só do sujeito em sua possível função de agente, mas de qualquer referência externa, a algo fora do horizonte significante.

O que não só descreve o nome-do-pai como também a operação, a montagem e as consequências que ele permite em sua articulação do campo da linguagem: o Outro como consistente e completo marcado pela desnaturalização da linguagem e sua montagem significante. A concepção de linguagem proposta à época no ensino lacaniano passa a ser, assim, dependente dessa transcendentalidade do nome-do-pai, esta instância metalingueira, para ter sua consistência, lugar e funcionamento autônomos, para ser extraída como campo total.

Outro significante privilegiado, aos termos lacanianos (Lacan, 1999, p. 328), é o falo que abre o campo possível de significações, não mais em uma cópula com o natural, ligando-se a uma referência empírica ou natural, mas simbolicamente e a partir das trocas simbólicas, dos deslizamentos e endereçamentos. Assim, ele é descrito como sendo o significante “destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado, na medida em que o significante os condiciona pela sua presença significante” (E, p. 690), algo retomado no *Seminário V* (cf. Lacan, 1999, p. 405) e que, além de afirmar o caráter determinante do significante na produção do significado, tendo esse como efeito de sua presença e operação significante, indica o caráter organizador do falo e a linguagem abstrata e combinatória que montava.

Se o simbólico institui-se univocamente como lugar de operação das trocas simbólicas e da lei com o significante privilegiado nome-do-

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

pai, com o falo podemos tratar de uma universalização ou, melhor, generalização vazia do sistema simbólico, uma totalização simbólica, pois ele é o que formaliza o impossível da adequação entre essa ordem e o mundo dito empírico, enquanto garante um tratamento simbólico ao que era até então impossível por conta da pura perda posta pela entrada na linguagem. Isto fica muito explícito na lógica da castração presente no quinto ano do *Seminário*, no qual reconstrói a entrada mítica do sujeito na linguagem e como a costura simbólico-imaginária dá consistência e possibilidade simbólica, fálica, ao que é pura impossibilidade de satisfação e gozo — da necessidade e do instinto perdidos, coloca-se o desejo e a demanda. Posto de outra forma, “o Real que foi objeto de um recalçamento primordial na primeira simbolização encontra sua inscrição possível através do significante fálico. O trabalho do falo consistiria em transformar a [assim chamada] falta real em falta simbólica da castração, permitindo com isso uma simbolização da negatividade do Real no interior da estrutura simbólica” (Safatle, 2006, p. 131).

Caráter generalizador por ser um significante que não varia a partir dos mitos individuais, mas que é da ordem do universal, do simbólico, uma marca mesma para todos que entram na linguagem, no sentido do “para todo homem” da lógica aristotélica. Pois independente dos ideais de cada um, das insígnias que marcam os diversos sujeitos a partir de cada história, temos sempre algo em comum mediando o desejo e a impotência na linguagem, em todas as cadeias significantes: o falo (Rabinovich, 1995, p. 50).

Com tais significantes essenciais, Lacan montou, assim, sua máquina simbólico-linguagreira, funcionante para além de qualquer instância agente e que é matematizável, formalizável aos termos antropológico-estruturalistas. Silveira (2007, p. 138) tematiza isso com a noção de “valor transcendental do sistema simbólico”, o que teria iniciado-se em Lacan com a exigência inicial, tomada das críticas

politzerianas, de um campo de teorização e fundamentação à psicanálise que não recaísse nem em um realismo ingênuo nem em idealismo, muito menos a um psicologismo, sendo, então, transcendental.

A estrutura é a forma pela qual Lacan respondeu a esse problema, dado que tocou a linguagem como revestidora da realidade do falante, permitindo um “processo racional extra-psicológico” (Silveira, 2007, p. 138), sendo “um lugar transcendental composto de significantes” (p. 270): alocada no concreto da estrutura e combinatória, funcionando a partir dos significantes transcendentais nome-do-pai e falo que ordenam a põem essa a funcionar.

4.

Tal concepção de linguagem estrutural, simbólica e total, porém, é *posta em xeque* na virada da década (1950-1960) e uma nova concepção é construída na primeira metade da segunda década do *Seminário*. Se o quinto ano foi, como citamos acima com Miller, o ponto alto onde tudo se reduziu ao significante e ele totalizara tudo, o ano seguinte (1958-1959) foi responsável por apontar a primeira limitação a este todo simbólico-linguageiro: o Outro do Outro que não mais pode existir no corpo teórico lacaniano. Isto, para Chiesa (2007), é sinal do “declínio da hegemonia do Outro simbólico” (p. 105) e “o fim do momento conciliatório e ‘estruturalista’ de Lacan” (p. 122). Isso começa a ser tratado ao abordar o matema responsável por formalizar sua concepção de linguagem na nova década que se abre ao ensino: $S(\mathbb{A})$.

Na aula do dia 08/04/1959, Lacan afirmou que o matema $S(\mathbb{A})$ presente no grafo quer dizer que “tudo aquilo que se passa no nível do A [Outro] não vale nada”, i.e., que a ele como lugar da palavra, como “conjunto do sistema dos significantes, isto é de uma linguagem, falta alguma coisa” e o significante que lhe falta é exatamente $S(\mathbb{A})$, o qual não

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

é qualquer um, mas exatamente o da lei, aquele “para o qual todos os outros significantes representam o sujeito: ou seja, na falta desse significante, todos os demais não representariam nada. Já que nada é representado senão para algo” (E, p. 819).

Partamos da concepção do Outro como lugar dos significantes. Qualquer enunciado de autoridade não tem nele outra garantia senão sua própria enunciação, pois lhe é inútil procurar por esta num outro significante, que de modo algum pode aparecer fora deste lugar. É o que formulamos ao dizer que não existe metalinguagem que possa ser falada, ou, mais aforisticamente, que não há Outro do Outro. É como um impostor que se apresenta, para suprir sua falta, o Legislador (aquele que alega erigir a Lei) (E, p. 813).

Nisto, começou a explicar o motivo de não haver o Outro do Outro, o significante do significante como encontramos no nome-do-pai: todo o significante está no Outro, por definição. Pelos princípios estruturalistas adotados de imanência à linguagem e redução significante, não podemos encontrar nem postular nada para fora do sistema, nem mesmo a lei que o funda e o assegura como fechado e total, dado que não há lugar para tal instância que, se proposta, recairia no retorno da instância transcendente, o papel que fazia o natural como referente ou que pode exercer o Deus veraz filosófico.

Se, por um lado, não pode haver nada fora da estrutura para determinar-lhe, por outro, ela só pode ter a consistência e a completude exigidas na concepção de linguagem disponível ao ensino à época se recorrer a outra estrutura, a um metacódigo estrutura da estrutura — isso é levantado e discutido por Umberto Eco a partir de Lévi-Strauss, por exemplo (*cf.* Eco, 1991, p. 288).

Com isso, encontramos, porém, um impasse ou, melhor dizendo, um paradoxo: ou o significante do significante é externo ao simbólico e dá esteio à lei que aos demais rege e organiza ou é interno ao Outro e,

nisso, perde seu papel transcendental exigindo um outro Outro para dar-lhe esteio e lei. Isso, ao infinito.

Tal paradoxo é abordado no *Seminário IX*, retomando um episódio clássico da história da lógica moderna, matemática e simbólica, a crise dos fundamentos entre Frege e Russell, mais especificamente os paradoxos de auto referenciação. Aproximando sua noção significativa da de conjunto (cf. Rona, 2010), o Outro como o tesouro deste conjunto seria o conjunto de todos os conjuntos, fechado e totalizado.

[...] esse conjunto de todos os conjuntos que não se compreendem a eles mesmos, será que ele se compreende a ele mesmo ou será que ele não se compreende? Num caso como no outro ele vai cair na contradição. Pois se, como parece, ele compreende a ele mesmo eis-nos em contradição com o princípio que nos dizia que se tratava de conjuntos que não se compreendem a eles mesmos. Por outro lado, se ele não se compreende, como excetuá-lo justamente do que dá essa definição, a saber, que ele não se compreende a ele mesmo? (Lacan, 2003, p. 142).

Por conseguinte, surge um paradoxo similar àquele que Lacan encontrou na composição do Outro na ausência do nome-do-pai, pois é um questionamento acerca de se o conjunto de significantes é um conjunto que contém a si próprio ou não, ou, em outras palavras, se “acaso é legítimo situar o conjunto de significantes sobre um significante” (Le Gaufey, 2018, p. 255), tal qual o paterno. Abre-se, com isso, um círculo vicioso, pois o significante toma a si mesmo como referente e passa a ser, assim, um conceito reflexivo e paradoxal (cf. Cardoso, 2010).

Voltando à história da lógica, como saída, Russell propõe o “Princípio do Círculo Vicioso como axioma de limitação na constituição de conceitos e na operação sobre conjuntos” (Cardoso, 2010) restringindo as proposições autorreferenciadas e elaborando a chamada “teoria dos tipos” diferenciando a linguagem que enuncia e aquela que se estava, na situação, tomando como objeto da enunciação, i.e., a metalinguagem e a linguagem-objeto.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Lacan, apesar de aceitar o paradoxo, acaba não concordando com a saída dele, isso porque aposta na própria paradoxalidade como determinante do conjunto significante. E, retomando uma citação acima posta (E, p. 813), o aforisma da inexistência do Outro do Outro é desdobrado no axioma da concepção de linguagem ainda nascente à época do *Seminário* em questão, a saber, que “não há metalinguagem”.

Tratar dos paradoxos da lógica matemática, mais especificamente da crise dos fundamentos da lógica no ano letivo de 1959-1969 (VI), serviu como uma forma de demonstrar que não há código dos códigos ou “Outro do Outro” e que o sistema significante é inconsistente e incompleto — dado ser impossível sustentá-lo como um conjunto que pertence a si mesmo, logo, um conjunto de todos os conjuntos, o lugar que alojaria todos os significantes (ver aula do dia 4/4/1962)⁴.

Por conseguinte, se o Outro é assim definido, consiste o fato de que “não há lugar algum onde se assegura a verdade constituída pela palavra” (Lacan, 2014, p. 157), não há qualquer instância de garantia simbólicas totalizantes e de correção à linguagem. O que veta a possibilidade de qualquer instância extradiscursiva, anterior, mais abrangente ou como um “discurso primeiro — seja a metafísica, a poesia, a lógica ou a ciência” (Iannini, 2013, p. 23).

Afastar essa instância capaz de completar e consistir a linguagem, é revelar que o simbólico não dá conta, de maneira absoluta, da experiência do sujeito, que a distância entre ele e o real “não pode ser nunca obliterada por nenhum discurso meta, nem metafísica, nem metalinguagem” (Iannini, 2013, p. 118).

⁴ Como consequências deste desenvolvimento, podemos citar a abertura do Outro em sua inconsistência e incompletude; o aprofundamento da diferença significante com o traço unário e a impossibilidade de identidade entre os significantes ($A \neq A$) (aula 06/12/1961 ainda no *Seminário IX*) que levou à impossibilidade de o significante significar a si mesmo, no ano letivo de 1966-1967, e inexistência do universo de discurso — o outro aforismo negativo da época. Marcando cada vez mais a incompletude e a inconsistência do simbólico (Le Gaufey, 2018, p. 210-217).

Se a linguagem, até então, era o transcendental estruturalista tanto para a experiência clínica, quanto do falante em seu mundo, quanto da inteligibilidade científica do discurso analítico, com a ausência de qualquer instância metalingueira, dá-se um passo além com a linguagem no interior do ensino, “um passo *além*, portanto, do esforço de justificação ou de descrição de condições de possibilidade, um passo *além* de uma epistemologia de inspiração kantiana” e confessadamente estruturalista (lembramos do “kantismo sem sujeito” de Lévi-Strauss), dado que esse “grão de verdade não se confunde [somente] com um trabalho de elucidação de tais condições epistemológicas” (Iannini, 2013, p. 46).

Como afirmou o próprio Lacan, o que procurava não era constituir, em seu ensino, “as condições de possibilidade da psicanálise, mas em que este caminho se traça do fundamento que o próprio Freud, desde sempre, articulou como sendo sua impossibilidade” (Lacan, 2006, p. 420), a impossibilidade de qualquer instauração meramente simbólica, a própria falha neste registro de funcionamento e na linguagem que busca recobrir. Uma instauração, assim, do real, de uma linguagem por ele marcada.

Assim, como ainda veremos em detalhe, dizer que a linguagem é marcada será afirmar que ela nunca é neutra, completa e unívoca, mas que além de funcionar com lugares e pela combinatória destes, em sua estrutura uma inconsistência se inscreve e nisso macula todos os seus efeitos e produtos, tornando-a paradoxal e reflexiva, cheia de impasses e autorreferências. Incompleta e inconsistente, pois infundada e sem sentido algum — na voz de Lacan, “a linguagem jamais deixará outra marca senão a de uma chicana” (Lacan, 2003, p. 553). Em outras palavras, deixa de confundir-se com o simbólico, e da sutura deste com o imaginário, para ser determinada também pelo real.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Isso, pois, não há um “fundamento do fundamento”, *i.e.*, algo que fundamente a linguagem como campo onde se funda o sujeito e a estrutura. Ao colocar uma linguagem sem qualquer garante, sem metalinguagem ou um Outro transcendental, Lacan mostra que “ao fundar os conceitos psicanalíticos na linguagem a própria conceitualização, a própria textura discursiva da psicanálise está submetida às leis da linguagem” (Iannini, 2013, p. 44). Similarmente, isso inflete na própria linguagem, que também está submetida às leis que articula e expressa, não sendo apenas um solo a partir do qual se pode enunciar as leis e a castração, mas sendo ela própria marcada por elas — não há metalinguagem pois não tem como sair da linguagem para dela falar.

Retomando: a linguagem não é um meio neutro do qual Lacan se utiliza para traduzir cientificamente a psicanálise, ela própria é marcada pelo que tentava estruturar, pela castração; pelo real; pelos impasses e impossibilidades próprios da linguagem, próprios do mundo falante.

5.

Lacan passou a década de 1960 inquirindo a linguagem e manejando a lógica que dela podemos extrair fazendo-a entregar, a partir do axioma da inexistência da metalinguagem, o que ela fora construída para esconder (Le Gaufey, 2013, p. 36): o real que também a determina. Nisto, pontuou um funcionamento simbólico desde suas limitações, formalizando seus impasses em *enunciados negativos*, demonstrando que estes não são deficiências do saber analítico ou de qualquer teoria em apreender o todo da linguagem, mas sim uma propriedade da própria linguagem, fatos de sua própria estrutura⁵.

⁵ Sobre a lógica e a formalização, o percurso que aqui é reconstruído é acompanhado por uma passagem dos “impasses de formalização”, mais especificamente os limites e impasses que Lacan encontra na formalização estruturalista da linguagem, para uma “formalização dos

O resultado positivo de todo o trabalho negativo que empreendeu até então foi uma “nova lógica”, como ele mesmo afirma. Esta deveria “ser construída a partir daquilo que não é”, dado que “nada do que acontece em decorrência da instância da linguagem pode desembocar, de modo algum, na formulação satisfatória da proporção [*rapport*]” (Lacan, 2012, p. 20), sendo incomensurável e, assim, diferente do que encontramos na operação fálica de generalização que recobria simbolicamente o impossível, a assimetria, a perda do natural.

Esta exploração lógica não é apenas o questionamento daquilo que impõe limites à linguagem em sua apreensão do real. Na própria estrutura desse esforço de abordá-lo, em seu próprio manejo dele, ela demonstra o que pode haver de real na determinação da linguagem. Será que não há nisso alguma coisa a ser apreendida? (Lacan, 2012, p. 20).

Se o real, até então, com a linguagem idêntica ao simbólico, era o que era apartado, desligado absoluto do âmbito significante do possível, com a ausência da instância de garantia e fundamento, de qualquer metafiador, ele passa a atravessar, a manchar, macular, como dito acima, o próprio simbólico, incidindo e intervindo nele, não sendo um outro registro de possibilidade, nem mesmo findando qualquer possibilidade, mas indicando que toda possibilidade, todo arranjo do possível simbólico é contingente, paradoxal, reflexivo⁶.

impasses”, passo teórico que Lacan dá ao não só mudar o estatuto do real, mas da lógica e da formalização em seu ensino, não mais simbolizadora, total e consistente, mas cônica e aberta aos impasses inerentes da linguagem determinada pelo real, da paradoxalidade e reflexividade significante (cf. Iannini, 2013, p. 22).

⁶ Como bem ilustra Zupančič, o significante, como unidade elementar da linguagem, “cria seu próprio espaço e seres que o povoam”, o que retoma e reafirma o caráter, digamos, ontológico do simbólico, de tecido e material da realidade objetiva do sujeito. A este espaço simbólico, porém, ao instaurar-se, “algo mais é adicionado a ele”, algo lhe é parasitário, “ou seja, [algo que] não é produzido pelo gesto significante, mas junto e ‘em cima’ dele”. Em acordo com o que colocou Lacan sobre o significante para além da referência linguística com o traço e a série dos números naturais de Frege (ver *Seminários IX e XIV*, respectivamente), este parasita real “é inseparável desse gesto [significante], mas, diferentemente de como falamos de criações/seres discursivos, ele não é criado por ele. Não é nem uma entidade simbólica nem uma constituída pelo simbólico; pelo contrário, é colateral ao simbólico. [...] A emergência do significante não

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

Na continuação deste trecho, é possível ver a passagem que permitiu ir dos negativos à elaboração positiva de uma nova lógica:

Se é no ponto de uma certa falha do real — indizível, propriamente falando, já que seria ela que determinaria todo discurso — que residem as linhas desse campo, que são as que descobrimos na experiência psicanalítica, não será conveniente, provável, próprio para se induzir, que o que a lógica desenhou, *ao relacionar a linguagem com o que é postulado de real*, possa nos permitir situar certas linhas, *inventá-las*? Eis o esforço teórico que desegno por esta leveza que encontraria uma insistência. Não será possível encontrar aí uma orientação? (Lacan, 2012, p. 20, destaques adicionados).

Na relação entre linguagem e real, o francês aponta à possibilidade de invenção de uma nova lógica, indicando um trabalho positivo de *propor*, *criar* uma “nova lógica”, não só indicando os limites da concepção anterior de linguagem e de formalização simbolizadora. Não que a nova lógica daria conta das insuficiências da anterior, mas ela formalizaria, de outra maneira, que podemos chamar, junto ao comentário, de literalizante (*cf.* Iannini, 2012, p. 220).

Isto é, o manejo lógico e o trabalho junto à linguagem deixa de ser apenas para limitar aquilo que o simbólico não recobre do código, para uma posição lógica que permita entrever aquilo que o real implica na concepção de linguagem a ser mobilizada para precisar a discursividade analítica.

No seguimento desta aula citada (8/12/1971), Lacan dá os pontos a serem investigados e subvertidos para a criação desta nova lógica: os prodiorismos (quantificação da existência e da universalidade), as modalidades lógicas (incluindo a contingência e o impossível real) e outras formas de negação que não só a complementar (forclusiva e

é redutível ou exaurida pelo simbólico. O significante não apenas produz uma nova realidade simbólica (incluindo sua própria materialidade, causalidade e leis) como também produz ou abre espaço para a dimensão que Lacan chama de Real. Isto é o que irremediavelmente mancha o simbólico, estraga sua suposta pureza e explica o fato de que o jogo simbólico da pura diferença é sempre um jogo com dados carregados” (2019).

discordancial), em outros termos, condensando todo o trabalho feito nos últimos anos da década de 1960.

Esta nova lógica foi exposta, escrita por ele nas fórmulas nomeadas como “da sexuação” que, além de desempenharem um papel interno ao ensino e ao seu contexto, de expressão dos ganhos teóricos lacanianos frente a questão da sexualidade e do gozo, são, como tento apresentar e defender, produto de sua investigação e inquisição da linguagem, dado que apresentam duas posições discursivas diferentes para lidar exatamente com este real da linguagem, com a contingência e a impossibilidade — seja instaurando um universal e um fechamento, como quer o assim chamado “lado homem”, quer sustentando a indeterminação e a indecidibilidade, como encontramos no assim chamado “lado mulher”.

Isto, pois, a “ausência de relação não é patrimônio dos sexos, não lhes pertence exclusivamente”, dado que ela “se mostra, para Lacan, tão crucial na determinação simbólica do sujeito, como a existência de tudo o que se afirma como existente” (Le Gaufey, 2013, p. 139), logo ao funcionamento da linguagem e “não apenas” à posição sexual. Assim, essa não-relação como princípio permite também a abertura de uma nova discursividade não-toda, inspirada no lado mulher, bem como a denúncia das estratégias de estruturação que o chamado lado homem, todo ou fálico, mobiliza para sustentar-se.

Para além dos conteúdos que Lacan buscou discutir com elas, toma-se aqui as fórmulas como uma mostração puramente formal que escreve o impossível da proporção (que Lacan mostrou como sexual, mas que aqui deve ser compreendido como um princípio lógico)⁷ não resolvendo-o, tornando-o, pela lógica, — se assim o fosse, estaríamos

⁷ Como afirmou Lacan no *Seminário de 1971-1972 ministrado em Sainte-Anne, O saber do psicanalista*, embora Aristóteles tenha se interrogado sobre o princípio da lógica e da linguagem, “ele não tem a menor ideia de que o princípio é isto: é que não há relação sexual” (2012, p. 29) e não o de não-contradição, o do terceiro excluído ou o de identidade.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

vendo a metalinguagem retornar — mas permitindo que o impossível como impossível marque a lógica, que o real não redutível ao simbólico determine também a linguagem, sem deixar de enlaçar-se também com o simbólico e sua consistência imaginária.

6.

A partir do ensino lacaniano, então, proponho compreendermos o seguinte movimento: a partir de uma centralização da linguagem para fins científicos e concretos (uma posição crítica dos fundamentos da psicanálise até então), Lacan mobiliza o estruturalismo e o leva a suas últimas consequências, o que permitiu não só uma mobilização da linguagem como um instrumento transcendental, como também uma investigação desta em seus pressupostos e consistência.

Com isso, pôde postular uma linguagem marcada pela inexistência da metalinguagem e de qualquer instância que não ela própria. A linguagem dobra-se sobre si mesma, não recorrendo a nenhuma instância externa, natural ou transcendente e, fiel ao tom da investigação estrutural, nada se coloca para além ou aquém da linguagem. Com isso, ele não só precisou seu campo de investigação com a linguagem, como também a questionou e, nisso, questionou o próprio uso que a ela dava, a própria compreensão que dela tinha.

Avançando, assim, na investigação da própria linguagem como afetada pelas invenções psicanalíticas, parodiando uma estrutura interrogativa algumas vezes repetida por Lacan: o que (e como é) a linguagem, na medida em que ela implica o (se constitui pelo) significante? O que é a linguagem após a psicanálise (tendo ela postulado o real e a castração)? E não só *para* a psicanálise, mas a partir da intervenção que a psicanálise lacaniana foi aos “quadros gerais do pensamento”.

Referências

- CARDOSO, Maurício D'escragnolle. Lacan, russell, koyré e os paradoxos da autorreferência. In: *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología; XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.
- CHIESA, Lorenzo. *Subjectivity and otherness: a philosophical reading of Lacan*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- CHIESA, Lorenzo. *The not-two: logic and God in Lacan*. Cambridge: MIT Press, 2016.
- DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- IANNINI, Gilson. *Estilo e verdade em Jacques Lacan*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- LACAN, Jacques. *A identificação*. Edição não comercial do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.
- LACAN, Jacques. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- LACAN, Jacques. *Problemas cruciais para a psicanálise*. Edição não comercial do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2006.
- LACAN, Jacques. *A lógica da fantasia*. Edição não comercial do Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2010.
- LACAN, Jacques. *O saber do psicanalista*. Edição não comercial do Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2012.
- LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

Dos enunciados negativos “não há...” a uma lógica não toda:
as concepções de linguagem no ensino de Jacques Lacan

LE GAUFEY, Guy. *Hiatus sexualis: la no-relación sexual según Lacan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2014.

LE GAUFEY, Guy. *A incompletude do simbólico: de René Descartes a Jacques Lacan*. Campinas: Unicamp, 2018.

MILLER, Jacques-Alain. Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan. In: *Orientação Lacaniana online*, n. 43, 2005.

RABINOVICH, Diana Silvia. *Lectura de “La Significación del Falo”*. Buenos Aires: Manantial, 1995.

RONA, Paulo Marcos. *A topologia na psicanálise de Jacques Lacan: o significante, o conjunto e o número*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

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

SAFATLE, Vladimir Pinheiro. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.

ZUPANČIČ, Alenka. Diferença Sexual e Ontologia. In: *LavraPalavra*, 2019. Disponível em: <https://lavrpalavra.com/2019/05/03/diferenca-sexual-e-ontologia/>.

O gozo mudo e a violência: a clínica e a política

Fernanda Silveira Corrêa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.07>

1 Introdução

O livro de Monique David-Ménard, *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*, propõe um trânsito entre a clínica psicanalítica, a política, Lacan, Deleuze, Marx e a antropologia que nos parece extremamente esclarecedor de aspectos essenciais da Psicanálise freudiana, assim como a concebemos. Seja sua concepção da vida sexual como excesso e gozo mudo, da cura como estabelecimentos de novos circuitos pulsionais, seja sua concepção do social como inversão da violência e a política como possibilidade de identificação animista com o diferente, ambas nos ajudam a dar contornos a nossa prática, seja na clínica ou na política, derivada de nossa compreensão da metapsicologia freudiana.

Dividiremos o texto em duas partes, a primeira remetendo a vida sexual e a clínica e a segunda à vida social e a política. Em cada uma das partes, exporemos rapidamente nossa concepção da metapsicologia freudiana para então explorá-la a partir das ricas considerações de Monique David-Ménard.

¹ Psicóloga (PUC-SP). Mestre e Doutora com pós-doutorado em Filosofia da Psicanálise pela Unicamp. Psicanalista clínica. Professora credenciada e orientadora no Programa de Pós-graduação (mestrado profissional) em Educação Sexual na Unesp de Araraquara. E-mail: fernandasilveiracorrea@gmail.com

2 Vida sexual

Temos tentado estabelecer uma relação entre o funcionamento psíquico proposto por Freud, no *Projeto de uma psicologia* e em *A interpretação dos sonhos*, com as forças apolíneas/dionisíacas de *O nascimento da tragédia* de Nietzsche. Grosso modo, consideramos que existia uma relação da vontade, no *Projeto* (núcleo de ψ investido), do desejo inconsciente na *Interpretação dos sonhos*, com o dionisíaco, com o coro excitado da tragédia que faz aparecer o apolíneo, o princípio da individuação no palco. O apolíneo corresponderia, por sua vez, às imagens dos objetos de satisfação que aparecem ilusoriamente (de forma alucinada) como realização do desejo, dessa forma, ocultando o próprio desejo. Em um antagonismo entre as forças (antagonismo fundamental na tragédia) a ilusão é destruída, quebrantada, pelo reaparecimento dos impulsos dionisíacos. Propusemos então uma relação entre as imagens de movimento no *Projeto*, que inibem a alucinação, com o dionisíaco. As imagens de movimento possibilitam, por meio do movimento próprio um reconhecimento do movimento do outro e a suposição da coisa em si do outro, também servem como caminhos laterais responsáveis pela inibição da alucinação, portanto pela diferenciação do núcleo de ψ (a vontade, o desejo inconsciente) da imagem do objeto de satisfação, e pela transformação da condição das imagens desiderativas de alucinadas em metas do funcionamento psíquico e da ação.

Por que as imagens de movimento corresponderiam ao dionisíaco? Porque quando o dionisíaco rompe o véu de maia “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). Assim como à música o dionisíaco remete aos movimentos.

O dionisíaco também é aquele que se compreende como insatisfação, como querente. O poeta lírico, que representa o dionisíaco,

“passa a compreender a natureza toda e a si próprio no seio desta apenas como o eterno querente, cobiçante, anelante [...]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. 51). As imagens de movimento, no *Projeto*, cumprem este papel quando inibem o caminho facilitado pela vivência de satisfação e possibilitam avistar o estado de sentimento insatisfeito, o núcleo de ψ , o desejo, separado da imagem do objeto desiderativo.

Consideramos que algumas reflexões de Monique David-Ménard nos ajudam a levar adiante nossa concepção do funcionamento psíquico. Primeiramente, sua caracterização e as possíveis modificações dos circuitos pulsionais. Monique David-Ménard caracteriza a vida sexual como excesso que corresponde a tentativas de tornar a realidade compatível com o que é sonhado. Ela escreve:

É a partir do excesso em que consiste a vida sexual [...]. Por ‘excesso’ entendemos que a vida sexual não se resume ao fato de fazer amor, ela é a sequência de tentativas de tornar compatível aquilo com que sonhamos — e que forja a nossa singularidade — e as condições de existência cotidiana e social (David-Ménard, 2022, p. 55).

Grosso modo: o excesso seria o dionisíaco, a vontade o desejo; aquilo com que sonhamos seria o apolíneo, seriam as imagens desiderativas, as imagens oníricas que ilusoriamente satisfazem o excesso, no gozo; as tentativas de tornar as condições de existência cotidiana e social compatíveis com o sonho consistem no retorno desse excesso, do dionisíaco, por meio do investimento das imagens de movimento, quer dizer, do simbolismo corporal, que faz com que as imagens sonhadas, apolíneas, sejam inibidas, quebrantadas enquanto ilusão, mas sirvam de metas para as ações que buscarão imagens perceptivas (condições da existência) compatíveis com elas. Em termos freudianos, as ações correspondem ao investimento das imagens de

movimento que transformam as imagens perceptivas em imagens semelhantes as desiderativas; aquilo que consideramos como a possibilidade de o dionisíaco quebrantar o apolíneo, distinguir alucinação de percepção e por meio das imagens de movimento tornar a imagem percebida compatível com a imagem desejada.

3 Processo de Cura

Contraopondo-se ou, como quer a autora, ampliando a visão lacaniana, sobre a intervenção do analista, David-Ménard (2022, p. 63) escreve:

O/a analista intervém menos como ‘sujeito suposto saber’ [...] do que como um conector [...] entre espaços de existência [...] separados pelo recalçamento do gozo, [...] o gozo mudo [...]. O que é eficaz em uma cura não é apenas, ou não em primeiro lugar, a suposição de um saber e a queda progressiva dessa suposição, com a desidealização do Outro que se segue; é principalmente, o fato de a transferência servir para inventar objetos o mais próximos possível dos cenários de gozo.

Assim, inventar novos objetos, modificar o circuito pulsional antes fixado no gozo alucinatório do objeto de satisfação possibilitando uma satisfação parcial, sublimada, corresponderia, portanto, não só desidealização do Outro, do analista como sujeito suposto saber (o quebrantamento por parte do dionisíaco da ilusão apolínea), mas também a ação sobre a realidade, a ação propiciada pelos investimentos das imagens de movimento que tornam o percebido compatível com o desejado.

Como um exemplo de cura, David-Ménard narra o caso de um paciente obsessivo, inibido na esfera sexual e do trabalho, em que seu “gozo mudo” se apresenta (*Darstellung*) em análise por meio de um sonho, comunicando-o dessa forma ao analista:

No dito sonho, ele mastigava uma carga de tinta de caneta, deixando a tinta escorrer por sua garganta. Na frente dele estava um colega de trabalho [...]. No momento em que o colega se surpreendeu com seu gesto, ele se sentiu desmascarado no sonho e acordou. [...] ele diz ter vergonha de ser surpreendido em uma cena tão estúpida. [...] Com esse sonho, [o paciente] se deu a liberdade de comunicar o idioma de seu gozo (David-Ménard, 2022, p. 60).

A analista autoriza, assim, a narração de um sonho que apresenta (*darstellen*) um gozo mudo, até então excluído, separado. Quando o gozo mudo se apresenta na sessão, ele evoca o que “se ama nas relações sexuais no registro das carícias” (no caso, a tinta da caneta escorrendo na garganta, o prazer em ser visto, a passividade, a inveja). A cura “é fazer com que os objetos pulsionais saiam de seu gozo mudo; é permitir a produção de um sujeito que transpõe o espaço no qual ele estava preso a objetos” (David-Ménard, 2022, p. 80).

Qual é o objeto do gozo? Para Lacan o objeto “a”, objeto pulsional que ameaça destruir o sujeito e é inassimilável (*cf. idem*, p. 70). Objeto que é um nada, um dejetivo, um objeto excremento que resume “o modo como a pulsão desfaz a idealização [...] do analista amado como um ‘sujeito suposto saber’ da verdade do analisante” (David-Ménard, 2022, p.78).

No entanto, afirma David-Ménard, ampliando sua concepção da intervenção do analista: o objeto é inassimilável até que o analisante possa suportar o fato de estar preso a esse objeto, até se reconhecer no gozo mudo que excluía de si mesmo. Segundo David-Ménard (2022, p. 79), no próprio Lacan se pode pensar na apresentação do objeto (*Darstellung*) como a queda do objeto:

Lacan afirma que quando o objeto ‘a’ é menos excluído pelo sujeito, ele cai, ou seja, ele se representa. Mas o termo queda é ambíguo. É certo que, quando o objeto pulsional, até aquele momento excluído, pode figurar em um sonho, essa figuração indica que o sujeito está menos preso a esse objeto. Nesse sentido, sua *Darstellung*, sua apresentação em

sonho, indica sua queda. Queda que remete ao que Freud chama de suspensão do recalçamento.

O objeto “a” pode cair de outras formas que não como nada, como dejetos, excremento, ele pode ser matéria de transformação do circuito pulsional: “há na clínica outras formas de queda que não a do excremento, [...] em uma análise, o objeto também é matéria de uma transformação pulsional e subjetiva” (David-Ménard, 2022, p. 70). Trata-se, portanto, não só de quebrar o apolínio, mas também de transformar o mundo a sua volta. No exemplo do caso clínico apresentado por David-Ménard, depois do sonho e de uma acentuação hipocondríaca em volta de sua hemorroida, o paciente passa a ter uma postura muito mais ativa em seu ambiente de trabalho, postura que surpreende ele mesmo.

Voltemos a metapsicologia. Afinal, o que é excluído, recalçado? é o caráter ilusório do objeto, a ilusão de que ele é capaz de satisfazer o excesso. Retomando Safatle, David-Ménard (2022, p. 204) escreve que:

[...] o que caracteriza a infância é a desproporção entre a intensidade de um perigo ou de uma excitação e a capacidade do outro de responder a isso. [...] a insegurança ontológica [...] seria uma suspensão da ordem simbólica, assim como o desamparo do fim de cura analítica, quando o confronto com o traumático do real sexual não é mais excluído e se torna experiência.

Assim, antes do gozo mudo cujo recalque pode ser suspenso na análise, o recalçado é o desamparo que o gozo oculta. Apenas quando o objeto do gozo toma forma, se apresenta (*darstellen*) na análise, que ele pode ser desidealizado e o excesso, o desamparo, que ele ocultava, em vez de ser excluído, pode se tornar experiência. Assim, é recalçado, excluído, o desamparo, mas também o objeto de gozo que ilusoriamente o ampara.

A desilusão faz do objeto um dejetos. Mas o objeto não deve apenas se tornar dejetos, tornar-se nada, deve também se tornar outra coisa, e isso é claro em Freud, ele deve se tornar meta da sublimação (o sonho que tentamos tornar compatível com nossa existência).

A sublimação corresponde a passagem de um objeto individual, para outro social, compartilhado, transformado. O que era uma problemática própria de um sujeito se inscreve no mundo comum e o subverte, o desestabiliza e o redefine. O exemplo dado é de Leonardo da Vinci:

Por exemplo, quando um destino de pulsões dá lugar a criação de um novo modo de pintar, como é o caso de Leonardo da Vinci. [...] O que era de um sujeito singular produziu outra coisa que não sua problemática ‘própria’, e é a materialidade desse traçado singular que o inscreve em um mundo comum que ele subverte. [...] Há nisso um salto em um mundo comum à condição de que um aspecto desse mundo comum seja desestabilizado e redefinido (David-Ménard, 2022, p. 231).

A ação sobre a realidade, a sublimação, é também uma desestabilização da realidade, é a possibilidade de tornar as condições de existência, compatível com o sonhado.

Em termos nietzschianos poderíamos dizer que se trata da manutenção do antagonismo entre o apolíneo e o dionisíaco, o que a tragédia tão bem soube fazer, ambos impulsos “incitando-se mutuamente a produções sempre novas” (Nietzsche, 1992, p. 27). Apolo figura sobre as forças dionisíacas, depois é revelado como ilusório, destruído e então força uma nova construção/figuração.

Mas voltando aos objetos sociais, podemos afirmar que assim como o tratamento psicanalítico pode servir de conector, também a sociedade o faz:

[...] a realidade institucional serve também para transpor o inassimilável do objeto de desejo quando o que foi excluído na constituição do sujeito volta a ser reconhecido. A realidade funciona como uma oportunidade para essa transposição (David-Ménard, 2022, p. 70-71).

A sociedade, portanto, dá ao sujeito “oportunidades de se reinventar”. E ela o faz também porque exige o sacrifício do gozo. A

sociedade neste sentido potencializa o dionisíaco que cria novos circuitos pulsionais.

Outros objetos também iludem: a mercadoria, os objetos de consumo. No capitalismo, há a ilusão de que o objeto, do qual se pode ser proprietário, põe fim a angústia do desamparo. Assim como o apolíneo que ora corresponde ao princípio divino, aos deuses do olimpo, que funcionam quase como a Ideia platônica que em Schopenhauer aquietam a vontade, e ora corresponde ao princípio da individuação, quer dizer, a individuação no espaço, tempo e nas relações causais, portanto, material, também podemos supor a presença do objeto de satisfação no gozo mudo (objeto “a”) como na ilusão dos objetos de consumo que negam a insatisfação, que negam o desamparo de que objeto algum é capaz de suprir. O fetiche da mercadoria exclui, oculta, o dionisíaco, tanto como excesso e desamparo, como também em sua ação de destruição da ilusão e na sua ação sobre o mundo comum (sublimação). Ao negar o desamparo, impede a transformação do circuito pulsional, a transformação dos objetos fixos e individuais em objetos criados e compartilhados. Mas vejamos, há uma diferença enorme entre a fixação no gozo mudo, inconsciente, excluído do eu, e a fixação na mercadoria, no objeto de consumo, na propriedade. Ambos paralisam o sujeito impedindo-o de inventar novos objetos, mas enquanto o primeiro é constitutivo e sua inibição (de sua incomunicabilidade/alucinação) possibilita a constituição de novos circuitos pulsionais, o segundo é um objeto oferecido pelo social, cuja função, em vez de constituir novos circuitos pulsionais, novas relações e produções compartilhadas, produz o isolamento do social, o individualismo, como se a estratégia de negar o desamparo tivesse como objetivo enfraquecer as forças produtivas e os laços sociais constituídos pelas diferentes singularidades. Se o quebrantamento da ilusão do gozo possibilita um acesso ao social balizado pela imagem desiderativa, a ilusão da mercadoria, da

propriedade, é oferecida pelo social para constituir artificialmente um gozo individual que iniba novos circuitos pulsionais.

Neste ponto é interessante lembrar a análise do xamã yanomami David Kopenawa, a respeito dos brancos, dos “povos da mercadoria” em *A queda do céu*. Os brancos “querem ignorar a morte” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 390). “Quando morre um pai, seus filhos pensam satisfeitos: ‘Vamos dividir as mercadorias e o dinheiro dele e ficar com tudo para nós! Os brancos não destroem os bens de seus defuntos’” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 410). Diferente dos brancos, os yanomamis por se saberem mortais, logo se desfazem de suas mercadorias:

As mercadorias não morrem. É por isso que não as juntamos durante nossa vida e nunca deixamos de dá-las a quem as pede. Se não as déssemos, após a nossa morte, continuariam mofando sozinhas, largadas no chão de nossas casas. Só serviriam para causar tristeza nos que nos sobreviveram e choram nossa morte. Sabemos que vamos morrer, por isso cedemos nossos bens sem dificuldade. Já que somos mortais achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza. Por isso eles nunca ficam muito tempo em nossas mãos! (Kopenawa; Albert, 2015, p. 409-410).

Os brancos, no entanto, são apaixonados pelas mercadorias, “dormem pensando nelas” “e depois ainda sonham com seu carro, sua casa, seu dinheiro e todos os outros seus bens”. “As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em sua mente”. E Kopenawa termina: “Se os brancos pudessem, como nós, escutar outras palavras que não as da mercadoria, saberiam ser generosos e seriam menos hostis conosco. Também não teriam tanta gana de comer a floresta” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413-414).

Ao se apresentar como gozo possível, as mercadorias não só iludem, como fazem as imagens desiderativas, mas também mascaram a violência.

4 A vida social

Vejamos mais atentamente a relação entre o desejo e o social. David-Ménard ressalta que a relação entre o desejo e o social é de heterogeneidade, “é o reino da inadequação [...], inadequação dos objetos ao que é visado pelos desejos [...] Cada registro desconhece o outro” (p. 212/3) Embora não haja uma continuidade entre os afetos (o desejo, o sexual) e o social, eles estão intrinsecamente ligados. A sociedade exige sacrifícios pulsionais, nada quer saber dos desejos e das pulsões, mas oferece oportunidades para suas transformações. Para David-Ménard o paradoxo é que “relações sociais, jurídicas e políticas que se constroem ignorando o desejo são oportunidades de transformação para os desejos” (David-Ménard, 2022, p. 213). Quais são os sacrifícios exigidos? por um lado, o do gozo absoluto, por outro, a inversão da violência. A sociedade age “transformando o excesso de seus gozos e de seu ódio em modos de sociabilidade” (David-Ménard, 2022, p. 234). “A reprodução das relações sociais exige dos membros do socius o sacrifício de uma parte do gozo” (id.) e como afirma Freud em *Psicologias das massas e análise do eu*, “O sentimento social repousa [...] na inversão de um sentimento hostil em um laço de tom positivo da natureza de uma identificação” (Freud, 2011, p. 83).

A heterogeneidade dos campos sexual e social remete a dois tipos de inconsciente: o sexual e o que atua no corpo coletivo. David-Ménard (2022, p. 220) escreve:

[...] nada permite dizer que o inconsciente atuante em um corpo político seja sexual. Também não há nada que permita dizer antecipadamente que o inconsciente sexual que torna um sujeito singular e, no entanto, opaco a si mesmo seja aquilo que prenda o sujeito ao coletivo.

O fato de serem heterogêneos não quer dizer que um é o inconsciente do outro, mas que cada um aponta a um inconsciente

próprio. David-Ménard (2022, p. 220) relaciona, nos dois casos, o inconsciente com a materialidade e localidade:

Porém, nos dois casos, o inconsciente, a materialidade e a localidade aparecem ligados. Como? Pelo lugar: lugar da cura, lugar político em que um e outro se constroem. [...] um lugar é a encruzilhada de componentes múltiplos e heterogêneos; ele não coincide com o centro de fenômenos que transforma.

O lugar de cura na análise é, como vimos, quando, na transferência, o gozo mudo se apresenta (*darstellen*), o analisante o suporta, o narra e tem oportunidade de transformar o circuito das pulsões (seu prazer oral, anal, passivo, exibicionista, invejoso, por exemplo). O lugar político seria similar, quando componentes heterogêneos, ocultos no corpo social tomam forma e possibilitam uma transformação.

O que o corpo social oculta? a hierarquia, a exploração do trabalho de uma classe por outra e a violência excludente que o constitui: a necropolítica. O fetiche da mercadoria oculta, em Marx, as relações sociais de exploração. Mas o mesmo que vale para o objeto de desejo, vale para o corpo social, se ele oculta (por isso inconsciente) a violência que exerce para se constituir, o desocultamento da violência pode ser uma oportunidade de transformação, no caso, de inversão da violência mesmo que parcial.

Até aqui desconsideramos o sacrifício exigido pelo social nas transformações dos circuitos das pulsões, consideramos muito mais o movimento próprio da pulsão, o antagonismo referente a duas forças, apolíneo e do dionisíaco, e não como um sacrifício exigido pela sociedade e aproveitamos essa diferenciação entre dois inconscientes distintos (proposta por David-Ménard) para nos justificar.

Pensamos que acompanhando Freud em *Visão geral das neuroses de transferência* (tradução da *Imago, Neuroses de transferência: uma*

síntese) podemos diferenciar esses dois inconscientes. Freud supõe dois momentos na história filogenética, o primeiro que teria constituído as bases da pulsão sexual: seu excesso, a satisfação alucinatória (gozo mudo) e a sublimação (a possibilidade de satisfação no domínio da realidade, quer dizer, a satisfação parcial), e o segundo momento que teria constituído as bases do corpo social: essa seria a psicologia dos filhos da horda primitiva, das massas, que aponta os caminhos tomados no processo de inversão da violência: 1) o prazer na dor; 2) o amor ao igual e o ódio ao diferente; e 3) o retorno do ódio contra as próprias pulsões, contra si mesmo.

A constituição dos laços sociais, do amor pelos iguais é a contrapartida do ódio aos diferentes. Essa ideia, já tentamos mostrar em outro artigo, é bem exemplificada pela simultaneidade da constituição do Estado moderno (da igualdade de todos perante às leis) e a necropolítica: genocídio indígena, sistema escravocrata, colonização africana, os campos de concentração, espaços constituídos por sujeitos destituídos de qualquer direito. Nesse caso a inversão da violência, na constituição do laço social, corresponde a um recrudescimento da violência ao que fica excluído dos laços sociais. Poderíamos dizer que mais que uma inversão se trata de um redirecionamento da violência. A inversão será mesmo alcançada em um novo redirecionamento, quando ela volta-se contra si própria, quando o sujeito passa a odiar si mesmo, suas próprias pulsões. Na filogênese isso ocorre quando os filhos se identificam com o pai morto, por meio de sua devoração, e passam a odiar essa identificação, passam a odiar a si mesmos, o que corresponderia à culpa e à submissão aos valores da coletividade. Só então, nesse momento, o inconsciente social (o exercício puro da violência e a submissão à violência) coincide com o inconsciente sexual, ambos recalçados pelos ideais coletivos. Assim, se recalca o gozo, se exige o sacrifício do gozo absoluto (tanto a ilusão da satisfação como a insatisfação que ela oculta ... recalca-se o apolíneo/dionisíaco), como se

recalca também a violência (o exercício da violência e a submissão), relegando-os (o gozo absoluto e os impulsos violentos e de submissão à violência) para o inconsciente. A exigência de igualdade abafa a heterogeneidade.

O que ocorre no capitalismo? A submissão ao capital é colorida pelo fetiche da mercadoria, fetiche que encobre a própria violência nas relações sociais, encobre a exploração de uma classe sobre a outra. Apresentando-se como mero objeto de troca, transparente, a mercadoria oculta a exploração que a produziu. O fetiche da mercadoria acaba fazendo duas coisas: não só oculta a violência ao diferente que constitui a sociedade de iguais, no caso constituída pelos proprietários, garantida pelo direito abstrato da propriedade, mas também encobre, como vimos, a inadequação do objeto ao desejo, nega a angústia (o desamparo), e dessa forma inibe a possibilidade da ação, da sublimação, impede que objetos ilusórios de gozo se transformem em objetos sociais criados (encobre o apolíneo/dionisíaco). O fetiche da mercadoria nega, encobre, a um só tempo o inconsciente sexual e social: o desejo e o gozo, por um lado, e as efetivas relações de violência na sociedade, por outro.

5 Política

Podemos dizer que quanto mais forte for o corpo social (a sociedade dos iguais), mais forte seu inconsciente, seja o ódio ao diferente, seja o ódio contra si mesmo seja a submissão. O fato de Freud denunciar a submissão, o ódio ao diferente e a culpa como o “inconsciente social”, seja na religião, seja na perseguição dos judeus, dos cristãos, dos diferentes na psicologia da massa, seja na violência do supereu sobre os neuróticos, evidentemente isso não quer dizer que ele não os valorize. Freud parece valorizar, apesar de denunciar, as inversões da violência, seja no valor que ele atribui à submissão à realidade objetiva, necessária ao cientista, seja na valorização da justiça social, requerida por

sua posição de judeu excluído, seja na responsabilidade pelo sintoma, exigido no tratamento psicanalítico.

Como seria possível uma inversão não ilusória da violência? Podemos supor que assim como a alucinação do objeto de desejo nega o desejo, mas sua recordação pode servir de meta para uma satisfação parcial, também a inversão dos afetos hostis em laços social, se não pensada como absoluta, tão ilusória como o gozo mudo, pode ser pensada, como aponta David-Ménard, como uma formação política local, parcial, contingente, precária, mas possível e de grande valor criativo, tanto quanto a satisfação parcial por meio da sublimação. Como afirma David-Ménard (2022, p. 222), é possível o surgimento do público, uma afirmação de igualdade, apesar das hierarquias e dominações. É possível construir uma cena política, de igualdade, se renunciarmos a ideia de que este lugar será revolucionário e definitivo. É a precariedade, a marginalidade que faz existir um lugar político. Assim por exemplo os corpos marginalizados, excluídos, que sofrem a violência, podem ganhar expressão no corpo político (desfazendo a ilusão de que o corpo político coincide com a ausência da violência), podem ser suportados e (e não percebidos como destruidores) e assim oferecerem a possibilidade da construção de novas relações menos desiguais e menos violentas. É possível pensar em uma identificação (uma igualdade) que não elimine a heterogeneidade, ao contrário, que seja incitada pelo antagonismo dos componentes heterogêneos. Uma identificação que talvez produza a responsabilidade em vez da culpa.

E remeto aqui ao conceito de animismo analisado por David-Ménard. Ela analisa, na dialética do reconhecimento de Hegel, o processo de exteriorização da vontade nos objetos, anterior ao próprio reconhecimento. Exteriorização que se caracteriza como alienação, algo similar ao animismo. David-Ménard relaciona essa exteriorização no objeto com um animismo encontrado em artigos de Marx, em que ele analisa a lei que regula o furto de madeira morta, de 1842; a relação,

portanto, não é com o fetiche da mercadoria, que também é um animismo, mas com a identificação dos camponeses com a madeira morta. Os camponeses se identificam com os galhos mortos caídos das árvores, sentem uma afinidade com essa madeira seca e separada da vida pela própria natureza e reivindicam o direito de propriedade sobre ela (e perdem). Intuem de forma mais animista que racional sua própria morte social quando tudo se torna mensurável e objeto de propriedade, no caso, até mesmo aquilo que a natureza separou (os galhos mortos caem, se separam da árvore). A identificação com os galhos aqui, o animismo, não corresponde a uma fixação no objeto como é o fetichismo da propriedade na sociedade capitalista, é sim uma identificação que possibilita perceber as diferenças entre vivo e separado do vivo (morto), a posição marginal do objeto e de si mesmo.

Também Viveiros de Castro, em *Metafísicas canibais*, analisa o animismo dos povos ameríndio. O animismo é a contrapartida do perspectivismo. Cada espécie tem sua perspectiva, seu ponto de vista, de acordo com sua posição na escala predatória, sua posição em relação aos seus predadores e suas presas. Ser capaz de ocupar um ponto de vista é uma potência da alma, comum aos humanos e não humanos. “As perspectivas de cada espécie devem ser mantidas separadas, pois são incompatíveis. Apenas os xamãs [...] podem fazê-las comunicar, e isso sob condições especiais e controladas” (Viveiros de Castro, 2018, p. 63). O xamã cruza deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adota a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos.

Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história [...]. O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política — uma diplomacia (Viveiros de Castro, 2018, p. 49).

O propósito do xamã é não perder de vista as diferenças entre as perspectivas, nisso está seu papel diplomático, político. Traduz-se uma perspectiva para outra não para equalizá-las, mas para avaliá-las e poder negociar. O xamã Kopenawa, por exemplo, traduz para os indígenas as intenções dos brancos (seus inimigos, predadores) e negocia com os brancos os interesses dos indígenas. Assim, Viveiros de Castro cita, no Prefácio de *A queda do céu*, a conversa de Davi Kopenawa com o general ministro chefe da casa civil do governo Sarney em 1989. O general fala para Kopenawa: o povo de vocês gostaria de receber informações sobre como cultivar a terra? Ao que Kopenawa responde: Não. O que desejo obter é a demarcação de nosso território. Viveiros de Castro observa:

[...] o que me fascina nesse diálogo é a presunção do general, que imagina poder ensinar aos senhores da terra como cultivá-la. [...]. Mas mais fascinante ainda é a total inversão de conceitos proposta por Davi [Kopenawa] em sua réplica [...]. O general fala em terra, quando deveria estar falando em território. [...] Kopenawa sabe bem o que sabem os brancos; sabe que a única linguagem que eles entendem não é a da terra, mas a do território, do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra (Kopenawa; Albert, 2015, p. 36).

E Viveiros de Castro lembra a fala de Kopenawa em uma entrevista:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão da terra, traçar fronteira é costume de branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então, passamos a lutar por isso (Kopenawa; Albert, 2015, p. 36).

Podemos dizer que ao compreender a violência oculta nas ditas demarcações de “territórios” é possível lutar por eles sem se tornar fixado e aprisionado a eles, lutar, por entender que eles são uma proteção no mundo violento dos brancos (predadores), para cultivar as próprias terras. Parece uma constituição de igualdade, da política, que não iguala todos mas que suporta o convívio com o diferente e pode ser de troca.

6 Considerações finais

Partindo da diferenciação que David-Ménard propõe entre sexual e social e supondo dois tipos de inconscientes, um sexual e outro social, que podem coincidir ou não, pudemos repensar a metapsicologia freudiana que diferencia uma psicologia do pai primitivo, relacionada ao sexual e que relacionamos ao apolíneo-dionisíaco, e a psicologia dos filhos, da massa, constitutiva dos laços sociais. Se em relação ao inconsciente sexual pudemos encontrar o “gozo mudo”, em relação ao inconsciente social pudemos encontrar modificações da violência que de certa forma a intensificam: o ódio ao diferente, excluído e a submissão. A cura na clínica e a política (enquanto inversão da violência) são possíveis quando são inibidas essas posições fixas e são criados novos circuitos pulsionais que envolvam a produção de novos laços sociais, possibilidades de trocas e transformações do mundo. Algumas considerações do xamã yanomami Davi Kopenawa e do antropólogo Viveiros de Castro nos possibilitaram compreender como essas fixações, aprisionamentos, são estimulados no capitalismo.

Referências

CORRÊA, Fernanda Silveira. *Filogênese na metapsicologia freudiana*. Campinas: Unicamp, 2015

DAVID-MÉNARD, Monique. *A vontade das coisas: o animismo e os objetos*. São Paulo: Ubu, 2022.

FREUD, Sigmund. (1985 [1915]). *Neuroses de Transferência: Uma síntese (Manuscrito recém-descoberto)*. 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. (1921). Psicologia das massas e análise do eu. *Obras Completas*, vol. 15. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, Sigmund. (1900). Interpretação dos sonhos. *Obras completas*, vol. 4, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KOPENAWA, David, ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das letras, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. (1872). *O nascimento da tragédia*. Coleção Obras de Nietzsche. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu; n-1 Edições, 2018.

Política da falta: uma análise política a partir de Lacan

Allysson Alves Anhaia¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.08>

1 Introdução

Essa comunicação buscou explicitar o objetivo e apresentar algumas impressões iniciais de uma pesquisa de doutorado que visa elaborar uma proposta política a partir da relação entre a psicanálise de Lacan e o acontecimento de Alain Badiou. Por conta disso, no limitamos, num primeiro momento, a destacar o modelo de produção e organização social que torna essa relação tão pertinente na atualidade a partir da noção de *realismo capitalista*. Em um segundo momento, tratamos da noção de falta em Lacan, pois é essa noção que abre espaço para a relação com o acontecimento, já que assume centralidade tanto na formação da identidade dos sujeitos quanto da relação que o ser humano tem com a realidade. Em um terceiro momento, nos voltamos para a teoria de Badiou para expor como o acontecimento se relaciona com a teoria lacaniana, sobretudo a partir do vazio, e como essa noção pode servir

¹ Membro do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF, é doutorando em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), onde fez Mestrado (2021) integrando a linha de pesquisa de Filosofia da psicanálise e teve período de Estudos com bolsa do programa *Erasmus* na *Katolische Privat Universität Linz*, na Áustria. É licenciado em Filosofia (2018) pela mesma instituição e atua como professor de filosofia no ensino médio e fundamental do Estado do Paraná. Pesquisa a relação entre a psicanálise, sobretudo lacaniana, com o campo político a partir de autores da chamada esquerda lacaniana, além de se dedicar a temas como o acontecimento, ideologia e o sujeito descentrado, bem como as implicações de uma leitura da atualidade a partir do ponto de vista do desejo. E-mail: zubualves@gmail.com

como um operador conceitual capaz de provocar uma ruptura como o modelo de organização e produção da sociedade atual.

2 Admitindo a derrota

Fukuyama e todos os outros que advogaram pelo fim da história estavam certos, o capitalismo triunfou e, assim como argumenta Mark Fisher em seu *Realismo capitalista* (2020, p. 63), a esquerda nunca se recuperou da rasteira que o capital lhe passou ao mobilizar e metabolizar o desejo. O fim da história, que em outras palavras é o fim da possibilidade de fazer frente ao modelo do capitalismo liberal, se deu como realismo capitalista: a ideologia se torna tão bem-sucedida que deixa de ser pensada como valor e se naturaliza, passa a ser pensada como um fato que não pode ser questionado e muito menos negado. Um recurso interessante para entender o realismo capitalista é a noção de ideologia apresentada por Žižek ao se valer da diferença entre o real e a realidade na teoria lacaniana: enquanto o real é aquilo que deve ser suprimido, algo de irrepresentável e por isso inapreensível, a realidade é aquilo que se constrói através dessa repressão, servindo para proteger o sujeito desse vazio do não-senso que vem da não-representação. É justamente nesse nível em que a ideologia se funde com a realidade, e se torna a própria condição através da qual o sujeito percebe o mundo e a si mesmo, de forma que o princípio de realidade é ideologicamente mediado. Isso significa que a ideologia se apresenta como algo não ideológico, como os chamados fatos empíricos da economia (taxa de desemprego, PIB, SELIC, Superavit etc.) ou da biologia (homem nasce homem e mulher nasce mulher) que são os exemplos máximos dessa lógica.

Soma-se a esse quadro o contexto de virada filosófica e cultural da segunda metade do século passado que pode ser caracterizada pelas várias crises ocasionadas pelo declínio da crença naquilo que Lyotard

(2009) chamou de metanarrativas, ou seja, o esgotamento de categorias como razão, sujeito, totalidade, progresso e verdade, bem como a busca por novos enquadramentos teóricos. Por conta desse contexto que Badiou (1991) identificou a atualidade como o tempo de um niilismo esquecedor que desintegra os laços sociais e afetivos e os substitui pelo cálculo frio da produtividade capitalista. Mark Fisher, por sua vez, atribui a esse contexto a epidemia de depressão, bipolaridade e de outras questões de saúde mental e afirma (Fisher, 2020 p. 67) que “a tarefa de repolitizar a saúde mental é urgente se a esquerda deseja desafiar o capitalismo realista”. Nessa mesma linha, nossa proposta é pensar o acontecimento assim como apresentado por Badiou como um operador conceitual que pode ser um ponto de ruptura com o modo capitalista realista de se pensar o mundo. Isso porque entendemos que a partir do acontecimento se têm espaço para uma potência afirmativa capaz de fazer frente ao modelo liberal de produção de subjetividades.

3 Juntando os cacos

No entanto, a utilização do acontecimento como operador conceitual do campo político deve estar atrelada a uma análise que parte da noção de sujeito de Lacan. Para o psicanalista parisiense o sujeito tenta suprir a falta de identidade no campo do simbólico, já que desde a formação do eu imaginário no Estádio do Espelho até a passagem a ordem do simbólico (na qual ele se torna sujeito da linguagem e do significante) o indivíduo tem que se sujeitar, se adequar as regras e imposições, primeiro da imagem e depois do significante para adquirir uma identidade mais sólida e convincente. No entanto, o significante só produz significação porque não se refere a nenhum objeto que é significado de forma objetiva, isto é, não tem nenhuma relação como o mundo efetivo, mas exclusivamente com o universo da linguagem. Em outras palavras, a significação funciona de acordo com o significante, de

maneira que ela sempre se refere a diferença para com outra significação e assim sucessivamente, nunca se direcionando para o mundo efetivo, mas sempre para algo de anterior, de maneira que o significado desliza metonimicamente na relação de diferença que constitui a cadeia do significante. Dessa forma, o que existe na intersecção entre o sujeito e o significado é nada mais que o real em seu sentido pleno, quer dizer, de impossível por ser incapaz de simbolizar. Com isso se tem que a busca por uma identidade no simbólico só faz solidificar ainda mais o sujeito na falta, uma vez que o real que aparece como constitutivo do significado é agora a identidade do sujeito. Em outras palavras, a relação entre simbólico e real delimita a função que a ordem do simbólico exerce sobre a identificação, de modo que o significado está para além do simbólico, o que faz com que o jogo dos significantes aponte justamente para a efetividade do real. Dessa maneira, a busca por uma identidade mais consistente esbarra sempre na alienação no simbólico, feita pelo significante, que determina uma identificação ilusória para o sujeito.

Desse modo, seja no imaginário² ou no simbólico, a totalidade e completude do corpo real não é apreendida pelo sujeito, o que faz com que a identidade, em Lacan, só seja possível como fracassada. Contudo, para que o indivíduo consiga simbolizar, não somente sua subjetividade, mas também a realidade a sua volta, ele sacrifica o encontro com o real, que, em contrapartida, possibilita sua entrada no campo social, de forma que é lícito o entendimento de que as estruturas do campo social são simbólicas. Isso significa que o sujeito se constitui como sujeito da falta, já que além de resistir ao imaginário e ao simbólico, a falta se torna constituinte tanto da subjetividade quanto da realidade social do sujeito, de forma que o jogo circular entre a falta e a identificação, e mais além,

² A alienação do imaginário é tratada por Lacan em seu texto *Estádio do Espelho* de 1949 e faz referência ao sujeito reconhecer a sua identidade a partir do outro imaginário, uma vez que ele apreender a completude de seu corpo efetivo a partir da imagem, o que o distância do registro do real e da efetividade.

da identificação pela falta, marca a estrutura do ser humano enquanto tal.

Nesse ponto o sujeito recorre a fantasia como a última possibilidade de preencher a falta que constitui tanto sua estrutura subjetiva quanto a estrutura sociossimbólica. Contudo, a falta no simbólico é evocada pela impossibilidade do desejo primordial. A fantasia, em sua função de ser o que abre espaço para o desejo, faz com que o objeto apareça para o sujeito com esse resto não simbolizado, que na teoria lacaniana tem o status de *jouissance*, o gozo que está para além do prazer, pois é ligado à ordem do real, e é sentido somente através da saída do simbólico. Desta maneira, a fantasia tem a função de tornar suportável a falta no Outro³, e faz isso, como pontua Stavrakakis (2007, p. 81), a partir do esquecimento da diferença que existe entre a realidade e o real. É justamente nesse ponto que o realismo capitalista opera, junto a fantasia que possibilita a identidade a percepção da realidade, o capitalismo molda e forma o desejo para que ele exista como parte e engrenagem de si, o que explica o porquê de o capitalismo se confundir com a realidade: ele se coloca como anterior a estrutura simbólica, se fazendo passar pelo real de onde vem o desejo e as pulsão, atuando como uma camada extra de realidade, um intermédio entre o registro do real e a estrutura sociossimbólica, fazendo com que o próprio registro do simbólico perca sentido e já seja apreendido como algo obsoleto e descartável.

Assim, tendo em vista essa constituição de sujeito e o domínio do realismo capitalista, visamos destacar que a falta que é constituinte do sujeito aponta para a inconsistência da efetividade de mesma forma que

³ Em Lacan existe a distinção entre o outro com inicial em minúscula e o Outro com inicial em maiúscula. O primeiro, com minúscula, é um duplo do sujeito, seu semelhante enquanto outro sujeito que pode ser percebido como objeto do desejo. Já o segundo, com maiúscula, é o intermediário da cadeia significante, isto é, um representante tanto da ordem do simbólico quanto do desejo do próprio sujeito que se articula através dessa ordem, e por isso, radicalmente diferente do sujeito.

tem a capacidade de abrir espaço para a construção da afirmação política do ser humano. Isso quer dizer que a busca pela falta pode possibilitar a afirmação do sujeito, uma vez que quanto mais o sujeito se aproxima dela, paradoxalmente, mais se aproxima da completude que só existe no real efetivo, já que o real é sem fissura, assim como afirma Lacan em seu segundo seminário (2010, p. 128). Isso significa que na efetividade não falta nada, de forma que a falta é experimentada pelo sujeito, primeiramente, a partir da sua auto apreensão através do imaginário, que representa uma falta não simbolizada, mas sentida apenas como um mal-estar causado pelo não reconhecimento de seu corpo real. Em um segundo momento ela é apreendida pelo simbólico, que a introduz como simbolizada, o que faz com que seja sentida como falta em seu sentido pleno. No entanto, a aproximação do real acarreta sempre o encontro com falta enquanto sentida a partir dos registros do simbólico e do imaginário, uma vez que as alienações nas quais o sujeito se inclui são permanentes e servem como fundamento para a existência tanto do sujeito quanto do mundo à sua volta. Assim, ao se propor uma afirmação a partir do real, se propõe necessariamente uma espécie de morte simbólica que seria resultado do abandono dessas alienações constituintes do mundo. Essa aproximação do real e da morte simbólica do sujeito seria possível a partir da leitura do acontecimento como apresentado por Badiou, já que esse filósofo tem a teoria de Lacan como plano de fundo, uma espécie de ponto de partida ao mesmo tempo que não guarda nenhum compromisso com a tradição psicanalítica. Em outras palavras, o acontecimento de Badiou, de certa forma, se comunica e se faz como herdeira de determinado lacanismo, uma vez que ele pode oferecer, aquilo que é impossível na teoria de Lacan, que é o encontro com a contingência, com a efetividade que pode ser lida como o real lacaniano e que acreditamos que pode ser entendido como uma ruptura na estrutura simbólica da realidade, uma quebra de paradigma, que pode possibilitar uma saída do capitalismo por abrir espaço para a afirmação

das subjetividades que são excluídas, reprimidas, ignoradas ou destruídas pelo capitalismo.

4 Começando do zero

Isso porque o acontecimento para Badiou é aquilo que proporciona uma mudança radical na ordem das coisas, mas mais do que isso, representa também uma mudança retroativa, na qual até mesmo o passado é afetado por ele. Além disso, o acontecimento, está próximo do vazio que funda toda existência, da abertura para a contingência, ou em “lacanês”, do registro do real. Por conta disso, essa leitura torna clara também justamente a característica que visamos evitar que é de não haver alternativa ao capitalismo. Contudo, se faz importante, em um primeiro momento, uma investigação que visa destacar semelhanças e diferenças nas noções de acontecimento na obra de Lacan e de Badiou, ou melhor daquilo que se aproxima do acontecimento em Lacan, que parece ser o ato psicanalítico. Isso porque o acontecimento não é elevado à categoria de conceito pelo psicanalista francês, mas ocupa o lugar de uma ordem, a ordem do acontecimento que é oposta a ordem da verdade, assim como exposto por Lacan em seu Sétimo seminário (Lacan, 2008. p. 314). Enquanto a verdade se relaciona com o significante e a ordem do simbólico, podemos entender que o acontecimento está do lado do real e do desejo. Além dessa primeira diferença, conseguimos destacar uma semelhança entre as teorias desses dois pensadores franceses: em ambos os casos há uma ordem que torna possível a apreensão do mundo que se dá, em primeira instância, como inapreensível. Se para o psicanalista é o universo da linguagem que surge a partir do registro do simbólico e as alienações no imaginário que permite a apreensão e inscrição da falta e do real tanto na subjetividade quanto na forma com que o sujeito se relaciona com o mundo a sua volta, para o filósofo é a conta-por-um que

torna os múltiplos indiscerníveis em unidades que podem ser apreendidas pela consciência do sujeito.

Para além disso, vale ressaltar o contexto em que Lacan começa a pensar o Ato psicanalítico e do qual surge boa parte das inquietações que dão origem a filosofia de Badiou: maio de 1968. É em seu decimo quinto seminário que acontece em parte de 1967 e precisou ser interrompido pela greve estudantil em 1968 que Lacan se dedica a pensar o ato psicanalítico. A greve estudantil que se torna um dos acontecimentos fundadores da atualidade, pois expõe a impossibilidade de mudar as estruturas da sociedade, tinha como demanda principal a reforma no sistema educacional francês e foi duramente reprimida e rapidamente silenciada, não se transformando em mudanças concretas e demandas atendidas, e sim em um sentimento de que a revolução, a partir daquele ponto, seria impossível. Justamente como uma resposta a esse acontecimento que Badiou se dedica a refundar um sistema filosófico, uma vez que para o filósofo que era simpático ao movimento estudantil, a filosofia é por si só um sistema que aprisiona outros tipos de pensamento e se fecha em sua própria estrutura. Por conta disso ele acusa na filosofia que era praticada naquele tempo uma espécie de estetização, isto é, não se preocupa mais com a interpretação ou com a intersecção com o mundo, mas sim com a pura forma do pensamento. Em outras palavras, Badiou visa recuperar a capacidade de transformação da filosofia, justamente por isso se baseia nos pensamentos de Lacan e na matemática como uma forma de contornar tal estetização.

A partir disso é interessante notar que desde o seminário 11, de 1964 que Lacan está se dedicando a um enfrentamento a filosofia que perpassa os seminários seguintes que podem ser entendidos como seminários epistemológicos, já que neles o psicanalista encontra na ciência, na lógica e na matemática condições para pensar os fundamentos da psicanálise. Não à toa que os seminários do 11 ao 14 se referem, respectivamente, aos conceitos fundamentais, ao problema, ao

objeto e a lógica da psicanálise. A partir do seminário 15 se tem uma ruptura na qual Lacan começa a se dedicar a uma teoria do fazer, que pode mudar as coordenadas simbólicas que organizam o real. Nesse seminário se dá uma espécie de roteiro da análise que culmina sempre na travessia da fantasia e no sujeito se encontrando com o seu vazio constituinte. Para Lacan, o ato analítico seria justamente aquilo que, por parte do psicanalista, conduz o sujeito ao encontro de seu vazio constituinte através da transferência, que aponta sempre para algo de real, para o não-ser.

Justamente por conta dessa capacidade de reformulação da realidade e condução ao vazio que podemos aproximar o ato psicanalítico com o acontecimento em Badiou. Assim como pontua Žižek, (2017, p. 17) “um acontecimento não é algo que ocorra dentro do mundo, mas uma mudança no próprio arcabouço pelo qual percebemos o mundo e nos envolvemos nele”. O acontecimento seria algo chocante e fora do normal, é um efeito que excede sua própria causa e por conta disso, abre espaço que separa o efeito daquilo que o causou, de forma que interrompe o fluxo natural das coisas, oferecendo a possibilidade de virada para uma nova ordem. Em outras palavras, o acontecimento traz à tona um acaso que transmite algo de novo, que até então era impossível de se apreender. Além disso, o acontecimento, está próximo do vazio que funda toda existência, da abertura para a contingência, uma vez que para Badiou ele é um surgir infundado, uma multiplicidade que não encontra para si fundamento no mundo que é apreendido pelo sujeito. Isso porque o filósofo francês articula toda sua filosofia ao redor de uma posição ontológica na qual o ser enquanto ser, ou seja, a configuração da existência enquanto tal, é uma multiplicidade pura, de forma que ela mesma é formada por multiplicidades anteriores. Em outras palavras, para o filósofo, o ser não corresponde com o Um, mas sim com diversos elementos — aos quais ele chama de múltiplos — que, por sua vez, são compostos por outros elementos, ou seja, outros múltiplos. Assim,

múltiplos são formados por múltiplos (Badiou, 1996, p. 45), até que se chegue a um ponto de interrupção que está por trás de todo múltiplo, que é o vazio.

O vazio é um dos alicerces da teoria de Badiou, já que ele se afasta da positividade de uma ontologia da presença. Dentro dessa teoria, o acontecimento (Badiou, 1996, p. 53) é um elemento do acaso, no qual o vazio de uma situação é retroativamente detectável. Em outras palavras, o acontecimento é o que faz com que o sujeito apreenda aquilo de indiscernível que constitui o seu ser, o vazio que fundamenta todo múltiplo. A partir dessa articulação, podemos dizer que o acontecimento em Badiou se aproxima mais uma vez do ato analítico em Lacan, já que em ambos os casos se tem a aproximação de uma ordem indiscernível que se estende por trás de outra ordem que se faz discernível. No caso de Lacan é a aproximação com o real e com o não-ser a partir da transferência, e no Caso de Badiou se aproxima do vazio e do múltiplo. Contudo, o que permite que o acontecimento aponte para uma ruptura da estrutura simbólica é a função do sítio eventual que é um múltiplo que não tem nenhum de seus elementos apresentados na situação. Isso quer dizer que os elementos, mesmo que apresentados ao sujeito, não adquirem consistência por si mesmo, mas sim sempre ligados ao múltiplo do qual fazem parte. Nenhum dos elementos é contado-por-um, ou seja, apresentado como Um ao sujeito, mas sempre fazendo referência ao múltiplo a que pertencem. Assim, o sítio é o mínimo que pode ser concebido do efeito da estrutura da apresentação do mundo, o que faz com que ele esteja na borda do vazio, é uma condição necessária para a existência do acontecimento. Isso significa que o acontecimento é sempre localizável, no sentido de ser local e não global, de estar relacionado à história e não à afetividade do mundo, de forma que ele está preso a sua própria definição, ao ponto que concentra em si toda a história do mundo apresentado.

Assim sendo, mesmo que encontre na teoria lacaniana determinada inspiração e fundamento para sua própria ontologia, Badiou imprime em sua noção de acontecimento uma capacidade de ruptura inexistente na teoria de Lacan. Isso se dá pela articulação entre o vazio, o múltiplo, o sítio eventual e o próprio acontecimento. Assim essa capacidade de ruptura retroativa do acontecimento cai muito bem em um momento pós-histórico em que não só a esquerda, mas todo o campo político se vê confuso, atordoado, sem capacidade de fazer frente ao avanço do autoritarismo, fascismo e a degradação das condições de vida por todo o globo. Contudo, o acontecimento é aqui proposto apenas como um movimento de ruptura com o campo simbólico dominado pelo capitalismo, com a estrutura ou com a lógica do capitalismo tardio, lógica que não só coloniza o sujeito, mas que também produz sua subjetividade e seu desejo. Dizer que ele é apenas o momento de ruptura significa dizer que a continuidade dessa pesquisa se concentrará em como inscrever a novidade do acontecimento na ordem simbólica. Por hora, nos limitar a propor uma ruptura com o capitalismo nos parece um passo ousado frente a nossa realidade, sobretudo brasileira. Para finalizar, com um pouco de otimismo frente ao esfarelamento da realidade política da atualidade podemos dizer que

O realismo capitalista não é capaz de sobreviver quando “alternativas começam a florescer”. Com o fim do fim da história abre-se a possibilidade de reinventar o futuro: “cabe a nós construir este futuro, ainda que — em outro nível — ele já esteja nos construindo: um novo tipo de agente coletivo, uma nova possibilidade de falar na primeira pessoa do plural”. [...] onde o aumento de nossa potência em comum retroage reforçando nossa autoconfiança coletiva, e vice-versa (Fisher, 2020, p. 196).

5 Considerações finais

O que se pretendeu evidenciar é que a partir da articulação entre a teoria lacaniana e a ontologia de Badiou se torna possível pensar o acontecimento como certa suspensão da ordem simbólica capaz de afirmar a negatividade que constitui o ser e o sujeito para que exista uma reorganização do significante, ou seja, uma mudança efetiva na ordem simbólica. Isso significa que a partir do acontecimento, se tem a possibilidade de abertura para uma posição na qual se pode iniciar uma luta contra a ideologia naturalizada que é o realismo capitalista. Contudo, a reestruturação do universo simbólico significa também a reestruturação da identidade do sujeito, uma vez que o acontecimento é também a suspensão das alienações que o constituem e o permitem apreender o mundo a sua volta. Em última instância, se busca no acontecimento um operador conceitual que possa inscrever alternativas para que se comece a pôr fim em um regime de sofrimento psíquico, padronização e produção de subjetividades que é o capitalismo atual.

Referências

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

BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo?* Trad. Rodrigo Gonçalves, Jorge Adeodato, Maikel da Silveira. São Paulo: Autônoma Literária, 2020.

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

Política da falta: uma análise política a partir de Lacan

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

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Cortes Barbosa. 12. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

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

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

Schreber como um caso paradigmático em Freud

*Eder Soares Santos*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.09>

1 Introdução

Ao utilizarmos a concepção de paradigmas proposta por Kuhn aplicada à psicanálise conseguimos observar que um mesmo material clínico pode nos levar a resultados bastante diferentes dependendo da lupa, ou seja, paradigma, através do qual os problemas são visualizados. De saída isso já gera algumas questões, como: podemos falar em paradigma na psicanálise? Existe tal coisa como paradigma na psicanálise? “Paradigma” significa o mesmo que modelo? Se os paradigmas forem diferentes na psicanálise, o que faz com que ela continue sendo a mesma?

O surgimento da obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn permitiu acalorar um debate que já vinha se constituindo na década de 1960 que era a de afirmar que o pensamento científico não se distingue de outros modos de pensamento pela sua “imunidade” às determinações sociais, ou seja, também não escapa à determinação não-lógica das forças sociais (King, 1980, p. 97). Consequência: nem a ciência é uma fortaleza impenetrável constituída pela razão e pela lógica nem as

¹ Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia da mesma universidade. E-mail: edersan@uel.br

disciplinas ditas não científicas são tão desprovidas de uma fundamentação aceitável e utilizável para a atividade científica.

Kuhn propõe que o desenvolvimento científico não é tão linear no que concerne à validade das relações entre prática e ideias científicas. Em particular, isso desafia a visão de que a prática científica está estruturada em torno de um procedimento universal lógico e a-social. Em Kuhn, a atividade científica é tratada como sendo governada por tradições concretas, discretas e locais que de fato resistem à racionalização (King, 1980, p. 99).

Nesta perspectiva, as descobertas científicas são classificadas como: ciência normal e revoluções científicas. A ciência normal diz respeito à atividade científica que tem como objetivo explicar os eventos da natureza a partir de um ponto de vista estabelecido, ou seja, essas descobertas são eventos circunscritos, controlados. Elas podem ser antecipadas à luz de um conhecimento já existente, em que os cientistas já sabem mais ou menos o que é aquilo que estão procurando. Isso não quer dizer que não existam disputas nesse meio. Porém, elas não são muito prolongadas ou intensas, não provocando, portanto, nenhum tipo de ruptura no conhecimento já estabelecido.

Por outro lado, as revoluções científicas não podem ser previstas por uma teoria estabelecida. Elas surgem como e a partir de anomalias não solucionadas pela ciência normal, cuja significância e efeitos emergem lentamente e são assimiladas somente depois de ajustes radicais na teoria.

A noção de paradigma desempenha um papel central na teoria kuhniana, cujo termo “paradigma” não denota uma visão de mundo, mas sim um exemplo específico da prática científica atual, que serve como modelo para essa comunidade e, implicitamente, define a legitimidade e métodos de um campo de pesquisa para as gerações sucessivas de praticantes.

Em seu livro, supracitado, Kuhn usou diferentes definições para paradigma e, tendo sido muito criticado por isso, decidiu precisar e melhorar essa sua noção, distinguindo dois diferentes sentidos para o termo. Primeiramente, paradigma é o que nós encontramos “pelo exame do comportamento dos membros de uma comunidade científica determinada previamente por métodos sociológicos” (Kuhn, 1970, p. 175). Ele chama isto de o sentido sociológico do termo paradigma.

Deste modo, Kuhn propõe, a fim de não causar confusão com este termo, matriz disciplinar. Esta última é formada por quatro componentes, sendo que o último deles é o que vai se remeter ao segundo sentido que o termo paradigma possui.

O primeiro deles é chamado de “generalizações simbólicas” (do tipo $f = ma$). Elas podem funcionar, em parte, como leis e como definição de seus símbolos, dos quais a prática científica baseia-se em função do que eles estão realizando.

Um outro ponto a se observar é que as generalizações simbólicas são, em geral, mantidas como esboços de leis (*law-sketches*) e não enquanto lei propriamente, implicando isso que elas produzem leis diferentes quando são aplicadas em tipos variados de situação (Musgrave, 1980, p. 45).

O segundo componente apresentado por Kuhn são as “partes metafísicas do paradigma” ou “paradigmas metafísicos” — ou ainda componentes ontológicos do paradigma (Loparic, 1997) — tais como átomos, campos de força, pulsão (no caso da psicanálise). Elas desempenham um importante papel no trabalho científico na medida em que “fornecem soluções [...] e auxiliam na determinação dos quebra-cabeças restantes e também ajudam na avaliação da importância de cada um deles” (Kuhn, 1970, p. 184). A extensão dos compromissos coletivos de crenças em determinados modelos metafísicos pode ir desde a heurística até a ontologia:

Os “valores” compõem o terceiro componente da matriz disciplinar. Através deles, pode-se indicar a consistência e a habilidade dos cientistas (do grupo) em produzir previsões exatas e sugestões de problemas férteis, ou seja, pode encontrar solução dentro de certo paradigma. Kuhn faz observar que os valores são “os mais amplamente compartilhados entre diferentes comunidades” (Kuhn, 1970, p. 184) do que os outros componentes da matriz.

O segundo sentido do termo paradigma tem a ver com o quarto componente da matriz disciplinar, ou seja, “solução concreta de quebra-cabeças [*concrete puzzle-solutions*] [...] empregado como modelos ou exemplos” (Kuhn, 1970, p. 175).

Os exemplares desempenham um papel essencialmente importante na educação científica. Durante o seu período de formação, o estudante depara-se com manuais que tratam de problemas e soluções-modelos que deverão ser resolvidos pelo aprendiz de cientista. Isto é, “uma coleção de problemas típicos envolverá a aplicação da mesma generalização simbólica para diferentes tipos de situação. E, tendo adquirido a habilidade para solucionar problemas a partir dos exemplares, o estudante aprende, simultaneamente, o conteúdo da teoria física e sobre o mundo no qual ela é aplicada” (Musgrave, 1980, p. 46).

O que acontece quando a partir desta perspectiva kuhniana para o caso Schreber?

2 O Caso Schreber na primeira tópica freudiana

O escrito de Freud *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia [dementia paranoides] relatado em autobiografia*, mais conhecido como caso Schreber, foi escrito em 1911. Em que momento do

desenvolvimento de sua teoria se encaixa este caso e por qual motivo Freud teria se interessado por ele?

Por volta desta época, primeira década de lançamento da obra *Interpretação dos sonhos* (1900) — também com os *Três Ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1903) já consolidados — a teoria psicanalítica encontra sua base teórica bem fundamentada. O aparelho psíquico é apresentado como se fosse um microscópio composto ou um aparelho fotográfico, que se divide em instâncias, cuja diferenciação é regulada por lei própria. Estas instâncias ficaram amplamente conhecidas como consciente, pré-consciente e inconsciente. Em seu modo de funcionamento lida com processos primários e secundários que tem por função equalizar a carga de pulsão no sistema por meio dos mecanismos de repressão. Por outro lado, em especial com sua teoria da sexualidade, Freud constituiu uma teoria das pulsões que se equilibrava na dualidade entre pulsões do ego, ligadas à autoconservação, e pulsão sexual².

Porém, nesta mesma época, anomalias teóricas surgem para Freud resolver, uma vez que, clinicamente, acabara percebendo que o ego também era investido libidinalmente. Assim, com a introdução de conceito de narcisismo, por volta de 1910, e seus desafetos teóricos com as posições de Jung — que no final das contas queria alterar o paradigma da teoria freudiana — Freud se dá conta de que teria que resolver a questão pulsional a partir do binômio libido do ego e libido objetal. Monzani esclarece a dificuldade que Freud enfrenta à época: “o dualismo está evidentemente esfumando-se, pois é agora o ‘grande reservatório da libido’, a partir do qual a libido é enviada para os objetivos e pode também refluir dele ao ego. De agora em diante, portanto, será melhor falar em um conflito originado entre a libido objetal e a libido do ego” (Monzani, 1989, 146).

² Para uma discussão mais detalhada sobre este debate ver: Sanches; Bocchi, 2021

O recorte que Freud faz sobre as *Memórias* de Schreber parecem atender a, pelo menos, dois propósitos quando o pensamos da perspectiva da realização de uma “ciência normal”. Por um lado, revela a força que o exemplar paradigmático tem para estruturar e explicar uma determinada nova situação (complexo de Édipo/paranoia) e, por outro, tenta incorporar e resolver dentro dos próprios limites dados pelo paradigma uma nova anomalia; no caso, a questão do conflito pulsional que se arrasta até a publicação de *Além do princípio de prazer* em 1919. Vejamos como Freud ressalta isso no caso Schreber.

3 O exemplar paradigmático do Caso Schreber

Freud inicia o texto com várias escusas do porquê não trata diretamente de pacientes paranoicos. Parece haver uma certa conveniência em não ter que lidar com tais doentes, mas também uma dificuldade clínica: tais doentes têm “a peculiaridade de revelar ainda que de forma distorcida, justamente o que os demais neuróticos escondem como um segredo” (Freud, 2010, 14). Tais pacientes, à primeira vista, parecem colocar em questão a dinâmica do mecanismo de repressão. Ao esclarecer o caso, Freud resolve essa anomalia. De todo modo, Freud vê grandes ganhos em se analisar um relato de caso clínico e fazer suas interpretações ainda que este doente não tenha sido seu paciente. Sejam justos com Freud, ele não se diz dono da verdade e aconselha ao leitor que também leia as *Memórias* e que se, for o caso, que busque também, dar sua interpretação. Todavia, ele tem plena confiança que sua teoria — seu paradigma — é suficiente para solucionar os desafios — quebra-cabeças — impostos pelo caso.

Durante a apresentação da história clínica do caso, Freud em seu recorte destaca que “as duas partes principais do delírio do Schreber, a transformação em mulher e a relação privilegiado com Deus, acham-se ligadas, no seu sistema, pela atitude feminina frente a de Deus” (Freud,

2010, p.46-47). Ele insiste bastante em destacar a emasculação de Schreber e sublinha a característica do delírio que confirma que a paranoia não representa um exemplo que não desabona ou, melhor, que não coloca em jogo a espinha dorsal de sua teoria. Ele assegura que: “com as amostras aqui apresentadas do delírio de Schreber, cabe afastar sem problemas o temor de que justamente essa paranoia seria o ‘caso negativo’, há muito procurado, em que a sexualidade tem papel irrelevante” (Freud, 2010, p. 42).

Embora, no final das contas, trate-se apenas de uma questão pulsional sexual, pois “antes ele se inclinava à ascese sexual e duvidava de Deus; após a doença passou a crer em Deus e entregar-se à volúpia” (*idem*, p. 43), Freud terá de refletir sobre o funcionamento de um complexo de Édipo invertido, pois o que está em jogo “já não era liberdade sexual masculina, mas sensação sexual feminina; ele se colocava femininamente em relação a Deus, sentia-se mulher de Deus” (*idem*, p. 43). O que de fato, não parece constituir um problema para Freud, uma vez que pode afirmar com toda segurança e apoio em seu paradigma que “nós, psicanalistas, até hoje sustentamos a opinião de que as raízes de toda doença nervosa e psíquica devem ser buscadas sobretudo na vida sexual — alguns de nós apenas com base nas experiências; outros, devido também a considerações teóricas” (*idem*, p. 41).

Desta forma está claro, desde o início de sua tentativa de interpretação do “caso Schreber”, que também aqui nos encontramos “no familiar terreno do complexo paterno” (Freud, 2010, p. 74), ou seja, afirma ele em nota de rodapé: “a fantasia de desejo feminino’ de Schreber é apenas uma das configurações típicas do complexo nuclear infantil” (*idem*, nota 52).

Tendo em mente onde se quer chegar, Freud se concentra na relação de Schreber com seu primeiro médico, doutor Flechsig, e o papel que a emasculação assume no delírio do paciente em relação ao médico.

Flechsig aparece como o primeiro sedutor (Freud, 2010, p. 53). Imagem curiosa utilizada por Freud neste momento, uma vez que já tinha abandonado esta ideia em 1897³. Na trama dos delírios de Schreber, este médico é projetado como alguém a quem uma grande carga afetiva pulsional estava direcionada. O mecanismo deste tipo de delírio pode ser descrito da seguinte forma: “a pessoa a que o delírio atribui tamanho poder e influência, para cujas mãos convergem todos os fios do complô, seria, no caso de ser expressamente nomeada, a mesma que antes da doença tinha significado igualmente grande para a vida afetiva do paciente, ou um substituto facilmente reconhecível” (Freud, 2010, 55).

Freud identifica facilmente a fantasia feminina em Schreber, seu desejo em torna-se mulher, primeiramente por meio da análise e interpretação dos sonhos que revelam também aí seu desejo inconsciente por Flechsig: “e certa vez, num estado entre o sono e a vigília, veio-lhe a sensação de que afinal devia ser bom ser uma mulher submetendo-se ao coito” (Freud, 2010, 57). Um tal pensamento, por certo, teria acionado o mecanismo de repressão em Schreber. Por esta época, primeira tópica, o mecanismo da repressão ainda está associado à dinâmica da função de aumento e diminuição da quantidade da pulsão dentro do aparelho psíquico e que, neste caso, o sistema falha em dar conta de descarregar adequadamente todas as tensões geradas dentro do aparelho:

Mas, na séria psicose que logo irrompeu, a fantasia feminina impôs-se resolutamente, e basta corrigir levemente a característica imprecisão paranoica da linguagem de Schreber para perceber que o doente temia ser abusado sexualmente pelo médico. Um acesso de libido homossexual ocasionou então esse adoecimento; o objeto da mesma foi provavelmente desde o início, Flechsig; e a revolta contra esse impulso libidinal produziu o conflito de que se originaram as manifestações patológicas (Freud, 2010, p. 58).

³ Para se compreender melhor os vários movimentos de idas e vindas teóricos nas obras de Freud, cf. Monzani, 1989.

Há, portanto, para Freud, uma centralidade do impulso sexual homossexual que fundamenta as explicações da doença do magistrado. Por consequência, se no complexo nuclear infantil a mãe deixa de ocupar o lugar central como objeto dos impulsos sexuais este logo passa a ser o pai. Porém, só se nota o papel do pai aí se levar em conta o processo de transferência realizado por Schreber, ou seja, ele ter transferido seu investimento afetivo de alguém que lhe era muito importante — o pai — para uma outra pessoa qualquer da realidade — no caso, Flechsig. Por isso, Freud (2010, p. 63) pode concluir: “não continuaremos nos opor, creio, à suposição de que a doença foi ocasionada pelo surgimento de uma fantasia de desejo feminina (homossexual passiva) que tomava por objeto a pessoa do médico”.

De todo modo, mesmo com todos os deslocamentos ou mesmo mudanças de sentido, fazendo com que Flechsig seja substituído por uma figura de Deus, ou que a emasculação esteja conforme à “ordem do mundo”, as raízes da fantasia de Schreber continuam muito claras para Freud (2010, p. 67): sua “fantasia feminina, que tanta resistência despertou no doente, teria raízes, então, no anseio por pai e irmão, intensificado eroticamente”. Considerando-se que o pai de Schreber não foi uma personagem qualquer no desenvolvimento da cultura da disciplina e “higiene” fisioterapêutica na Alemanha, o conflito edípico do magistrado se configura do seguinte modo: “conhecemos bem a atitude infantil do garoto em relação ao pai; consiste da mesma aliança de reverente submissão e veemente indignação que vimos no relacionamento de Schreber com Deus, é o modelo inconfundível, fielmente copiado, desse último” (Freud, 2010, p. 69).

A “tentativa” de interpretação das *Memórias* por parte de Freud, com se pode notar, não é um caminhar às cegas. Ele sabe bem onde quer chegar e sua análise o leva a resolver o “caso” apresentando duas grandes soluções que se interconectam em sua teoria: complexo de Édipo e complexo de castração. Freud as anuncia com toda clareza textual:

“Portanto, também no caso Schreber nos achamos no familiar terreno do complexo paterno. Se a luta com Flechsig revelou-se para o doente, um conflito com Deus, temos de traduzi-lo num conflito infantil com o pai amado, cujas particularidades — que não conhecemos — determinaram o conteúdo do conflito” (Freud, 2010, p. 74). E sobre a castração continua: “A mais temida ameaça do pai, a castração, realmente proporcionou o material para a fantasia-desejo de transformação em mulher, primeiro combatida e depois aceita” (Freud, 2010, p. 75).

Se, por um lado, é assim que Freud esclarece o caso; como, por outro, ele vai explicar o mecanismo de funcionamento da paranoia tendo como sustendo esses pressupostos?

4 O paradigma em um caso de paranoia

Vejamos agora em que medida o paradigma freudiano⁴ sustenta sua explicação sobre a paranoia.

Tomando Thomas Kuhn como referencial, a questão que se poderia colocar é a seguinte: se posso explicar a paranoia usando como referencial o exemplar paradigmático da minha teoria, no que a paranoia se diferencia em relação às neuroses? Freud (2010, p. 78) mesmo coloca a questão da seguinte forma:

Até agora tratamos do complexo paterno que domina o caso Schreber e da fantasia ou desejo central da doença. Em tudo isso, nada caracteriza apenas o quadro clínico da paranoia, não há nada que não pudéssemos achar em outros casos de neuroses que neles não tenhamos realmente achado.

O que está em questão na paranoia, seu diferencial em relação às outras neuroses, não é a centralidade do complexo nuclear infantil, sua

⁴ Em Santos (2017) podem ser encontrados outros desdobramentos sobre a discussão de um paradigma em Freud.

especificidade encontra-se no mecanismo de formação de sintomas ou de repressão, ou seja, trata-se de “defender-se de uma fantasia de desejo homossexual, reage-se precisamente com um delírio persecutório de tal espécie” (Freud, 2010, 79). Freud aponta que embora não seja óbvia a manifestação dos componentes homossexuais da vida emocional nestes casos, eles, no entanto, sempre se fazem presentes após um pouco de trabalho de análise do paciente.

Freud explica a homossexualidade com base em sua teoria do narcisismo e teoria da sexualidade. Considerando o desenvolvimento sexual de um indivíduo, este tomaria a si mesmo como objeto de amor, direcionando seus instintos sexuais de modo autoerótico a si mesmo, ou seja, tomaria seu próprio corpo como objeto de amor antes de escolher outra pessoa como meta de seus interesses sexuais. Porém, nem todas as pessoas conseguiriam realizar esta mudança de escolha e ficariam presas neste estágio autoerótico, mantendo características deste estágio inicial nos estágios posteriores. Em seguida, haveria um deslocamento deste amor para com o seu eu-mesmo para os genitais, podendo levar a escolha de objetal de objeto com genitais semelhantes ou não (homossexualidade ou heterossexualidade). Por isso, diz Freud (2010, p. 81):

[...] supomos que as pessoas que depois se tornaram homossexuais manifestos nunca se libertaram da exigência de o objeto ter genitais como os seus; nisso têm considerável influência as teorias sexuais infantis, que inicialmente atribuem os mesmos genitais a ambos os sexos.

No entanto, Freud também aponta que ter feito uma escolha heterossexual de objeto não elimina as tendências homossexuais presentes nos indivíduos. O que acontece nestes casos é que a meta sexual ao objeto sexual semelhante é sublimada. Ela liga-se às pulsões do Eu e constituem pulsões sociais “representando assim a contribuição do erotismo à amizade, à camaradagem, ao sentido comunitário e ao amor

pelos seres humanos em geral” (Freud, 2010, 82). Acontece que quando se tem uma fixação no estágio do narcisismo há o perigo de um aumento muito grande no fluxo de libido que não encontra saída para escoar em forma de sublimação e esta libido represada se liga às pulsões sociais criando uma espécie de sexualização a todos os eventos da vida. Desta forma, Freud (2010, 83, grifos do autor) consegue rastrear que os paranoicos

[...] *buscam defender-se de tal sexualização de seus investimentos instintuais sociais*, somos obrigados a supor que o ponto fraco de seu desenvolvimento deve estar no trecho entre autoerotismo, narcisismo e homossexualidade, que ali [é onde] se acha a sua predisposição à doença [...].

A partir disso, como se explica a formação da paranoia? A resposta passa pela compreensão do mecanismo da repressão na paranoia⁵. Freud destaca três fases: 1) *fixação* que é quando uma pulsão ou parte dela não acompanha o desenvolvimento normalmente previsto e permanece presa no estágio infantil (Freud, 2010, p. 89); 2) a *repressão mesma* (pós-repressão), relacionada ao desenvolvimento do Eu, tem característica ativa, atuam sobre pulsões que causam conflito entre os derivados psíquicos que ficaram atrás ou contra tendências psíquicas que causam fortes aversões ao Eu e 3) *fracasso da repressão*, mais conhecido, como o retorno do reprimido, trata-se da irrupção de alguma pulsão, desde seu ponto de fixação e consiste numa regressão do desenvolvimento da libido até esse ponto (Freud, 2010, p. 90).

A função da repressão é retirar ou desviar a libido de sua meta de realização principal a qual, por alguma razão, não lhe é possível aceitar ou suportar que tal desejo se efetive e a pulsão que lhe corresponde é direcionada a outro ponto: “diremos, então, que o processo de repressão

⁵ Freud está atendo à questão da paranoia desde muito cedo em seus escritos, sua primeira menção já aparece no Rascunho H de 1895. Para um estudo mais detalhado, cf. Calazans; Nogueira, 2014.

consiste num desprender-se da libido em relação a pessoas — e coisas — antes amadas” (Freud, 2010, p. 94). Porém, no caso da paranoia, Freud adverte que o mecanismo funciona de um modo diferente em relação às neuroses. Quando há um desinvestimento da libido que era direcionada a um objeto e ela fica livre flutuando na psique, numa histeria, por exemplo, este montante tenderá a se transformar em inervações somáticas ou angústia. Já no caso da paranoia a libido liberada encontra no próprio Eu o seu objeto de fixação, ou seja, a libido é reinvestida no Eu. Consequência: “atinge-se novamente o estágio do narcisismo, conhecido no desenvolvimento da libido, no qual o próprio Eu era o único objeto sexual” (Freud, 2010, p. 96).

O mecanismo da paranoia revela, por meio do mecanismo de repressão, que ela é resultado de fixação no narcisismo e que a homossexualidade sublimada reiterante nos casos aponta para a regressão a uma fase autoerótica do desenvolvimento sexual infantil.

Por fim, gostaria de fazer notar que uma questão a se pensar é o papel da religião na paranoia de Schreber. Freud não a analisa este aspecto com profundidade ao tecer considerações sobre o “caso”, embora em outros escritos como *Totem e Tabu*, *Mal estar da Cultura*, *Moises e o Monoteísmo* ela seja um dos tópicos principais — e o caso Schreber pareça estar de fundo fomentando seus argumentos. A partir do paradigma freudiano e do seu escrito *Totem e Tabu* sabemos que a religião está ligada ao reprimido. A religião está fortemente ligada ao complexo de Édipo na medida em que ela é uma forma de sublimar e reprimir a libido.

Isso revela que a resolução desta anomalia por parte de Freud em sua “ciência” lhe permite ainda resolver outros quebra-cabeças.

Referências

- LOPARIC, Zeljko, Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas. In: CATAFESTA, I. F. M.: *A clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a Universidade*. São Paulo: Lemos, 1997.
- KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- KING, M. D. Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science. In: Gary Gutting. (Org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980.
- MONZANI, L. R. *Freud: O movimento de um pensamento*. Campinas: Unicamp, 1989.
- MUSGRAVE, A. Kuhn's Second Thoughts. In: Gary GUTTING. (Org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980.
- FREUD, Sigmund. Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relato em autobiografia [“O caso Schreber”], artigos sobre técnica e outros textos [1911-1913]. In: Freud, S. *Obras completas*, volume 10. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CALAZANS, Roberto; NOGUEIRA, Leandro. O Conceito de Paranoia em Freud. In: *Psicologia: ciência e profissão*, v. 34, n. 1, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-98932014000100007>.
- SANCHES, Aline; BOCCHI, Josiane. C. Defesa psíquica na primeira tópica freudiana: por que as pulsões são reprimidas? In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 33, n. 58, 2021.
- SANTOS, Eder. S. Paradigmas na psicanálise e a aprendizagem baseada em modelos. In: Motta, J.; Piza, S. (Org.). *Thomas Kuhn e as ciências humanas*. São Paulo: DWWe, 2017.

A miséria do eu e a consciência exteriorizada

Tiago Carvalho Lombardi Tosta¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.10>

1 Introdução

No interior da psicologia individual, Freud encontra os mecanismos sociais que produziram a individualidade. Isso faz com que ele abranja o escopo de sua pesquisa clínica para analisar as formas culturais em questão. Nos textos em que dedica especial atenção para os fenômenos sociais, é comum que ele destaque a necessidade que alguns indivíduos possuem de encontrar, em alguma figura de autoridade, o amparo em relação às angústias que os perigos do mundo exterior provocam. Freud afirma que tais indivíduos estão à procura de um substituo da figura paterna, que lhes sirva como modelo ideal a ser seguido e que lhes forneça sentimentos de segurança e proteção.

Esses indivíduos, portanto, sentem-se incapazes de dirigirem a si mesmos; logo, precisam de um outro que os oriente, principalmente no âmbito dos juízos morais. Em seus estudos sobre a personalidade autoritária, Adorno aponta que um dos pontos cruciais na composição de tal personalidade seria a necessidade que o sujeito possui de buscar fora de si uma agência que organize e coordene o seu próprio mundo interior, pois, por possuir um Eu empobrecido, ele seria incapaz de examinar a realidade em que vive e deliberar por si mesmo a sua conduta. Observando essa dependência, Adorno afirma que nesses indivíduos a

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (PPGFil/UFSCar). E-mail: tiagolombardi@gmail.com

consciência está exteriorizada². Ou seja, encontram-se numa condição de menoridade³, em que não conseguem exercer a capacidade de se servirem da própria razão.

Voltando à Freud, tal problema nos remete diretamente à sua teoria das massas, segundo a qual os sujeitos, reconhecendo força e liberdade libidinal em um pretense líder, identificam-se com ele e o tomam como ideal do Eu. Em outras palavras, o líder cumpre a função do Supereu individual. As massas, portanto, são caracterizadas principalmente por essa menoridade, já que submetem a sua vontade e consciência a um líder, que conduzirá os seus pensamentos e suas ações. Assim, seu mundo interior passa a ser organizado por essa figura idealizada, e como não possuem critérios para um julgamento crítico acerca dos valores que ela pode representar, as massas tornam-se vulneráveis a todo tipo de discursos, inclusive aos antidemocráticos.

Como é possível o surgimento desses indivíduos que se distinguem pela sua heteronomia, sua incapacidade crítica e pela necessidade de se amparar numa autoridade exterior? Neste trabalho, buscaremos na teoria freudiana esclarecimentos que possibilitem a compreensão da tendência à submissão da própria consciência moral aos parâmetros de um outro. Portanto, a intenção do trabalho é investigar, na obra de Freud, fatores da realidade social e psicológica que expliquem o desenvolvimento de um Eu empobrecido e, por conseguinte, a tendência à exteriorização da consciência, expressa na dependência que o adulto sente em relação à figura paterna. Sendo assim, buscaremos elementos que esclareçam, por fim, a inaptidão para o pensamento

² “Na medida em que se depende de tais agências exteriores para a tomada de decisões morais, pode-se dizer que a consciência está exteriorizada” (Adorno, 2019, p. 146). Aqui a “consciência” se refere não ao sistema perceptivo-consciente da primeira tópica freudiana, mas à consciência moral (*Gewissen*).

³ Segundo Kant (2016, p. 9), a menoridade seria uma condição individual marcada pela “incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”.

próprio e para a decisão autônoma que caracteriza a inclinação das massas à submissão.

2 O opressor como ideal do oprimido

Para compreender como se chega ao ponto da exteriorização da consciência, precisamos antes entender como se dá o processo de formação da consciência moral na teoria freudiana. Essa consciência, que Freud também denominará de Supereu⁴, se forma na experiência que o sujeito tem com o seu mundo exterior. Desse modo, precisamos elucidar as características desse meio com o qual, desde o início da vida, o sujeito mantém relações. Compreender a realidade na qual o indivíduo se desenvolve e como ela reflete em sua forma de se relacionar consigo mesmo, com o outro e com o mundo, nos levará a compreender as fontes da carência que ele sente de uma figura que continue na vida adulta o papel protetor que o pai tinha na infância.

Pois bem, Freud, que lidava diariamente com o sofrimento humano em sua clínica, nos alerta durante toda a sua obra que o estado cultural em que vivemos nos impõe uma realidade dura e hostil, pois a cultura, para que consiga tornar a vida em comum e o trabalho coletivo possíveis, segundo o modelo de suas instituições, exige que os indivíduos sacrifiquem as tendências mais imediatas e pujantes de sua natureza. Para Freud (1930/2010b, p. 60), ao se observar o estado cultural “é impossível não ver em que medida a civilização é construída sobre a renúncia instintual, o quanto ela pressupõe justamente a não satisfação [...] de instintos poderosos”. A consequência disso, uma vez que a cultura não compensa as renúncias que exige, é uma aversão sobre as condições de existência que ela impõe. O progresso civilizacional, dessa forma, é

⁴ Todos os termos que se referem às instâncias psíquicas da segunda tópica (*Es, Ich, Über-Ich*), foram uniformizados em sua tradução para *Isso, Eu e Supereu*.

tido como demasiadamente oneroso para a parcela oprimida da sociedade, que com o sacrifício de seu trabalho viabiliza a cultura que a explora⁵. As leis e instituições que constituem o fundamento da civilização são reconhecidas pela grande maioria como as responsáveis pela miséria de suas vidas. Sendo assim, em relação a algumas das exigências sociais impostas, “a maioria dos indivíduos somente obedece às proibições culturais a elas relativas sob pressão da coação externa, ou seja, apenas quando esta se faz valer e enquanto é temida” (Freud, 1927/2014, p. 242).

No entanto, Freud destaca um paradoxo no seio da alma humana, apontando que a superação das relações de opressão encontra um poderoso obstáculo no interior da psicologia individual: uma parcela mais que relevante da classe oprimida, mesmo diante de toda violência que sofre, identifica-se com a classe que a domina e explora. Tendo isso em vista, ele afirma que os oprimidos, “apesar da hostilidade, *enxergam nos senhores o seu ideal*” (Freud, 1927/2014, p. 244, grifo nosso).

Como é possível tal contradição? Como é possível que um indivíduo possa, contra aquilo que aparentemente seriam os seus interesses, apoiar-se psicologicamente nos valores e ideais que forjam a sua condição de opressão? Tais indivíduos compreendem que a sociedade em que vivem não se coloca a favor de suas realizações pessoais e humana, pois sentem na própria pele o sofrimento que lhes causa os sacrifícios que ela exige. Ainda assim, esse regime de dominação acaba sendo sustentado e fomentado pela obediência da maioria explorada e insatisfeita. Algo na formação das subjetividades deve facilitar a internalização dos mecanismos de dominação.

⁵ “[...] se uma cultura não foi além do ponto em que a satisfação de uma parte de seus membros tem como pressuposto a opressão de outra parte, talvez da maioria — e esse é o caso de todas as culturas atuais —, então é compreensível que esses oprimidos desenvolvam forte hostilidade em relação à cultura que viabilizam mediante seu trabalho, mas de cujos bens participam muito pouco” (Freud, 1927/2014, p. 242-243, grifo nosso).

Observamos, com isso, que apesar das exigências sociais beirarem o insuportável, a agressividade gerada pelos obstáculos culturais à satisfação se vê contida e redirecionada por mecanismos que a cultura se utiliza para poder se manter. Mesmo profundamente insatisfeitos e experimentando um estado de infelicidade comum, uma grande parcela dos indivíduos não assume a sua indisposição em relação às condições em que vive e continua a aceitar passivamente as imposições e exigências culturais. Em outras palavras, tais indivíduos não se revoltam e continuam obedientes ao que se exige deles. Devemos supor, portanto, que exista algo que os mantenha sob controle, algum mecanismo psicossocial que mantenha contida a hostilidade que sentem contra a cultura que os oprime, não permitindo que ela se manifeste em ações insurgentes. Mais do que supor, podemos dizer que, para que uma cultura se conserve, especialmente em um regime de dominação que não compensa os indivíduos pelos seus sacrifícios, é imperativo que exista um mecanismo de controle psicossocial que a resguarde. Um mecanismo que, para além do dispositivo coercitivo do medo, promova a identificação dos indivíduos com os ideais nos quais se baseia a sociedade em que estão inseridos e que, por meio disso, impeça, na medida do possível, que a agressividade suscitada pela insatisfação venha à tona de modo a colocar sob ameaça os fundamentos sobre os quais se estrutura a dinâmica das relações sociais. Freud (1927/2014, p. 239) denomina como “patrimônio psíquico da civilização” as criações culturais que servem para defender a cultura e seus modos de coação, e que, portanto, atuam na direção de “reconciliar os homens com ela e indenizá-los por seus sacrifícios”.

É de se esperar que, para tanto, toda a educação social se oriente para a introjeção no Eu dos princípios e valores culturais, de modo que as pessoas não apenas tomem o seu conhecimento, mas venham também a se identificar com suas proposições e a se orientar, subjetiva e objetivamente, a partir delas. Em outras palavras, espera-se dos

indivíduos que eles se sujeitem às autoridades sociais e obedeçam às suas leis, tomando-as como o plano diretor de suas consciências.

3 A emergência da consciência moral

Como resultado da educação para a cultura, temos o desenvolvimento da consciência moral. A internalização das leis e proibições sociais e a conseqüente identificação com suas premissas a faz emergir na psicologia individual. A consciência moral é responsabilidade da instância psíquica que Freud denominou de Supereu — e podemos afirmar que se não há o desenvolvimento dessa instância, não há também o desenvolvimento de uma consciência moral. Logo, o Supereu é entendido pela teoria freudiana como uma valiosa conquista da psique humana na evolução da história. Freud (1927/2014, p. 241) afirma que “tal fortalecimento do Supereu é um valiosíssimo patrimônio cultural psicológico. As pessoas nas quais ele se realizou passam de adversários para portadores da cultura”. Ou seja, com o Supereu forte e bem estabelecido, o indivíduo prescinde de coações externas para a obediência das normas culturais. Sua própria consciência moral, dirigida pelo Supereu, controlará seus impulsos e o conduzirá para a consecução dos mandamentos impostos pela ordem social — mesmo quando estes o prejudicam mais do que o beneficiam.

Porém, na grande maioria a ordem do Supereu não se desenvolveu com a robustez culturalmente desejável. E quando, de um modo ou de outro, se desenvolve, o grau das internalizações culturais “varia muito nas diversas proibições instintuais” (Freud, 1927/2014, p. 241). Veremos adiante que uma das conseqüências de um Supereu frágil, isto é, que não se desenvolve de modo a se tornar autônomo, é a sua incapacidade de orientar o indivíduo de modo seguro, tornando-o, por isso, carente de uma autoridade exterior de natureza mais impositiva.

Podemos, então, tomar o Supereu como a agência normativa do Eu. Ele impõe as regras e pune suas infrações com o sentimento de culpa. “Atribuímos a ele a auto-observação, a consciência moral e a função de ideal”, bem como o tomamos pelo “representante de todo limite moral, o advogado do anseio por perfeição” (Freud, 1933/2010a, p. 205). Para nossos propósitos, é importante enfatizar sua relação com o que o Eu toma por ideal. Antes de Freud nomear de “Supereu” essa instância julgadora do Eu e portadora da moralidade, ele a nomeava como “ideal do Eu”. Mais tarde, formulando com maior precisão o entendimento das instâncias psíquicas, ele dirá que:

Ele [o Supereu] é também o *portador do ideal do Eu*, pelo qual o Eu se mede, o qual busca igualar, e cuja demanda por uma perfeição cada vez maior ele se empenha em satisfazer. Sem dúvida, *esse ideal do Eu é o precipitado da velha ideia que a criança tinha dos pais*, a expressão de admiração de quem os considerava perfeitos (Freud, 1933/2010a, p. 203, grifos nossos).

Podemos, então, considerar o ideal do Eu como o guia e mestre espiritual do Eu. Os pais cumprem, como Freud afirma, um papel essencial na sua formação. É da ideia que a criança tem dos pais que o ideal do Eu obterá os seus primeiros contornos, cujos conteúdos definirão os pilares básicos do Supereu. Não podia ser diferente, já que são os pais os primeiros modelos que a criança tem na formação de sua subjetividade. São, fundamentalmente, os representantes do princípio de realidade e, através da relação com eles e da aceitação de sua autoridade, espera-se que a criança supere o estágio do narcisismo primário, passando a se tornar um ser social que compreende, na medida do possível, a diferença entre a dimensão subjetiva e objetiva.

Para Freud (1923/2011a, p. 43), o aspecto fundamental da relação com os pais no desenvolvimento do Supereu se deve a “dois fatores biológicos altamente significativos: o longo desamparo e dependência infantil do ser humano e o fato do seu complexo de Édipo”. Esses dois

fatores estão intimamente relacionados. A criança, diante não só de sua fragilidade e vulnerabilidade física, como também de sua incapacidade psíquica de apreender o mundo e elaborar a realidade que lhe afeta, tem nos pais as figuras de amparo e proteção da qual ela sente necessidade em face das ameaças que o mundo representa. Logo, a criança toma os pais como os seus primeiros objetos de amor, fato que enseja o complexo de Édipo. A criança passa a desejá-los sexualmente, ao mesmo tempo que também cria uma certa rivalidade na disputa pelo amor individual de cada um, seja do pai ou da mãe. A consecução desses desejos será impedida pela autoridade dos pais e o complexo de Édipo deverá ser reprimido. Segundo Freud (1923/2011a, p. 43), “como os pais, *em especial o pai*, foram percebidos como obstáculo à realização dos desejos edípicos, o Eu infantil fortificou-se para essa obra de repressão, estabelecendo o mesmo obstáculo dentro de si” (grifo nosso). Disso depreende-se que a criança internaliza a autoridade dos pais e que eles, de objetos de amor, passam a ser objetos de identificação. Assim,

Podemos supor, então, que o resultado mais comum da fase sexual do complexo de Édipo é um precipitado no Eu, consistindo no estabelecimento dessas duas identificações, de algum modo ajustadas uma à outra. Essa alteração do Eu conserva a sua posição especial, surgindo ante o conteúdo restante do Eu como ideal do Eu ou Supereu (Freud, 1923/2011a, p. 42).

Herdeiro do complexo de Édipo, o Supereu é a marca da renúncia dos primeiros objetos de amor, do reconhecimento da autoridade dos pais e da sujeição às suas leis. Mais do que isso, é a internalização e a conservação de ambos na vida interior do indivíduo, naquilo que eles carregam de ideais, valores, crenças, princípios e visão de mundo, configurando a consciência moral. A criança, ao identificar-se com eles, adquire as primeiras referências que irão orientá-la em sua organização psíquica. É por isso que “o Supereu, que dessa forma assume o poder, a função e até os métodos da instância parental, é não apenas sucessor, mas

também legítimo herdeiro desta” (Freud, 1933/2010a, p. 199). Quer dizer, o Supereu é a formação que substitui o lugar dos pais na vida psíquica do indivíduo, e que, por consequência, assume o papel de aplacar as necessidades que caracterizavam o estado de desamparo psíquico original. Como Freud (1923/2011a, p. 73) afirma, “o Supereu desempenha a mesma função protetora e salvadora que tinha antes o pai”, de tal modo que o Eu do indivíduo fará de tudo para ser reconhecido e amado por ele.

4 O domínio do Supereu

O esforço empreendido pelo Eu de atender as expectativas de sua consciência moral, ou seja, de seu Supereu, reflete o medo que a criança tem de, ao contrariar, em especial, a autoridade do pai, ser punida e abandonada por ele e, assim, ver-se novamente sob a condição do desamparo. A partir disso, podemos concluir que o Supereu se forma a partir tanto da interiorização da autoridade do pai quanto do medo dessa autoridade — aspecto que revela o motivo de sua dominância sobre o Eu. Então, como representante da soberania paterna, o Supereu que se estabelece pode proibir o Eu de se tornar idêntico ao pai, a quem é reservado poder e prerrogativas⁶. Nessas condições, o Eu é enfraquecido em sua autonomia e se vê numa relação de subjugação com o Supereu, que surge, portanto, como uma instância que exerce domínio sobre o Eu e o coloca em posição de submissão — posição esta que poderá se estender a outras figuras de poder, como veremos.

Porém, ao contrário do que se pode concluir à primeira vista, o rigor com que o Supereu trata o Eu, não reflete, ao menos exclusivamente, a severidade paterna. Freud afirma que, pelo contrário,

⁶ A relação do Supereu com o Eu “não se esgota na advertência: ‘Assim (como o pai) você *deve* ser’; ela compreende também a proibição: ‘Assim (como o pai) você *não pode* ser, isto é, não pode fazer tudo o que ele faz; há coisas que continuam reservadas a ele” (Freud, 1923/2011a, p. 43, grifos do autor).

parte desse rigor é reflexo da própria agressividade da criança para com a figura do pai, que lhe impede de realizar as primeiras e mais significativas satisfações desejadas. Esse estado de privação em que é colocada pelos obstáculos impostos pela autoridade do pai, suscita na criança um montante de agressividade cuja intenção primordial é destruí-lo. No entanto, como o seu pai é também alvo de seu amor, porque é a figura que lhe proporciona proteção e segurança, Freud (1930/2010b, p. 100) conclui o seguinte:

Ela [a criança] é obrigada a renunciar à satisfação dessa agressividade vingativa. Encontra saída para essa difícil situação econômica recorrendo a mecanismos conhecidos, ao acolher dentro de si, por identificação, essa autoridade inatacável, que então se torna Supereu e entra em posse de toda a agressividade que a criança gostaria de exercer contra ela.

Por concluir que a autoridade do pai é insuperável, a criança, que o teme, submete-se ao seu poder, toma-o como ideal a ser alcançado e, assim, internaliza-o por meio da identificação. Consequentemente, ao mesmo tempo em que renuncia as satisfações que ele impede, suprime a agressividade que direcionaria contra ele. Neste ato de aceitação e renúncia, surge, como efeito, o Supereu, que representa a autoridade do pai internalizada pela identificação. A partir desse momento, o Supereu desempenha o papel de consciência moral do sujeito. A primeira causa da consciência, portanto, é uma renúncia pulsional que se deveu ao medo de uma autoridade externa. Portanto, primariamente, a consciência é produzida pelo medo, ela é a manifestação do medo de sofrer retaliações vinda de agentes exteriores. Desse modo, depois de fundada, será a consciência a fonte imperativa das próximas renúncias. Em resumo, ao aceitar, pelo medo e pelo respeito que inspira, as leis da autoridade paterna, o sujeito internaliza os seus mandamentos e funda, com isso, o Supereu. O que significa que a autoridade externa introjetada funda uma

autoridade interna que a representa diante do Eu, inspirando obediência às suas demandas através do medo de seu poder.

Como autoridade interna, o Supereu tem como fundamento o temor e a admiração que a criança tem pelo poder do pai. A maior parte da agressividade que ela, impulsivamente, quer dirigir contra ele, num ato de confrontação ao seu poder, é barrada pelo Supereu, que toma sua posse. Ora, o Supereu, sendo o pai internalizado, devolve ao Eu essa agressividade, punindo-o com o sentimento de culpa. Em outras palavras, a consciência da criança a pune por querer se contrapor à hegemonia da autoridade que representa⁷. Dessa forma, Freud (1930/2010b, p. 100) entende que “a severidade original do Supereu não é — ou não é tanto — a que experimentamos de sua parte ou atribuímos a ele, mas representa a nossa própria agressividade para com ele”.

Contudo, como sabemos, não é somente a agressividade que é controlada pelo Supereu. Tudo que envolve a transgressão dos mandamentos internalizados também evoca a sua reação punitiva. Portanto, sempre que as tendências do indivíduo, agressivas ou sexuais, forem contrárias às leis do Supereu, ele será punido pela sua consciência com o sentimento de culpa. Como vimos, quando a criança internaliza a autoridade do pai, internaliza também o medo que sentia dessa autoridade. O pai, materializado nessa consciência, não deixa de exercer

⁷ “De que meio se vale a cultura para inibir, tornar inofensiva, talvez eliminar a agressividade que a defronta? [...] A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Supereu, e que, como “consciência”, dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos. À tentação entre o rigoroso Supereu e o Eu a ele submetido chamamos de consciência de culpa; ela se manifesta como necessidade de punição. A civilização controla então o perigoso prazer em agredir que tem o indivíduo, ao enfraquecê-lo, desarmá-lo e fazer com que seja vigiado por uma instância no seu interior, como por uma guarnição numa cidade conquistada” (Freud, 1930/2010b, p. 92).

o seu poder. A criança aprende, assim, a obedecer a figura de autoridade e a aceitar seus mandamentos. Em grande medida, para algumas pessoas, essa atitude submissa será estendida à todas as outras figuras de poder que aparecerem em suas vidas.

Em síntese, no decorrer de seu desenvolvimento, poderosas forças sociais imprimem no indivíduo as normativas da cultura estabelecida. Como o primeiro representante do princípio de realidade, o pai, desde muito cedo, reprime e domestica a vida pulsional da criança, docilizando-a. Assim, a consciência moral, como Supereu, forma-se por meio de um regime de coação ao qual o indivíduo em desenvolvimento precisa se sujeitar para que não corra o risco de perder o amor de seus protetores, o que o tornaria vulnerável às suas sanções punitivas e aos demais perigos do mundo. No entanto, ao mesmo tempo em que teme essa autoridade paterna, a criança admira o poder que ela possui e, por isso, o toma como modelo a ser seguido.

Isso elucidada, em alguns pontos, o motivo que leva os indivíduos a não se voltarem contra a cultura, cujas exigências opressoras os prejudicam. A cultura, expressa nas normas sociais, é internalizada por meio da educação e dá vida à consciência moral, na forma do Supereu. Como expressão da autoridade paterna continuada na vida psíquica, o Supereu impõe sua ordem, e o indivíduo, ameaçado pelas angústias do sentimento de culpa, obedece aos seus ditames, pois teme o Supereu do mesmo modo como antes temia o pai. Assim, mesmo que se sintam insatisfeitos e infelizes, a hostilidade em relação às injustiças sociais não chega ao ponto de fazer os indivíduos agirem de modo a transformar as condições existentes; não porque essa hostilidade não seja intensa, mas porque eles temem as consequências punitivas de sua externalização. Por outro lado, é raro que compreendam, ao menos espontaneamente, as raízes de sua condição, de modo que acabam dirigindo sua agressividade para objetos sem importância nesse sentido. Isso também se soma ao que nos ajuda a esclarecer o fato de que, contraditoriamente, muitos dos

indivíduos, ao invés de confrontarem as autoridades sociais que representam a ordem dominante, e dirigirem contra elas a sua agressividade, tomam-nas como figuras a serem obedecidas e cultuadas, e, além de tudo, colocam sobre elas as esperanças de resolução de seus problemas, seguindo o mesmo modelo de relação infantil que se tinha com o pai. Elas representam, para muitos, líderes cujos ideais inspiram a condução de suas vidas. No limite, são substitutos para a figura paterna, da qual ainda dependem.

O medo do pai pode, então, ter como efeito tornar o indivíduo fraco, vulnerável e subserviente a figuras que representem autoridade. De modo que o Supereu, ao torná-lo um portador da cultura, pode torná-lo também um defensor das suas leis e relações de poder, mesmo quando estas vão de encontro aos seus interesses. Pois, se o princípio de realidade, que os pais representam, se estrutura sob uma lógica de dominação, o Supereu irá refletir esta lógica. Freud (1933/2010a, p. 194), em vista disso, afirma que “a influência parental inclui não apenas a natureza pessoal dos pais, mas também a influência das tradições [...] por eles transmitidas, assim como as exigências do meio social, por eles representadas”. O Supereu, portanto, também representa as estruturas de poder historicamente constituídas. Nesse sentido, o Eu de cada um se vê assujeitado pelos ideais da classe dominante, e só com muito custo consegue superá-los.

Contudo, há possibilidades de deriva. Sabemos que as relações familiares, que produzem as primeiras e mais importantes identificações, preparam, em seu microcosmo, o indivíduo para as suas relações no macrocosmo social. Posteriormente à sua formação na instituição familiar, o curso de desenvolvimento do indivíduo tem continuidade nas demais instituições sociais que o integram e, assim, outras figuras de autoridade, representantes dessas instituições, vão sendo acolhidas pelo Supereu. Desse modo, ele “acolhe também as influências das pessoas que tomaram o lugar dos pais, ou seja, de educadores, mestres, modelos

ideais” (Freud, 1933/2010a, p. 202). Essas identificações posteriores permitem a ampliação da consciência individual e o enriquecimento do Eu, na medida em que ganha mais referências para o seu exame de realidade.

O ideal do Eu, quando o indivíduo já se encontra em sua maturidade, representa uma síntese de todos os modelos que tiveram influência em sua formação. Os pilares fundamentais seriam os pais, mas a experiência com outras figuras de autoridade tende a dirimir a sua importância no decurso do desenvolvimento individual. O Supereu não será, necessariamente, um agente interior sádico com o Eu, tornando-o passivo quanto às relações de poder que estruturam a realidade. Ele pode vir a se tornar uma instância de suma importância para o enfrentamento das injustiças que a cultura promove. Quando modelos ideais críticos ao sistema são tomados como parte do Supereu, este se verá fomentado por ideais que confrontam o estado de coisas existente. Ou seja, dependendo dos valores que as autoridades introjetadas sustentam, o Supereu pode se transformar num agente de combate às relações de dominação e, dessa maneira, ser um elemento psicológico fundamental na luta em favor da emancipação humana.

O Supereu, portanto, deve ser compreendido no interior das relações através das quais o indivíduo experiencia o campo cultural. Como agente representante de princípios e ideais morais, o Supereu é uma instância política, cuja atuação defenderá o que a experiência pessoal conduziu o indivíduo a acreditar como certo. Assim, mesmo com todas as suas possíveis contradições, o Supereu, como portador e defensor da cultura, independentemente de qual ela seja, tem papel imprescindível no desenvolvimento da civilização na qual é formado. É, portanto, como Freud sustenta, um patrimônio cultural psicológico que tem o papel de promover, para o bem ou para o mal, a internalização das formas de controle social. Por essa razão, na psique humana, ele é o elemento essencial para a socialização dos homens. Sem o Supereu, e a

consciência que ele inaugura, as pessoas seriam muito mais propensas à agressividade mútua e, logo, às ações que desintegrariam os laços sociais. Freud (1927/2014, p. 241) aponta que quanto mais pessoas num grupo cultural possuem um Supereu fortalecido, “tanto mais garantida se acha essa cultura, tanto mais pode prescindir de meios de coação externos”.

E como o Supereu representa a consciência moral, que se desenvolve a partir de todas as figuras tomadas como modelos ideais, pressupõe-se que indivíduo maduro, que o desenvolveu, possa também ser considerado como portador de uma consciência própria, não dependendo de uma agência exterior ou de um líder para dizer a ele como pensar e proceder. O ideal do Eu, que o Supereu porta, organiza o mundo interior do indivíduo na direção das expectativas sociais — mas, como vimos, não é sempre exclusivamente assim. De todo modo, o Supereu é o esteio individual da vida social; ele reflete o mundo em que as pessoas vivem, abarcando em si todos os seus problemas e suas contradições. Compreendendo-o dialeticamente, podemos concluir que quando o Supereu não provoca nos seres humanos a moralização e a sociabilidade da qual deles se espera, temos antes que culpar as formas sociais nas quais ele se baseia.

Contudo, o nosso problema se impõe. Discutimos, no tópico anterior, que parte importante dos indivíduos só obedece a muitos dos preceitos e proibições culturais por medo das consequências punitivas que a sua desobediência pode levar. O que significa que, em muitos casos, há uma desidentificação com a cultura. Isso pode ocorrer por vários motivos, como, por exemplo, o desenvolvimento de uma visão crítica que se antagoniza em seus ideais com a ordem imposta. Mas queremos chamar a atenção para o aspecto que compõe o escopo deste trabalho: aquele que diz respeito à incapacidade de gerenciamento subjetivo do Eu e a exteriorização da consciência.

5 O substituto paterno

Muitos dos que só se sujeitam à ordem através do medo são pessoas que não se identificam com os preceitos e imposições culturais, ou seja, no decurso de seu desenvolvimento, não fundaram um Supereu defensor dessa cultura. Ainda que isso aconteça, essas pessoas tomam os seus senhores como seus ideais, tal como Freud destacou. Identificam-se, portanto, com aqueles que impõe a elas o sofrimento de sua condição de classe oprimida.

A explicação para a qual nos direcionamos pressupõe que, estando vazio o lugar do ideal do Eu, o indivíduo encontra-se desamparado, pois não possui meios subjetivos para se orientar objetivamente. A partir dessa situação, ele buscará fora de si uma agência que possa dar contornos e diretrizes para o seu próprio mundo interior, alguém, portanto, que continue a cumprir a função paterna de ordenação pulsional. Desse modo, o indivíduo desamparado exterioriza a sua consciência, deixando a cargo desse outro a deliberação sobre as suas próprias ações e pensamentos. A figura do opressor, por dispor de privilégios e poder, seduz esses indivíduos, pois ela parece usufruir de tudo o que podem desejar. Logo, facilmente passam a defender seus ideais, pois querem ser como elas são e ocupar a posição que ocupam. Considerando essa situação, quais seriam os possíveis elementos que levam a esse desfecho?

Para Freud (1933/2010a, p. 201), “a instauração do Supereu pode ser vista como um caso bem-sucedido de identificação com a instância parental”. No entanto, pode haver casos que tal identificação não se estabelece da maneira esperada, quando o complexo de Édipo não é inteiramente superado, e o Supereu pode surgir como uma formação frágil e volúvel. Nesses casos, o Supereu será uma entidade insuficiente para pautar o indivíduo na condução de sua vida e, diante um mundo ao qual não consegue responder, ele se verá novamente sob a condição de

desamparo, vindo a procurar em agências exteriores as normas para organizar a si mesmo e seu modo de relação com o mundo.

A idade adulta, portanto, nem sempre torna o indivíduo menos vulnerável que a criança às angústias da existência. Ele continua a se sentir impotente e, por isso, carente de amparo. Sobre isso, Freud (1933/2010a, p. 329) escreve:

Tendo se tornado adulto, o ser humano sabe que dispõe de maiores forças, mas cresce também a sua percepção dos perigos da vida, e ele conclui, justamente, que no fundo permaneceu tão desamparado e desprotegido como na infância, que diante do mundo ainda é uma criança.

É de se esperar que os fenômenos de um mundo tão contraditório e de inextrincáveis meandros sejam difíceis de compreender e de outorgar sentido. Sendo assim, diante de uma realidade complexa e que não se justifica em seus mandamentos e em suas autoritárias exigências, o indivíduo se vê num contexto no qual não consegue apreender significação e, portanto, elaborar psicicamente. Logo, a realidade em que se encontra é fonte de angústia. Não conseguindo dar sentido a ela, também não consegue criar expectativas sobre ela e antecipar seus eventos, de modo que a sente como algo possivelmente ameaçador. Dessa maneira, o indivíduo se vê na mesma situação que a criança em sua mais tenra idade, quando tudo no universo é imprevisível e insuportavelmente novo. A angústia diante do que o psiquismo não pode conceber marca a condição do desamparo.

No caso da criança, os pais assumem o lugar de porto seguro. A mãe, ao embalar o bebê em seu seio apaziguador, é a primeira figura protetora; porém, na medida em que a criança se desenvolve e passa a se diferenciar do mundo, o pai, como toda a sua autoridade e força, substitui

esse lugar de principal agente de proteção que a mãe até então ocupava⁸. Desse modo, a criança, em sua situação de vulnerabilidade física e psíquica, anseia pelo sentimento de segurança que o pai pode promover. Posteriormente, nos casos em que o Supereu não se desenvolve suficientemente, o desamparo da criança terá o seu prosseguimento no desamparo do adulto; o anseio pelo pai que a criança sentia se transformará, no adulto, em anseio por uma outra figura que substitua o pai — e que, para isso, terá que representar a força e a autoridade que o pai inspirava na criança.

Tratando das ideias religiosas e suas fontes psíquicas, Freud (1927/2014, p. 258, grifo nosso) escreve o seguinte:

Quando o indivíduo em crescimento percebe que está destinado a permanecer uma criança, que nunca pode prescindir da proteção contra superiores poderes desconhecidos, empresta a esses poderes os traços da figura paterna, cria os deuses que passa a temer, que procurar cativar e aos quais, no entanto, confia sua proteção. Dessa maneira, *o motivo do anseio pelo pai equivale à necessidade de proteção contra os efeitos da impotência humana.*

Deste trecho, podemos concluir que as ideias religiosas, formuladas num passado longínquo, nasceram da incapacidade de explicar aquilo que se encontrava na fronteira do conhecimento humano de até então. Porém, com o passar do tempo e com o avanço do conhecimento científico, perguntas sem respostas encontraram explicações materiais e, então, muito do que era misterioso ou atribuído às forças sobrenaturais foi esclarecido. Com isso, as ciências enfraqueceram o poder e a influência da religião na cultura moderna. No

⁸ “[...] a mãe, que satisfaz a fome da criança torna-se o primeiro objeto de amor e, certamente, também a primeira proteção contra todos os perigos indeterminados e ameaçadores do mundo exterior, a primeira proteção contra a angústia, podemos dizer. Nessa função, logo a mãe é substituída pelo pai, que é mais forte e a exercerá por toda a infância. Mas a relação com o pai é dotada de uma peculiar ambivalência. Ele próprio constitui um perigo, talvez devido à anterior relação com a mãe. Assim, *a criança o teme tanto quanto anseia por ele e o admira*” (Freud, 1927/2014, p. 258, grifo nosso).

entanto, em nossa sociedade, o conhecimento científico é restrito a uma pequena parcela de pessoas. De forma geral, a massa é mantida em estado de alienação, de tal modo que o sentimento de impotência diante do mundo, que priva grande parte das pessoas do conhecimento sobre ele, permanece. Dessa maneira, a angústia diante o desconhecido tem sua existência continuada e exige ser aplacada por uma explicação que a elabore. Não importa se as explicações são ilusórias e não encontram fundamento material nas ciências. A necessidade de simbolização não anseia, precisamente, por verdades, mas por qualquer explicação que possa dar algum sentido e possibilitar uma elaboração psíquica dos fenômenos que nos afrontam com a sua estranheza⁹.

O fato, portanto, que mais pesa para a manutenção desse estado de coisas, em que há, para as pessoas, a necessidade de um substituto para a figura do pai, é que a formação na sociedade moderna não dá aos indivíduos capacidade simbólica suficiente para poderem enfrentar os fenômenos do mundo exterior de maneira independente. Complementando este fato, ela também não garante a proteção social dos mais básicos direitos humanos necessários para que todos se sintam seguros e amparados na comunidade em que vivem. O individualismo extremo e a concorrência generalizada mantêm os seres humanos em condições sob as quais ainda precisam lutar pela sobrevivência, assim como ocorria em seu estado natural. Dessa forma, o mundo exterior só pode ser sentido como ameaçador e, por isso, como fonte de angústia.

Por conseguinte, ignorantes, inseguros e impotentes, ou seja, dispondo de um Eu fraco, os indivíduos ainda se veem acuados diante da realidade. Não encontrando em seu mundo subjetivo os instrumentos capazes de lhes conduzir de maneira autônoma em seu relacionamento

⁹A partir disso podemos tentar compreender a função que as teorias religiosas, místicas, raciais e/ou conspiratórias têm na economia psíquica dos sujeitos. O terraplanismo do dia-a-dia funciona de modo a simplificar uma dimensão existencial que, por conta de sua complexidade, torna-se inacessível para o indivíduo comum.

com a objetividade, os indivíduos sentirão a necessidade de procurar normativas, princípios e ideais em agências exteriores para se organizarem psiquicamente — em outras palavras, eles sentirão a necessidade da tutela de uma figura paterna. Freud trabalha a figura de Deus como um dos mais poderosos substitutos para o pai. Porém, esse substituto também poderá ser encontrado na figura de líderes que, para gerarem identificação, devem “dar a impressão de enorme força e liberdade libidinal” (Freud, 1921/2011b, p. 93). A esses líderes, tais indivíduos oferecem obediência e submissão. Como substitutos do pai, é transferido a eles as prerrogativas da autoridade paterna. Sobre isso, Freud (1939/2018, p. 152) escreve:

Sabemos que existe, na massa humana, a forte necessidade de uma autoridade que se possa admirar, à qual as pessoas se dobrem, pela qual sejam dominadas e até maltratadas eventualmente. Na psicologia do indivíduo descobrimos de onde vem essa necessidade da massa. É o anseio pelo pai, inerente a cada um desde a infância [...].

Ao colocarem outro no lugar do pai, os indivíduos acabam idealizando a figura de autoridade substitutiva. Como o seu próprio ideal do Eu é fraco, a figura do líder “serve para substituir um ideal não alcançado do próprio Eu. Ele é amado pelas perfeições a que o indivíduo aspirou para o próprio Eu, e que através desse rodeio procura obter, para satisfação de seu narcisismo” (Freud, 1921/2011b, p. 71). Por fim, a figura do líder, e tudo que ele representa, é colocada no lugar do Supereu, ou seja, no lugar da própria consciência do indivíduo.

6 Considerações finais

O ideal do Eu, ou Supereu, como vimos, é o herdeiro da autoridade paterna e, assim, exerce sobre o Eu o mesmo domínio que o pai exercia sobre o filho. Ele representa, além da autoridade do pai, o princípio de realidade, que se estrutura, como sabemos, sob uma lógica

de dominação. Desse modo, o Supereu internaliza as normas sociais e, por conta disso, o indivíduo se torna portador da cultura estabelecida, não precisando ser coagido externamente à obediência de seus ditames. Portanto, a tendência do Supereu é fazer do indivíduo alguém subserviente às figuras de autoridade. Assim, não é de se espantar que ele acabe se identificando com a classe dominante.

Quando, por outro lado, pelas dificuldades da superação do complexo de Édipo, o sujeito desenvolve um Supereu fraco, ele se torna incapaz de orientar a si mesmo no mundo. Sentindo-se desamparado, ele anseia por uma figura que o proteja como o pai antes o fazia. Ao encontrar um substituto paterno, ele o coloca no lugar de seu ideal do Eu, que, como vimos, exerce domínio sobre o Eu. Assim, o indivíduo se vê completamente vulnerável a essa figura de autoridade substitutiva.

Para além da relação fundamental com os pais, a formação continuada do sujeito na sociedade moderna impede que ele desenvolva força suficiente para poder encarar o mundo exterior de maneira autônoma e confrontar criticamente os modelos de autoridade existentes. Pois na medida em que o indivíduo é sufocado pelas pressões sociais, ele não encontra espaço para experimentar o mundo de modo contingente e, por isso, as individualidades submetem-se sempre aos mesmos aspectos pré-determinados socialmente, o que os destitui da possibilidade de experiências que agreguem recursos subjetivos para a fundamentação de uma individualidade própria e emancipada.

O empobrecimento subjetivo ensejado por um controle social estreito e rígido tem como consequência o sentimento de impotência e desamparo. A incapacidade de elaboração simbólica e satisfação pulsional, torna a realidade do adulto tão ameaçadora quanto a da criança. Nesse sentido, concluímos que o Supereu dificilmente se desenvolve de modo suficiente para se tornar capaz de ordenar com um mínimo de segurança o circuito pulsional do indivíduo. Sendo assim, este

terá que buscar fora de si uma outra consciência para tomar de empréstimo e fazer isso por ele. A sua realidade, portanto, continua a ser fonte de angústia e, por conta de sua fraqueza, o indivíduo adulto continuar a sentir a necessidade da tutela de uma figura paterna, o que marca sua menoridade. Qualquer figura que demonstre força e poder suficientes pode vir a ser tomada como modelo e ideal a ser seguido. Dessa forma,

Somos lembrados de como esses fenômenos de dependência fazem parte da constituição normal da sociedade humana, de quão pouca originalidade e coragem pessoal nela se encontram, do quanto cada indivíduo é governado pelas atitudes de uma alma da massa [...] (Freud, 1921/2011b, p. 78).

Notamos, por fim, que a cultura estabelecida, baseada em uma lógica social de dominação, promove modos de existência que perpetuam as relações de poder e, nesse sentido, produzem indivíduos psiquicamente miseráveis, o que tem como resultado a transformação da classe oprimida em uma classe dependente, dócil, acrítica e, conseqüentemente, vulnerável aos ideais que forjam a sua própria condição servil.

Referências

ADORNO, T.W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Trad. Virgínia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp, 2019.

FREUD, S. A moral sexual “cultural” e o nervosismo moderno (1908). In: FREUD, S. *Obras completas, vol. 8*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, S. Moisés e o monoteísmo (1939). In: FREUD, S. *Obras completas, vol. 19*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

A miséria do eu e a consciência exteriorizada

FREUD, S. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In: FREUD, S. *Obras completas*, vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, S. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, S. *Obras completas*, vol. 16. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: FREUD, S. *Obras completas*, vol. 17. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: FREUD, S. *Obras completas*, vol. 18. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

FREUD, S. Psicologia das massas e análise do eu (1921). In: FREUD, S. *Obras completas*, vol. 15. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2016.

Psicanálise e Educação: relações com o processo ensino-aprendizagem

Vanessa Ribeiro Morelo¹ & Fábio Santos Bispo²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.79.11>

1 Introdução

Visando apresentar as principais contribuições do pensamento de Freud para entender os processos de ensino e aprendizagem, busca-se fazer um traçado entre suas principais ideias, sobretudo em torno da noção de transferência, com questões pedagógicas, abordando como se dá esse processo nas vivências educacionais das escolas na atualidade.

Essa temática se justifica devido à importância de se compreender a dinâmica que interfere nos vínculos educacionais para que uma relação pedagógica seja possível, a fim de lidar com os impasses no meio escolar. Destaca Andrade (2017, p. 113):

Afastar não resolve, sem transferência não há sequer milagre. [...] A escola é uma mini sociedade [...]. Nela marca presença a vida do mundo, ali, espremida, estão histórias de várias classes sociais. É por isso que a escola deveria trabalhar questões sociais com mais afinco do que fazem e não deveria recuar perante os debates sociais. A escola deveria ser um local onde se debateria as coisas e por isso, por falar e escutar, ensinassem. A escola não deve se limitar a teorias, pois nenhuma delas veio afastada dos ocorridos do mundo e da vida.

¹ Professora de Filosofia da Secretaria Estadual de Educação do Espírito Santo.

E-mail: aneemorello@gmail.com

² Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: fabio.bispo@ufes.br

Andrade (2017), gosta de destacar o papel que a escola deve desenvolver, não apenas limitando-se a teorias, mas, ultrapassando o desafio da mera transmissão destas, fator este que torna as relações complexas, para alcançar dimensões sociais sem perder de vista as dimensões educacionais que permeiam a subjetividade.

Com base nos teóricos que trazem intrinsecamente o papel da escola, da Psicanálise, a partir da transferência, e do educador no processo de ensino-aprendizagem, procuraremos desenvolver argumentos para demonstrar que a transferência é elevada por Freud à categoria de um elemento de ordem central da análise, que pode contribuir diretamente a favor da Educação. É através dos traços da transferência que o inconsciente e o desejo são atualizados. Lacan (1988), psicanalista francês que promove uma renovação da teoria freudiana, também contribui para entendermos a relação da transferência com o ensino-aprendizagem, chegando à premissa de que não há experiência do sujeito com seu inconsciente fora do laço transferencial: “a transferência é um fenômeno essencial, ligado ao desejo como fenômeno nodal do ser humano” (Lacan, 1988, p. 219).

Para fins de organização didática, as reflexões serão apresentadas em três principais partes. Na primeira parte, trataremos as definições conceituais sobre transferência e seus correlatos, buscando em Freud e outros teóricos, a exemplo de Correa (1992) e Andrade (2017), contribuições quanto às questões propostas.

Na segunda parte, serão problematizadas as reflexões acerca da relação entre a Psicanálise e a Educação escolar. Trazendo contribuições e descrições a partir desta relação com o processo de ensino-aprendizagem, buscando explicitar, como exemplo, as relações sociais e afetivas no âmbito educacional.

Na terceira parte, explicitaremos a importância e responsabilidade do trabalho do educador, mostrando como a

Psicanálise pode ajudá-lo diretamente, manejando as resistências e conduzindo o aluno para que este alcance a autonomia na busca pela internalização da aprendizagem. A metodologia utilizada nesta pesquisa, parte de análises descritivas acerca dos textos de Freud e Lacan, comentados por alguns teóricos contemporâneos. Tomamos a Psicanálise de Freud como eixo central e recorreremos aos outros autores para desenvolver as articulações com os questionamentos do campo educacional.

Os resultados do estudo apontam para a necessidade de elevar a visão e perspectivas acerca da contribuição da Psicanálise nos trabalhos do professor em sala de aula, especificamente em torno do desejo do saber, a partir do qual a Psicanálise opera.

2 Conceito de transferência e relação professor-aluno

A constituição do conceito de transferência em Freud tende a descrever a atualização do desejo inconsciente através de sua transformação. Fruto de um longo processo de elaboração, a transferência pode ser abordada a fim de descrever os processos de formação e construção das resistências que surgem como manifestações do trabalho do inconsciente.

Freud introduz o conceito de transferência a partir da obra *A interpretação dos sonhos* (1900), estabelecendo relações com as memórias. O termo transferência não foi dirigido primeiramente ao tratamento analítico, e sim, inicialmente empregado para designar a mobilidade do desejo. A partir da estrutura do inconsciente, vemos que o que sofre o processo de transferência é o desejo. A transferência no pensamento freudiano vem designar uma forma particular de atualização do desejo inconsciente.

Para Freud, a transferência permeia a relação entre o analista e o analisando, possibilitando confiança, respeito, conforto e afetividade, para que o analista escute o paciente de forma ampla. Há, porém, outras modalidades de transferência, que atualizam sentimentos oriundo da relação do sujeito com os pais e outras figuras de importância, ou outros afetos que são direcionados para a pessoa do analista, de forma inconsciente. Segundo Freud (1912/1996), “somente uma parte daqueles impulsos que determinam o curso da vida erótica passou por todo o processo de desenvolvimento psíquico [...]. Outra parte dos impulsos libidinais foi retida no curso do desenvolvimento”. Esses impulsos retidos são transferidos para alguma figura importante e de referência para o sujeito, em algum período da vida. Esse fenômeno, observado por Freud nos primórdios da Psicanálise, é tido como um “transporte do passado para o presente”.

Se a necessidade que alguém tem de amar não é inteiramente satisfeita pela realidade, ele está fadado a aproximar-se de cada nova pessoa que encontra com ideias libidinais antecipadas; e é bastante provável que ambas as partes de sua libido, tanto na parte que é capaz de se tornar consciente quanto a inconsciente, tenham sua cota na formação dessa atitude (Freud, 1912/1996).

Mas não somente o analista pode se tornar um depositário deste processo. Temos aqui a figura do professor, cuja importância afetiva Freud, em determinada fase de seus estudos, ressaltou a partir de seu lugar na Educação, como uma poderosa e nova aliada da Psicanálise. Ele acreditava em uma Educação que pudesse ser mais franca e aberta na abordagem das questões referentes à sexualidade. Ainda que a educação não fosse suficiente para prevenir neuroses, poderia certamente contribuir para a construção de espaços de elaboração menos repressores.

No ambiente de uma sala de aula, onde o diálogo é uma constante, é facilitada à figura do professor se tornar um depositário para

o aluno. Este pode realizar uma reedição de antigos afetos, resultado de um modo próprio de transferência. No entanto, o modo como cada aluno realiza essa transferência é bastante singular, podendo ser mais ou menos intenso em cada caso. Essa atualização do desejo inconsciente é vista quando o sujeito, na condição de aluno, transfere a expectativa de saber, supondo que o profissional da educação tem algo valioso a ensinar. “Isso introduz consequências para outros campos em que é sensível o lugar ocupado pelo Outro, como, por exemplo, o campo da Educação, em que o professor é solicitado pelo aluno a responder no lugar de quem sabe” (Correa, 2009, p. 192).

É ao abordar a dinâmica do desejo no tratamento analítico que o termo transferência ganha importância na Psicanálise. O fenômeno da transferência é então, por Freud, apontado, como um fenômeno psíquico que se encontra presente em todos os âmbitos das relações com nossos semelhantes, onde possa haver troca e diálogos formativos.

A transferência não é um termo específico da Psicanálise. Trata-se de um vocábulo utilizado em diversos campos, denotando sempre uma ideia de transporte, de deslocamento, de substituição de um lugar para outro. A teoria freudiana reconhece nesse fenômeno um elemento fundamental no transcorrer do tratamento e do processo de cura. Trata-se de um fenômeno psíquico presente em todas as relações humanas: médico e paciente, professor e aluno, mestre e discípulo etc.

Freud, posteriormente, empregou o termo transferência para descrever os processos pelos quais passam o desejo, a fim de superar as resistências, sejam elas do conhecimento, do desenvolvimento ou ambas as abordagens; apresenta-se como um incessante trabalho do consciente.

As palavras carregam peso e responsabilidades atemporais. [...] a psicanálise tem muito a contribuir, o caminho é justamente pelo trabalho da transferência. Muitos pelas resistências que lhe são próprias apelam à força do lugar que ocupa e acabam gritando para silenciar o outro (Andrade, 2017, p. 18).

Freud traz ainda o que chama de “exame teórico da transferência”. A princípio, podemos analisar o fato de que cada indivíduo, por características próprias, através de sua ação combinada, chegou a métodos específicos e próprios de se conduzir na vida, nas circunstâncias, na forma de internalizar os conteúdos e aprendizagem, etc. Vejamos estas formas de condução especificamente quanto à Educação e à relação do professor com o aluno em meio a aprendizagem e desenvolvimento subjetivo do sujeito.

2.1 O desenvolvimento educacional e a Psicanálise

Sabe-se que as políticas educacionais atualmente tendem a partir do pressuposto de que um bom conhecimento acerca do desenvolvimento da criança e do adolescente já constitui garantia do combate ao fracasso escolar. Entretanto, a singularidade do aluno raramente recebe a atenção central. É importante ressaltar o reconhecimento do sujeito do inconsciente nas práticas educativas. Para a Psicanálise, é importante considerar o sujeito do inconsciente na Educação, pois este sujeito não segue os parâmetros lineares.

Assim, decorre que, enquanto na Educação o sujeito contemplado é o do conhecimento cognitivo, passível de mensuração, o sujeito do qual se ocupa a Psicanálise é o sujeito do inconsciente enquanto manifestação única, singular, não mensurável e que, por isso, não pode fazer parte do concretamente observável.

[...] uma consequência para a educação dessa abordagem da transferência como suposição do saber no outro, e a transferência como condição para a aprendizagem, ou seja, que exista por parte do aluno uma suposição de saber no professor. Em outras palavras, não haveria aprendizagem sem transferência (Correa, 2017, p. 213).

Nesta relação, a subjetividade do professor tem uma função facilitadora da aprendizagem. Refletir a Psicanálise para educadores é refletir articulações que ultrapassem a imagem do professor como

simples analisante. O educador vai representar funções que substituem as figuras parentais. O analisante vem demandando uma ajuda no que diz respeito a um saber suposto ao analista.

A noção de transmissão está articulada, tanto em Freud como em Lacan, com a noção de autoridade. Portanto, a posição que o professor ocupa contém projeções atribuídas a ele. O educador deve assumir a responsabilidade que sua função representa. “Essa responsabilidade pelo mundo assume a forma de autoridade” (Correa, 2009, p. 194-195).

Se a transferência diz de uma confiança a nível inconsciente, esta aponta para os processos de identificação, onde nos ajeitamos para parecer com um outro, seja na postura, seja nos vícios de linguagens, ou seja, no desejo de estar onde ele está. Investimos neste outro, libidinalmente, um canal para o ser. Começamos a imitar, a seguir o que ele fala, a valorizar o estilo, ideologias etc. com os professores isso também ocorre. A base da transferência é a identificação (Andrade, 2017, p. 70).

É possível olhar com menos estranheza o que acontece nas relações sociais e afetivas no âmbito educacional. A Psicanálise vem possibilitar que o sujeito pise com firmeza os “chãos da vida”. Trabalhar a Educação para mediar os anseios e expectativas do sujeito pode ser cada vez mais possível para que, no ato de educar, em que a transmissão de um saber está em jogo, o sujeito possa ir além e ascender à originalidade.

Logo, se o professor colocar-se na posição de que “tudo sabe”, não restará outra alternativa ao aluno a não ser submeter-se à posição de objeto diante desse professor. No entanto, para que o aluno possa se constituir como um sujeito “desejante do saber”, o professor deve reconhecer-se um sujeito faltante, castrado. Na mesma medida, deve sustentar a sua posição como representante do conhecimento.

A relação professor-aluno no processo de ensinar e aprender é feita por este trabalho de lidar com a transferência, uma relação de vínculo que vai sendo construída à medida em que o trabalho é feito. A

responsabilidade pelo que fala é, portanto, muito grande por parte do educador.

São as pessoas de referência que, de acordo com a forma como falam, geram tanto conflitos como lembranças e impulsos que podem se apresentar como uma certa resistência. A resistência pode ser uma força que vem ocupar o lugar do respeito e da fluidez que precisa haver em sala de aula para que a aprendizagem ocorra.

Dando essa mesma importância, algumas sugestões freudianas trazem possibilidades de uma Educação com o mesmo objetivo que a Psicanálise. Uma educação libertadora, permitindo que o sujeito supere suas dependências. O educador, bem como o analista, deve buscar ações, meios e atitudes para que o sujeito que busca sanar a falta, alcance por si, condições próprias para lidar com ela.

Andrade (2017) faz menção a questões importantes que estão sempre presentes nas salas de aula e que, por vezes, passam despercebidas das atenções docentes e pedagógicas. Questões estas como a carência do aluno, a rebeldia, o não cumprimento de atividades; todas essas situações falam indiretamente sobre como se manifesta o desejo inconsciente do aluno. Andrade (2017, p. 70) ainda sugere que “a base da transferência é a identificação”. O aluno é tido como o analisante, aquele que vem demandando uma ajuda. Assim como o analisante busca ajuda pelo saber suposto do analista, o aluno está nesta condição de uma busca pelo objeto da aprendizagem.

Toda a noção de transmissão do conhecimento pode ser articulada, tanto a partir de Freud quanto de Lacan, com o manejo da transferência que sinaliza o desejo. O amor à verdade adquirida pode ser facilmente relacionado com a resistência que surge neste processo de transmissão. Sobre o amor, Correa traz contribuições:

[...] a partir da abordagem lacaniana, transferência é transferência de saber e, como efeito dela, surge o amor, amor ao saber. Mas, dado o

Psicanálise e Educação: relações com o processo ensino-aprendizagem

caráter do amor como escamoteação do desejo, ela se apresenta como resistência ao desejo como desejo do Outro. Estamos, portanto, diante do fechamento do inconsciente, da transferência em sua vertente de resistência como assinalou Freud [...] (Correa, 2009, p. 191-192).

A abordagem lacaniana acerca da transferência como suposição do saber se introduz em outros campos nos quais alguém ocupa o lugar de Outro para o sujeito, a exemplo do campo da Educação, em que a figura do professor é vista e tida como “quem tudo sabe”,

[...] fato bastante evidente para qualquer um que tenha alguma experiência nesse campo que onde não há transferência, suposição de saber por parte do aluno no professor, não há aprendizagem, sugerindo ser a transferência uma condição para o processo ensino aprendizagem [...] (Correa, 2009, p. 192).

Dessa forma, têm-se a linguagem como principal campo a ser responsável pela humanização do homem. Entender o sujeito-homem é primordial para que táticas de ensino e abordagens possam melhor contribuir para trazer novas alternativas de interfaces nas áreas da Educação. A relação professor-aluno é a primeira que deve ser entendida e analisada no contexto escolar. Muitos professores têm ciência dos movimentos afetivos que despertam em seus alunos, e entender essa relação é fundamental para que o professor mantenha o autocontrole diante das manifestações e/ou rejeições por parte destes. Como salienta Andrade (2017, p.13):

O profissional da educação [...] é tocado por problemáticas que demandam serem melhores trabalhadas pelos fios das palavras e pelas linguagens variadas que perpassam as suas relações. São transversalidades que colocam o profissional em seu ofício, ao trabalho.

Nos momentos de aprendizagem, todos os envolvidos trocam experiências e aprendem com as informações e conhecimentos. Esta dinâmica acontece de forma muito eficiente quando há um engajamento das partes. No processo de transferência, o desejo se desloca para as

representações que são feitas pelo sujeito. O sintoma do desejo é transferido para a ação, relação com o analista. Em um espaço como a sala de aula, a dimensão do desejo deve ser manifestada e transferida para o diálogo entre professor e aluno.

2.2 Importância e responsabilidade da figura do educador

Todas as relações de troca que acontecem dentro da escola são frutos de laços que o sujeito cria e desenvolve no meio social. A partir do inconsciente, o sujeito investe confiança ao transferir para a figura do professor a função de mestre do conhecimento ou dono deste. Porém, como toda relação é ambivalente, temos neste meio a participação da resistência em um jogo transferencial, de modo que a suposição de saber também pode apresentar-se como uma desconfiança.

De acordo com Andrade (2017, p. 70), “um trabalho transferencial pode alavancar a resistência para uma relação frutífera”. A relação professor-aluno requer uma confiança intelectual, a nível inconsciente. Porém, constata-se que vivemos em uma época em que o sujeito se encontra à deriva, por meio dos excessos, da rapidez dos fatos, do sistema vigente, da pressão que é colocada tanto em educadores, para serem o máximo em sua competência, quanto nos alunos, para cumprirem metas e alcançarem resultados cada vez melhores. Todo esse jogo entre o que é feito e o que se espera, traz consigo resistências que impedem o processo de fluir em sua melhor configuração. Nota-se que o desejo do saber é o mais contemplado, e é preciso que o educador se utilize de meios harmoniosos para que possa transmitir e, indo além, construir o ensino.

A relação do professor com o aluno parte da atenção detalhada que o professor terá diante dos sinais diários. De acordo com Andrade (2017), o profissional que se difere é aquele que tem a capacidade de “tatear o abstrato” que marca as relações humanas. Segundo Freud, a Educação é firmada no compromisso de trabalhar as pulsões e os modos singulares de cada um buscar satisfação e, em última instância, a própria

felicidade. Para o educador, deve ficar claro seu compromisso com a vida dos alunos. Pelos direcionamentos e palavras é que a potência do processo educativo se faz.

Por ser pulsional, o ser humano torna-se agressivo até mesmo no espaço onde busca romper e lutar contra a violência. Um fator que leva a esse comportamento, a esse rompimento da verdadeira missão da Educação, é o choque de geração entre professor e aluno, mudança essa que se intensifica e encontra pela frente resistência nas relações. Sabe-se que o professor é um grande formador de opinião e influenciador de ideias. A relação professor-aluno é um tema congruente, que traz desdobramentos das mais variadas formas. O trabalho nesta relação é direcionar estes desdobramentos com sinceridade e precisão. Dar conta de lidar com a falta de respostas, com os limites do saber, é o segredo para que uma Educação eficaz e equilibrada aconteça.

Refletir, portanto, sobre a Educação na contemporaneidade, é tratar de todas as relações que fazem parte do meio social. O capitalismo visa a formação de sujeitos capazes de se formarem para uma alta performance e sucesso constante em múltiplos empreendimentos. Vemos, portanto, que há um paradoxo entre o que norteia essa sociedade e o que deveria estar na base do objetivo educacional: o desejo de saber, lidando com o reconhecimento da própria impossibilidade de tudo saber. É essencial que a psicanálise e a Educação estejam revendo seus métodos com frequência, em função de seus objetivos.

Em torno da aplicação da Psicanálise à Educação, Freud já sinalizava o perfil educativo a partir de atos psicanalíticos. O processo de educar, situado por Freud como uma das tarefas impossíveis, necessita de transferência por parte do aluno como uma suposição do saber vislumbrada na figura do professor. A transferência é tida como condição para que a aprendizagem aconteça, com a condição de que o professor suporte lidar com a queda dessa suposição, permitindo que o aluno vá

buscar por sua conta construção do saber. A psicanálise indica para o campo educacional que não haveria aprendizagem se não houvesse transferência. É preciso pensar e ofertar condições para que, não somente a suposição do saber por parte do aluno no professor aconteça, mas, para que o professor saiba lidar com essa suposição, sem tentar encarnar todo o saber diante do seu público.

[...] na transmissão, no que concerne ao campo da educação, por exemplo, estaria em jogo não somente a suposição de saber por parte do aluno no professor, como também a posição do professor diante do aluno operando como autoridade (Correa, 2009 p. 203).

No ato de educar, a transmissão está em jogo, e só é possível esta posição se houver uma espécie de submissão por parte do aluno diante do professor, como figura de autoridade. Podemos refletir as alternativas e interfaces entre a Educação e a Psicanálise, a segunda, como vertente muito importante e útil para o professor no ato e realização da primeira. Sendo percebida ainda como estímulo a pensar as possibilidades que pode trazer à prática educativa.

Mais do que trazer prontas receitas, analisar esta temática traz questionamentos maiores que os educacionais somente, como crises, conflitos, dificuldades, etc. Refletir sobre a prática docente é tarefa que podemos realizar demonstrando, através dos ensinamentos de Freud, que se prontificou com interesse por esta conexão.

Quando falamos da Psicanálise, não somente o fazemos em referência a Freud, mas também a Jacques Lacan, que, embora influenciado por Freud, contribuiu com originalidade para que alguns objetivos fossem propostos. O desenvolvimento do ser humano é o que entrelaça a Educação e a Psicanálise.

A Psicanálise pode transmitir ao educador [...] um modo de ver e de entender sua prática educativa. É um saber que pode gerar, dependendo, naturalmente, das possibilidades subjetivas de cada

Psicanálise e Educação: relações com o processo ensino-aprendizagem

educador, uma posição, uma filosofia de trabalho. Pode contribuir, em igualdade de condições com diversas outras disciplinas, como a Antropologia, ou a Filosofia, para formar seu pensamento [...] (Kupfer, 1989, p. 97).

Podemos dizer que o professor já tem o inconsciente marcado pela função de transmissão do ensino. O professor assume um lugar de sujeito que está em falta, para que assim o desejo de ensinar e a expectativa do aluno de aprender possam produzir efeitos de fato no objetivo do ensino escolar.

Freud introduz, nesse contexto, a possibilidade que a Psicanálise tem de acontecer fora do divã, nos meios em que há o desenvolvimento humano, a exemplo principal, a escola. De acordo com Filloux (1997), mesmo que Psicanálise e Educação tratem do campo do ser humano, elas possuem funções próprias. A Educação acontecendo por meio da promoção educativa, e a Psicanálise por meio da análise terapêutica.

É preciso entender que a Educação não é e nem deve ser vista apenas como mecanismo preventivo diante das faltas do sujeito aprendiz. O trabalho da pedagogia educacional deve retirar, ou nem sequer chegar ao patamar de colocar o professor como figura de analista. Todavia, surge a questão: como e quais ferramentas a Psicanálise apresenta a fim de repensar e contribuir para a prática educativa? Podemos situar tudo isso a partir das investigações de Freud e Lacan, que nos indicam a dimensão da identificação que há entre aluno e professor, neste caso, em análise psicanalítica, o aluno investe no professor aspectos fortes, expectativas que produzem perfis e identificações das mais variadas. A partir desta identificação é que o aluno se doa ao conteúdo ministrado pelo professor.

Neste sentido, Lacan aponta para o “campo da linguagem” como forma de humanizar o animal homem. Pontuando a palavra como mecanismo para dar direção ao outro. Pode-se assim entender que o ensino é mediado através da palavra, esta por sua vez, representada pelo professor. Percebemos aí a relação entre professor e aluno de modo que é

pressuposto que haja sempre um outro que ensina, não acontecendo ensino sem essa presença.

Kupfer (1989, p. 9) faz menção ainda ao que Freud abordou:

Aquilo que Freud denominou transferência pode ser encontrado num contexto analítico, mas também na relação professor-aluno. É a partir da análise dessa relação que se pode pensar no que faz um aluno aprender. O que o faz acreditar no professor, permitindo que um ensino seja eficaz.

O professor deve estar aberto a palavra do Outro também. Permitir que o aluno elabore, não só os enigmas e descobertas do campo do conhecimento, mas as próprias fantasias, frustrações e expectativas que interferem na sua relação com o saber. Sem escutar o aluno, o professor também não tem condições de perceber o que, nas experiências do cotidiano, é capaz de despertar um desejo de descoberta.

Kupfer (1989, p. 98) nos faz refletir ao afirmar que “o encontro entre o que foi ensinado e a subjetividade de cada um é que torna possível o pensamento renovado, a criação, a geração de novos conhecimentos”. O professor não pode partir apenas da realidade empírica do aluno; a transferência vem permitir no sujeito a sua saída da realidade do empirismo, permite abrir espaço para que o sujeito formule sua singularidade e autonomia a partir de suas fantasias, desejos e angústias.

3 Considerações finais

Ensinar é um ato que vai além do desejo do professor. A demanda social que as escolas vêm apresentando é o que vai delineando todo o trabalho e reflete no que é a Educação hoje. Essa maneira de entender a Educação vai além da pedagogia escolar, alcançando outras leituras que podemos chamar de “psicanaliticamente orientadas”. Uma Educação sob o olhar psicanalítico orienta-se para além das leituras. Hoje, há propostas

que devem atender certos resultados, estes que demandam ajustes de comportamentos e os enquadram nos transtornos psiquiátricos promovem práticas com um determinado grau de urgência nas ações dos ditos “detentores do saber”.

O percurso que fizemos nos revelou que o tema da Psicanálise aplicada ao campo da Educação apresenta desdobramentos de questões fundamentais. A Psicanálise pode oferecer para a Educação um modo de pensar sobre o que impulsiona e sustenta o ato de educar, apresentando como considerações, a possibilidade que há de criar novas ferramentas para validar o saber prático educacional.

A Psicanálise poderá vir a auxiliar o professor na construção por uma ética do trabalho, reestabelecendo uma nova metodologia em que o aluno (desejante), possa ser contemplado por uma aprendizagem equilibrada e colaborativa com a autonomia de si. Os resultados apontam para a necessidade de caminhar, imprescindivelmente a partir de métodos pedagógicos, em consonância com um referencial psicanalítico para melhor organizar o saber que é ensinado e como é avaliada esta articulação, que resulta na produção de ensino para seus alunos.

Referências

ANDRADE, Eduardo Lucas. *Psicanálise e Educação: contribuições da psicanálise à pedagogia*. Minas Gerais: Artigo A, 2017.

CORREA, Cristina Rosineri Gonçalves Lopes. Educação: ensino ou transmissão? In: *Estilos da Clínica*, v. XIV, n. 27, 2009.

FILLOUX, J. C. *Psicanálise e educação*. São Paulo: Expressão e Arte, 2002.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição standart brasileira das obras psicológicas completas. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).

FREUD, Sigmund. *A Dinâmica da transferência*. Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996, (Publicado originalmente em 1912).

KUPFER, Maria Cristina. *Freud e a educação: o mestre do impossível*. São Paulo: Scipione, 1989.

LACAN, Jacques. *O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, 1964*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. *O Seminário livro 8: A transferência em sua disparidade subjetiva, 1960*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano, 1960. In: *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTIAGO, A. L. *A inibição intelectual na psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

O presente livro reúne importantes contribuições à Filosofia e à Psicanálise, escritas pelos participantes do Encontro de nosso GT no contexto do Encontro da ANPOF ocorrido em Goiânia, entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022. O evento foi um marco em pelo menos dois sentidos principais, pois, não apenas assinala o retorno aos encontros presenciais, fato cercado de profundas e generosas alegrias dado o reencontro com amigos e amigas queridos após um prolongado período de isolamento social, mas também pelo fato de nosso GT Filosofia e Psicanálise ter atingido os seus 20 anos de idade com ânimo renovado e uma série de novas adesões em nossos quadros, que se confirmaram pelas excelentes contribuições de jovens pesquisadores e pesquisadoras.

Agradecemos a todos os participantes e às participantes que enviaram os seus trabalhos para compor a presente edição e convidamos os leitores e leitoras para apreciarem as obras elencadas aqui, que em seu conjunto expõem um importante recorte da pesquisa atual, mesclada entre pesquisadores experientes e a novíssima geração que nos brinda com importantes contribuições.

