Filosofia na praça

Volume 1

Ciência, filosofia e psicanálise

Jean dos Santos Vargas
(Org.)



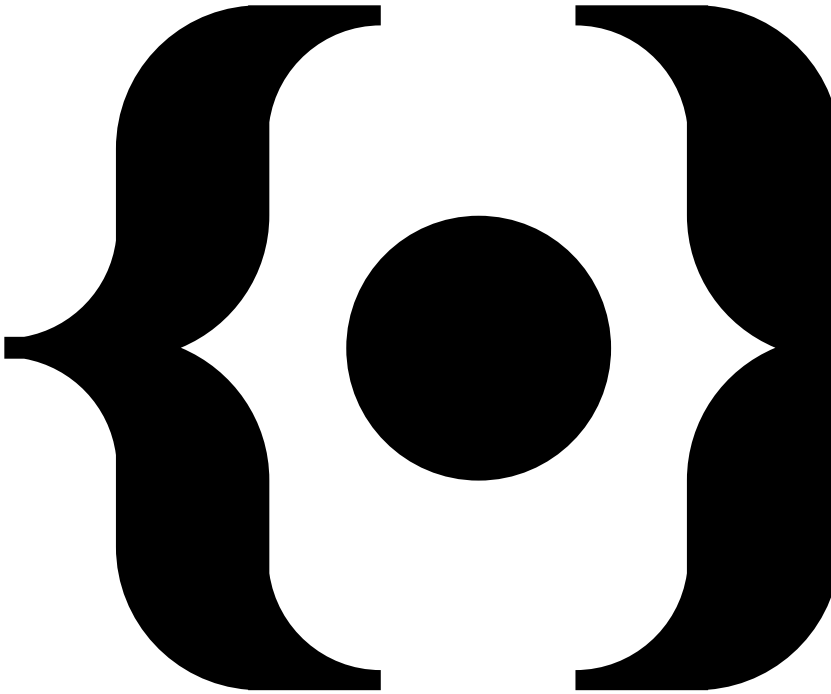
Editora
PPGFIL
UFMG

Filosofia na praça

Volume 1

Ciência, filosofia e psicanálise

Jean dos Santos Vargas
(Org.)



Editora
PPGFIL
UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitor: Alessandro Fernandes Moreira
Vice-Reitora: Alamanda Kfoury Pereira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Thais Porlan de Oliveira
Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
Chefe: Leonardo de Melo Ribeiro
Subchefe: Tadeu Mazzola Verza

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Coordenador: Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos
Subcoordenador: Rogério Antônio Lopes

EDITORA PPGFIL-UFMG
Tadeu M. Verza
André J. Abath
Abílio A. Rodrigues Filho
Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL
Daniel Pucciarelli
Miriam Campolina Diniz Peixoto
Rogério Antônio Lopes
Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO
Alessandro Pinzani (UFSC)
Anderson Bogéa (UFAM)
André Leclerc (UNB)
André Nascimento Pontes (UFAM)

António José Ferreira Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFC)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo† (UFPR)

https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br
https://www.editorappgfilufmg.com
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627
FAFICH, sala 4047, 4º Piso
Pampulha, Belo Horizonte - MG.
CEP: 31270-901

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Ciência, filosofia e psicanálise [recurso eletrônico] / Jean dos Santos Vargas (Org.). – Belo Horizonte : Ed. PPGFIL-UFMG, 2026.

F488
I recurso eletrônico (230 p.): pdf
Filosofia na praça, vol. 1
Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-02-45610-1
DOI: 10.5281/zenodo.24043596

1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Ciência. I. Vargas, Jean dos Santos. II. Série

CDD-104
CDU: 1(04)

Elaborado por Vilma de Carvalho de Souza – CRB-6/1390

Copyright © Os autores
Capa e projeto gráfico: Ami Comunicação & Design
Revisão: o organizador
Diagramação: Cecília Moreira
Finalização: Tadeu M. Verza



PPGFIL-UFMG, 2026

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial da Editora PPGFIL-UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.
O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso da Editora PPGFIL-UFMG, disponíveis em:
https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br

Sumário

Prefácio 9

1. Angústia, silêncio e subjetivação em *Temor e tremor* 13
Jean Vargas (Filosofia/UFMG)

2. Lacan no divã de Hegel: o sujeito do inconsciente como epílogo do espírito 35
Guilherme Ferreira (Filosofia/UFMG)

3. Panoramas do debate entre psicanálise e religião 69
Fabiano Veliq (Filosofia/PUC Minas)

4. O fim do gosto e o escabelo: Duchamp e o tratamento do gozo irredutível 81
Luísa Costa (Doutoranda em Psicanálise - UFMG)
Guilherme Massara (Psicologia/UFMG)

5. Sofrimento existencial e crise da razão: uma leitura psicofenomenológica 101
Helton Romualdo (Doutor em Filosofia - UFMG)

6. Os princípios de prazer e de realidade em Freud e Marcuse 149
Verlaine Freitas (Filosofia/UFMG)

7. Considerações sobre a psicanálise como campo de estudo da linguagem 171
Ricardo de Souza (Letras/UFMG)

8. Da psicanálise à esquizoanálise: interrogações filosóficas do fazer *klínico* **195**
Bruno Melo (Instituto Gregorio Baremblitt)

Prefácio

No segundo semestre de 2025, o Filosofia na Praça mudou de tema e de mãos: passou a discutir Ciência, Filosofia e Psicanálise, e ganhou um novo coordenador. Antes de tomar posse no cargo de professor do Departamento de Filosofia da UFMG, fui convidado a assumir o prestigiado e tradicional projeto de extensão. Aceitei o desafio e comecei a ir atrás dos palestrantes. Formalmente, porém, só me tornei coordenador depois da posse, em 12 de agosto de 2025. Ainda estava me inteirando dos processos e contei muito com o apoio da coordenadora anterior, a professora doutora Maria Cecília de Miranda Nogueira Coelho, a quem agradeço publicamente por toda a ajuda.

O tema dizia respeito a questões com as quais eu estava às voltas naquele momento. Sabia que havia público interessado e pesquisadores dedicados a elas, com métodos e perspectivas distintos. O que não sabia era se daria certo um curso de extensão sobre esse tema, oferecido pela primeira vez. Meu papel foi aproximar quem tinha algo a dizer de quem queria ouvir, e correr o risco. Deu certo. Ampliei o número de vagas de 40 para 45 (a capacidade máxima da sala) e organizei uma lista de espera.

Na prática, a interseção privilegiada se deu entre filosofia e psicanálise. O público reunia psicanalistas, médicas, estudantes de filosofia e pessoas de outras áreas, que partilhavam suas experiências e se escutavam com atenção. Chegaram perguntas sobre a possibilidade de a atividade ser on-line, a fim de alcançar pessoas de diferentes regiões do país, e pedidos para que eu

aumentasse o número de vagas, o que não foi possível à época. Essas perguntas e esses pedidos, somados a cada intervenção, a cada reflexão e a cada novo aprendizado, contribuíram para que eu cogitasse transformar a experiência, ou pelo menos uma certa extensão dela, em uma coletânea de textos.

Os desafios não eram de pequena monta. Não é o caso de mencioná-los aqui, mas o fato é que levei adiante a ideia e fiquei contente por ter insistido quando as alternativas pareciam inviáveis e por ter conseguido reunir os textos de todos os palestrantes que quiseram e puderam colaborar com este volume. Nem todas as falas do ciclo estão representadas aqui, assim como nem todas as pessoas interessadas puderam acompanhá-lo: um número considerável de pessoas não conseguiu vaga naquele semestre, embora eu tenha chamado, na ordem, as pessoas da lista de espera a cada desistência de alguém já matriculado.

O curso reuniu dez encontros, realizados no Espaço do Conhecimento, na Praça da Liberdade, em noites de quarta-feira, entre 3 de setembro e 19 de novembro. Os textos aqui reunidos são alusivos aos encontros presenciais: ou reproduzem em forma de texto algumas palestras, ou, em alguns casos, ampliam e dão continuidade ao que discutimos. Esta coletânea não pretende, portanto, ser um registro fiel do que foi dito. A proposta é fazer variações, extensões, ampliações, reformulações e outras (re)análises sobre os mesmos temas, a fim de que a missão extensionista da Universidade ganhe novos alcances e contornos.

O tema desta edição interessa a quem sofre, a quem cuida e, sobretudo, a quem pensa os processos psíquicos, num momento em que o sofrimento é cada vez mais traduzido em categorias diagnósticas e o estatuto da psicanálise se tornou alvo de disputa

pública. Levar esse tema à praça, imagem do espaço público por excelência, diz respeito tanto à extensão universitária (um dos pilares do tripé ensino, pesquisa e extensão das instituições de ensino superior) quanto ao papel da própria filosofia, cujo debate na esfera pública remonta aos seus primórdios. Os capítulos seguem a ordem de divulgação das palestras.

O ciclo foi aberto com uma conversa sobre o problema da repetição em Kierkegaard, Freud e Lacan. Naquele dia, estreei também como palestrante e contei com a ajuda preciosa da minha amiga e coorientadora de mestrado, a psicanalista e professora doutora Cleide Cristina da Silva Scarlatelli. O texto que apresento, "Angústia, silêncio e subjetivação em *Temor e tremor*", é baseado na demanda do público, à época, por saber mais sobre a filosofia de Kierkegaard, sobretudo a partir dos temas de *Temor e tremor*, lá apenas brevemente mencionados. Por isso, é este texto que abre a coletânea.

Na sequência, Guilherme Ferreira mostra como a dialética hegeliana da consciência, do desejo e do reconhecimento oferece elementos fundamentais para a elaboração lacaniana do estádio do espelho e para a compreensão do sujeito do inconsciente. Fabiano Veliq nos conduz pelo encontro, nem sempre pacífico, entre psicanálise e religião. Partindo da crítica freudiana, o capítulo percorre as posições de Pfister e Fromm, os conflitos que atravessam a obra de Lacan e a leitura de Rubem Alves, examinando as aproximações e tensões entre esses dois campos. Luísa Costa e Guilherme Massara partem do esgotamento do gosto em Duchamp para pensar, com Lacan, uma possibilidade de tratamento do gozo que não se orienta pela sublimação. Helton Romualdo recorre a Dilthey, Jaspers e Sartre para abordar o sofrimento existencial como

uma contração do campo dos possíveis, preservando sua singularidade e evitando reduzi-lo a um diagnóstico. Já Verlaine Freitas retoma os princípios de prazer e de realidade em Freud para examinar criticamente a interpretação que Marcuse lhes confere.

É nesse percurso por diferentes encontros entre psicanálise e filosofia que chegamos aos dois capítulos finais. Ricardo de Souza nos leva ao campo dos estudos da linguagem, defendendo a psicanálise como uma baliza epistêmica e aproximando-a do emergentismo e da linguística contemporânea. Bruno Melo, convidado que aceitou o desafio de contribuir no último encontro, atendendo a um convite meu de última hora, encerra o volume com um texto que parte de sua experiência na klínica e vai da psicanálise à esquizoanálise, passando pelas instituições, pela formação de quem cuida e pelo lugar da filosofia no cuidado.

Este volume é uma forma de agradecer a cada uma das pessoas que aceitaram o desafio de ocupar uma das 45 vagas disponíveis para filosofar em noites de quarta-feira, entre setembro e novembro de 2025. A elas, que representam uma parcela da sociedade preocupada com as implicações entre ciência, filosofia e psicanálise, dedico a coletânea. Agradeço de maneira especial ao monitor voluntário Wander Teixeira e ao Espaço do Conhecimento da UFMG pelo apoio. Espero agora estender a praça a um público maior, em especial a quem ficou sem vaga, e oferecer a cada leitor um pouco do que aquelas noites nos deram como modo de pensar e de fazer filosofia.

Jean Vargas
Organizador

Angústia, silêncio e subjetivação em *Temor e tremor*

Jean Vargas[1]

1 Introdução

Tarefa difícil esta de lançar unidade à diversidade kierkegaardiana. Há notadamente dois riscos nesta operação. O primeiro é o de classificar um autor não classificável. Filosófico demais para os teólogos e teológico demais para os filósofos, Søren Kierkegaard (1813-1855) parece não se enquadrar facilmente, mesmo que se lance mão de um *tour de force*. O dinamarquês escapa às tentativas de classificação, e escapa de maneira meticulosamente calculada, o que acaba por permitir sua frequentação tanto por filósofos e teólogos quanto por artistas, escritores e até cineastas.

Kierkegaard não tinha mesmo a pretensão de agradar ao seu público, pois não se submetia à exigência de seu tempo:

> [...] numa época em que um autor que queira ter leitores terá de prestar atenção e escrever de maneira a poder ser

[1] Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor Assistente do Departamento de Filosofia da UFMG e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma instituição.

> folheado confortavelmente durante a sesta; terá de cuidar no esmero da sua apresentação, à semelhança desse atencioso ajudante de jardineiro no *Addresseavisen*, que se recomenda agora ao respeitável público de chapéu na mão e portador das boas referências do lugar onde por último serviu. (Kierkegaard, 2009, p. 52)

Como Kierkegaard se recusa a escrever um livro assim, seus textos não são fáceis e acessíveis ao senso comum, mas também não são endereçados à comunidade filosófica. São escritos tendo como horizonte imediato a cristandade dinamarquesa, cuja secularização em curso levava os fiéis a negligenciar a paradoxalidade existencial do tornar-se cristão. Enquanto todos estavam empenhados em tornar algo mais fácil, Kierkegaard estava preocupado em tornar algo mais difícil, a saber: o ato de tornar-se cristão.

Nossa hipótese central é a de que, para Kierkegaard, os indivíduos estão diante de uma tarefa árdua que se constitui, ao mesmo tempo, em um privilégio. Trata-se da tarefa de se autorrealizar, de tornar-se "si mesmo". Esta tarefa, todavia, pode ser trilhada com êxito ou com fracasso. Alcançar êxito implica tornar-se Indivíduo singular diante de Deus. Fracassar tem como pano de fundo o desespero, e, na pior das hipóteses, pode levar ao processo de massificação da existência. Conforme argumentaremos, só se tem êxito no estádio religioso da existência. Resta perguntar-se, e este é nosso problema por excelência a ser investigado aqui, pelo lugar da ética no percurso do Indivíduo singular.

A propósito da ética, convém recordar a distinção proposta na obra *O conceito de angústia*, de 1844, entre a primeira e a segunda ética. A primeira é a ética dos filósofos, especialmente Kant e Hegel. A segunda é a ética cristã genuína. A primeira ética tratada em *Temor e*

tremor tem como seu exemplo máximo o herói trágico que, para atender às demandas de sua comunidade, submete seus próprios interesses ao geral. A primeira ética é, neste sentido, imanente, universal e pública, de modo que, na reflexão kierkegaardiana, aparece representada como um estádio existencial, qual seja, o estádio ético. Já a segunda ética é ancorada no estádio religioso da existência e tem como liame a heteronomia. Trata-se de um *nómos* que vem de um outro, como veremos no caso de Abraão. A segunda ética tem como seu exemplo o cavaleiro da fé e, diferentemente da primeira, não pode ter como *télos* último os interesses do geral. Antes, estabelece uma relação absoluta para com o Absoluto. Mas a segunda ética não abole a primeira, apenas a subordina e retira-lhe o privilégio de ser um *télos* para nortear as ações.

Neste capítulo privilegiaremos como texto base a obra *Temor e tremor*, de 1843. O objetivo é mostrar como o tema do Indivíduo singular já havia ocupado a reflexão kierkegaardiana antes mesmo dos incidentes históricos que marcam o final da década de 1840 na Dinamarca e que o levaram à preocupação com a categoria da multidão. Com *Temor e tremor*, procuraremos colocar em evidência os problemas internos à obra para notar em que medida Abraão se constitui como o protótipo do cavaleiro da fé e, por extensão, o do Indivíduo singular. Se em escritos posteriores Kierkegaard pensa o fracasso na tarefa de tornar-se si mesmo, com Abraão, anos antes, fora pensado o exemplo de êxito no processo. O problema central nesta obra é o movimento do cavaleiro da fé de saltar da ética para o religioso. Neste caso, se é preciso a Abraão fazer o salto para o estádio religioso, então o Indivíduo singular é uma categoria situada em algum nível além da ética.

2 *Temor e tremor* e o problema do indivíduo singular

Se André Clair está correto em sua descrição, pode-se dizer que *Temor e tremor* (*Frygt og Bæven*) é dividido em duas grandes seções, tal como já sugere o subtítulo, denominadas lírica (na qual o leitor toma contato com a atmosfera do livro) e dialética (em que a temática se estrutura em forma de três problemas).[2] Conforme as considerações de Clair, a primeira parte, que se estende desde o prefácio até a Expectoração preliminar, apresenta o momento lírico do texto, com um aspecto acentuadamente poético, muito embora seja já nesta primeira seção que os principais temas que perpassam todo o restante do texto apareçam com toda sua complexidade.[3] Quando finalmente se chega à segunda parte, isto é, à da chamada dialética, deparamo-nos com três problematizações, além de um tom mais propriamente filosófico. Esta dupla direção na estruturação do texto não é autoexcludente; pelo contrário, uma parte complementa e mesmo supõe a outra, na medida em que a atmosfera aparece como fundo de análise que acompanha os problemas.[4]

Dentre as obras de Kierkegaard, *Temor e tremor* particulariza-se porque não apenas aborda o lugar da ética, central ao autor, como também considera esta discussão crucial para se questionar a condição do Indivíduo singular. É preciso dar a palavra a André Clair, que afirma sobre este ponto:

[2] Em dinamarquês, o subtítulo é *Dialektisk Lyrik*.
[3] Cf. Clair, 1976, p. 126.
[4] Cf. Clair, 1976, p. 127.

> Este livro é aquele que, mais do que os outros, explicita com clareza o que constitui o princípio de busca de Kierkegaard, a saber, a noção de Indivíduo ou de Singular, do qual Abraão é a primeira figura. (Clair, 1976, p. 127-128, tradução nossa)

O projeto de Kierkegaard com esta obra é resgatar a dimensão solitária e individual da prestação de contas diante de Deus, situação que nos coloca no centro da experiência religiosa protestante. *Temor e tremor* procura solapar as bases da ética idealista, de matriz kantiana e hegeliana, ao argumentar que, às vezes, a ética constitui, ela mesma, uma tentação para impedir o indivíduo de cumprir sua tarefa: a de tornar-se si mesmo.[5]

Em *Temor e tremor*, Johannes de Silentio se apresenta como um poeta cujo propósito é elogiar a fé. Diferentemente de outras virtudes, a fé estivera relegada ao esquecimento por parte dos poetas e, por isso, o autor personagem pretende colocá-la em evidência. Assim, Johannes de Silentio se prestará a este trabalho de elogiá-la, pois não há quem a cante.[6] Elogiá-la apenas, pois, como será sustentado em *Temor e tremor*, não é possível tomar a fé como objeto de uma reflexão conceitual. Todavia, para o autor personagem, há problemas em tomar a fé como uma imediaticidade a ser superada, e seu intuito é sustentar que a fé não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada.[7] A fé não pode ser abarcada pela reflexão conceitual e, de igual modo, não pode ser tomada como sendo de ordem semirrefletida ou mesmo ingênua. Antes, constitui o lócus último do Indivíduo singular, de modo que

[5] Cf. Kierkegaard, 2009, p. 180.
[6] Cf. Kierkegaard, 2009, p. 86.
[7] Cf. Kierkegaard, 2009, p. 51.

acessar o estádio da fé só é possível para quem prossegue em sua tarefa solitária e angustiante de tornar-se Indivíduo diante de Deus.

Apesar de Johannes de Silentio ser incapaz de se tornar um homem de fé, constitui um veículo relevante para levar a cabo a tarefa socrática de Kierkegaard de colocar em xeque a ideia, bastante difundida em seu tempo, de "ir além da fé", como sustentada pelos simpatizantes do pensamento hegeliano na Dinamarca do século XIX, mais notadamente pelos círculos de J. L. Heiberg e Hans L. Martensen com seus alunos na Universidade de Copenhague.[8] Aqui vale lembrar que, diferentemente desses interlocutores da geração de Kierkegaard, Abraão não foi além da fé. Como lhe diz Silentio, "em cento e trinta anos de vida não foste para além da fé" (Kierkegaard, 2009, p. 75). Como se sabe, Abraão recebe uma promessa de Deus de que seria pai de uma grande nação por meio do herdeiro de sua velhice, a saber, Isaque. Num segundo momento, paradoxalmente, Deus exige de Abraão o sacrifício de seu próprio filho, o filho da promessa. Abraão se angustia, mas se dispõe a cumprir o desígnio divino. Por fim, é impedido quando já estava prestes a executar a determinação de Deus. Kierkegaard não pretende, entretanto, e este aspecto é fundamental, fazer exegese pura e simples do texto. Mais do que isso, pretende apropriar-se, ao seu modo, do episódio bíblico como uma alavanca para fazer filosofia, ainda que seja uma filosofia à margem do idealismo alemão.

Não se pode ignorar, ainda, que *Temor e tremor* é visto, muitas vezes, como uma mensagem codificada a Regine Olsen. Alguns leitores tendem a relacionar a ex-noiva de Kierkegaard a Isaque, enquanto o pensador dinamarquês ocuparia o lugar de Abraão, que

[8] Cf. Stewart, 2003, p. 307.

precisa resignar-se de quem tanto ama. Seja como for, partimos do pressuposto de que *Temor e tremor* oferece uma reflexão cujo propósito se estende para além de uma peça autobiográfica apenas, pois tem algo a dizer sobre pontos estritamente filosóficos.[9]

3 Afinando a atmosfera: o duplo movimento

Johannes de Silentio começa a Expectoração preliminar chamando atenção para o ditado: "só ganha o seu pão quem trabalha" (Kierkegaard, 2009, p. 79). Johannes ainda se questiona: "Inúmeras gerações aprenderam de cor a história de Abraão, palavra por palavra; mas a quantas tirou ela o sono?" (Kierkegaard, 2009, p. 80). A filosofia idealista se equivoca porque quer ir além da fé (*Tro*). Segundo a abordagem de Silentio, o movimento efetuado pelo pai da fé é difícil de ser acompanhado e assimilado, sobretudo porque compreende um movimento que não se abarca pela compreensão filosófica. Para acessar este movimento é preciso, como no verso evocado por Silentio, "*ein seliger Sprung in die Ewigkeit*", um salto abençoado para a eternidade (Kierkegaard, 2009, p. 98). Foi por isso que Abraão pôde ser reconhecido como o cavaleiro da fé (*Troens Ridder*). Não é porque ele tem ares de heroísmo, tampouco porque aparenta ser alguém supranatural. Abraão, ou tão somente o cavaleiro da fé, é alguém comum e pode até mesmo ser confundido com um "filisteu pequeno-

[9] Não compartilhamos da metodologia psicobiográfica empregada por Georg Brandes, que se apropria da obra de Kierkegaard a partir da experiência da vida privada do autor com sua família e sua ex-noiva Regine Olsen. Cf. Gouvêa, 2006, p. 70.

burguês" (Kierkegaard, 2009, p. 94), pois não exala misticamente ares de transcendentalidade e ultrarreligiosidade, como o senso comum poderia esperar. O que distingue efetivamente o cavaleiro da fé não é nada externo a ele. A missão do cavaleiro da fé é tornar-se si mesmo. Para obter êxito nesta tarefa é preciso voltar-se para a própria interioridade, pois o movimento é solitário e singular.

Mas qual a natureza do movimento do cavaleiro da fé? Trata-se de um movimento duplo, uma vez que primeiro se resigna daquilo que é finito, assim como Abraão se resignou de Isaque, e depois faz o movimento da fé de requerer o finito de volta. O ato de resignar-se daquilo que é finito, a chamada resignação infinita (*Resignationens uendelige Bevægelse*), é um ato sublime. Mas, ainda assim, trata-se de uma ação compreensível moralmente, dentro do âmbito da ética, se preferirmos, porque visa abrir mão de uma finitude particular para acessar uma infinitude universal. Este é o caso, por exemplo, do herói trágico (*tragisk helt*), que também pode promover sacrifícios de seus filhos para viabilizar uma ação que alcance e se estenda para toda a sociedade. Aqueles que assim procedem, como Agamenon, Jefté e Brutus, são os cavaleiros da infinita resignação. Agir assim, porém, é substancialmente diferente do movimento de Abraão, pois ainda não acessa a fé. O personagem bíblico, antes mesmo de alcançar o movimento da fé, passa pela esfera da ética, porque também faz o primeiro movimento de resignar-se infinitamente. Nas palavras de Johannes:

> A resignação infinita é o último estádio que antecede a fé, e por conseguinte quem não executou esse movimento não tem fé; pois que só na resignação infinita me clarifico para mim mesmo na minha validade eterna e só então se

> poderá falar em captar a existência por força da fé. (Kierkegaard, 2009, p. 103)

Abraão parte da resignação infinita, que por sua vez se limita à esfera da ética. Isso ajuda a perceber o cavaleiro da fé não como alguém que considera a esfera ética obsoleta, nem como representante de um quadro antinomista no pensamento de Kierkegaard, como insistiu, por exemplo, John Bain.[10] Sendo assim, o cavaleiro da fé, exemplo de êxito no processo de tornar-se si mesmo, não pode prescindir da ética. Em *Temor e tremor*, Johannes de Silentio constata que é preciso dar mais um passo, ou, se quisermos, mais um salto, para o indivíduo tornar-se si mesmo. O movimento da infinita resignação, compreendido dentro da esfera da ética, é apenas o início do processo, embora se trate de um início imprescindível.

No caso de Abraão, fazer o movimento infinito implica abrir mão de Isaque. Por outro lado, fazer o movimento da fé significa esperar tê-lo de volta. Com efeito, é inevitável questionar, a propósito disso, se Abraão estava de fato disposto ao sacrifício do filho, uma vez que espera não o sacrificar em última instância. Em outras palavras, se o pai da fé já teria convicção de obter Isaque de volta desde o início, será que 1) verdadeiramente se resignou de seu filho ou 2) apenas aparentou fazê-lo, mas no fundo sabia que, no fim das contas, não o sacrificaria? Este é um ponto bastante problematizado ao longo da literatura secundária e, uma vez mais, fazer com que haja coerência aqui é de importância central para a elucidação da condição de Indivíduo singular frente ao geral. Do ponto de vista racionalista, isso pode parecer a atribuição de crenças contraditórias; não obstante, a fé

[10] Cf. Bain, 1935, p. 62.

de Abraão é, antes de tudo, uma fé em Deus e não em assertivas proposicionais. Com isso, podemos dizer com John Lippitt que a resignação permanece como uma possibilidade continuamente anulada. A ideia de ação contínua aqui faz toda a diferença. Daí a angústia de Abraão, pois a cada momento a possibilidade da resignação surge e exige uma anulação nova.[11] Nesse sentido, Abraão precisa tornar-se continuamente Indivíduo singular. Assim, embora de certo ponto de vista Abraão seja o modelo de êxito no processo de tornar-se si mesmo, paradoxalmente este processo não é final e acabado, pois o cavaleiro da fé sempre o atualiza e, neste sentido, está constantemente se tornando.

4 Suspensão teleológica da moralidade: o indivíduo frente ao geral

Explorada a atmosfera, os problemas tratam de extrair da história de Abraão narrada em Gênesis "o que nela há de dialéctico" (Kierkegaard, 2009, p. 110). A primeira informação que Silentio se preocupa em transmitir a seus leitores, e que se repete em todos os problemas da parte dialética, é a noção de que "o ético enquanto tal é o universal" (Kierkegaard, 2009, p. 111). Apesar de, aparentemente, Silentio estar prestando o favor de nos oferecer sua definição de ética, é preciso cautela. O propósito do livro é mostrar que a identificação entre a ética e o universal, a rigor, se refere apenas a um tipo particular

[11] Cf. Lippitt, 2003, p. 74.

de ética. Refere-se, mais especificamente, à ética nos moldes da filosofia idealista, especialmente a de Kant e a de Hegel, que Silentio quer criticar.[12] Em outras palavras, nem Johannes de Silentio nem Kierkegaard estão propondo com *Temor e tremor* uma teoria sobre ética. O propósito aqui é elogiar a fé e mostrar que ela está além das convenções morais sociais, sejam elas quais forem.

Cabe, então, perguntar: há uma suspensão teleológica da ética (*teleologisk Suspension af det Ethiske*)? Johannes pode, assim, começar a parte dialética de *Temor e tremor* observando:

> Determinado espiritual e sensivelmente de maneira imediata está o singular, o singular que possui o seu τελος no universal, e é esta a sua tarefa ética: exprimir-se sempre a si mesmo nesta tarefa, de modo a relevar a sua singularidade para que se converta no universal. (Kierkegaard, 2009, p. 112)

Do ponto de vista do Sistema idealista, o indivíduo é parte do geral e, como tal, a finalidade de suas ações, para serem reconhecidas como ações morais, precisa satisfazer essa dimensão universal em detrimento de seus interesses particulares. Acontece que por meio da fé ocorre uma inversão paradoxal em que o indivíduo se coloca acima da generalidade ética. A fé é, assim, o paradoxo segundo o qual o Indivíduo está acima do geral, depois de ter permanecido nele. Com a fé, Abraão pode estabelecer uma relação absoluta com o Absoluto. Tal relação simplesmente é impossível dentro dos limites do percurso ético. Melhor dito, através da fé, Abraão avançou os limites do estádio ético, acessou o estádio religioso e se tornou o protótipo ideal do

[12] Cf. Lee, 1993, p. 102.

Indivíduo singular, pois neste nível alcançado pelo personagem bíblico, tornar-se Indivíduo diante de Deus o coloca acima daquele âmbito de operação da moral. Conforme argumenta Silentio, o Indivíduo singular determina sua relação com o universal por sua relação com o Absoluto, não sua relação com o Absoluto por sua relação com o universal.

Se percebida de um ângulo puramente racionalista, a conduta de Abraão constitui uma infração moral. Kant responderia a este problema negando a possibilidade de uma suspensão teleológica e veria no ato de Abraão um índice de violação da lei moral.[13] Segundo Silentio, se não se introduz o elemento da fé, o ato de Abraão é reprovável:

> Com efeito, quando se afasta completamente a fé ao reduzi-la a *Nul e Nichts*, só nos é assim devolvida a crueza do facto: Abraão quis assassinar Isaac, o que é bastante fácil de imitar por quem não tem fé, ou seja, a fé que lhe torna difícil fazê-lo. (Kierkegaard, 2009, p. 83)

Bastará a Johannes de Silentio aproximar o pai de Isaque dos heróis trágicos com o propósito de compará-los para que se evidencie o caráter singular do personagem bíblico. A conduta de Abraão e a dos referidos heróis trágicos podem ser aproximadas; entretanto, diferem significativamente, sobretudo porque, enquanto estes são plenamente compreensíveis à luz de uma perspectiva moral, aquele não pode ser circunscrito pelos limites da generalidade ética. Johannes de Silentio argumenta:

[13] Cf. Kant, 1992, p. 188.

> A diferença entre o herói trágico e Abraão salta facilmente à vista. O herói trágico permanece ainda dentro do ético; deixa que uma expressão do ético encontre o seu τελος numa expressão superior do ético, reduz a relação ética entre pai e filho, ou entre filha e pai, a um sentimento que possui a sua dialéctica na relação com a ideia de moralidade. Não se trata aqui então de falar de uma suspensão teleológica do ético propriamente dita. Com Abraão, passa-se de maneira diferente. Através do seu acto, excedeu inteiramente o ético e atingiu um τελος superior fora dele, em relação ao qual suspendeu o ético. (Kierkegaard, 2009, p. 118)

Isso implica tomar a performance de Abraão como um ato solitário e isolado, diverso da dinâmica de outros modelos de heróis. Desse modo, Abraão avança além das fronteiras da ética, dá um salto em direção à fé e marca ali a sua singularidade existencial. Justamente porque Abraão possui fé, seu ato de sacrificar Isaque constitui um movimento cujo propósito não é satisfazer as demandas de uma sociedade, visando atender ao geral. Antes, porém, diz respeito única e exclusivamente à sua relação pessoal e singular para com Deus, muitas vezes em franca oposição ao universal. Decerto, Abraão fará o movimento de voltar-se de novo para a vida ordinária: não se torna alheio à vida cotidiana, já que cria Isaque e segue as diretrizes previamente convencionadas. Neste caso, Abraão se porta como um Indivíduo singular que acaba por constituir uma exceção frente à regra de universalização ética, pois saltou para além do ético, esfera que já não dá conta de compreendê-lo. Abraão cumpre a tarefa de tornar-se si mesmo, não dentro da esfera da moral, mas sim na esfera religiosa. Mas alcançar este patamar não é algo que se faça através de reflexões

filosóficas e do cumprimento de deveres cívicos. É preciso estabelecer uma relação absoluta com o Absoluto, sem intermediários. Sobre este ponto, observa Evans: "ninguém se torna um autêntico eu simplesmente por absorver os valores de alguma sociedade. Uma subjetivação autêntica requer de todos que se tornem 'o Indivíduo singular'" (Evans, 1993, p. 21, tradução nossa).

Cabe aos heróis trágicos cumprir a ética e resistir à tentação de não a atualizar. Para Abraão, todavia, o próprio exercício da ética constitui uma tentação, na medida em que aliena o indivíduo de seguir adiante em sua tarefa de tornar-se si mesmo. Nas palavras de Silentio:

> [...] Uma tentação? Mas que quer isto dizer? Ora o que por hábito tenta o homem é exactamente aquilo que o impedirá de cumprir o seu dever, mas aqui a tentação em si mesma é o ético que o impedirá de cumprir a vontade de Deus. Mas o que é então o dever? O dever é exactamente a expressão da vontade de Deus. (Kierkegaard, 2009, p. 118)

A tentação não inviabilizaria o cumprimento de um dever moral, mas sim de um dever para com Deus e, por consequência, faria Abraão fracassar em sua tarefa de tornar-se si mesmo. O Indivíduo singular, por sua vez, não se limita à responsabilidade que está no âmbito da ética. Antes, a ultrapassa, porque o que importa efetivamente no estádio religioso é a responsabilidade, não para com a moralidade horizontal, isto é, para com os outros, mas sim para com a moralidade vertical, ou seja, para com o totalmente Outro.[14] Para com Deus, portanto. O que não significa, uma vez mais, que o estádio ético é

[14] Cf. Viallaneix, 1977, p. 54.

prescindível. Significa simplesmente que foi suspenso. O retorno à generalidade ética é o caminho inexorável do Indivíduo singular.

5 O dever absoluto para com Deus: exterioridade e interioridade

Haveria algo de transcendente na vida humana que implicasse um dever absoluto para com Deus? Ou a moral é, ela mesma, o divino?[15] Com essas questões como fio condutor, Silentio observa que, se a resposta à segunda questão for positiva, isto é, se agir conforme a moral for sagrado, se a moral for um deus para o homem, então dizer que há o dever de amar a Deus constitui uma tautologia, pois o dever de amar a Deus seria, no fundo, o dever de amar o próprio dever. Mas esta não parece ser a conclusão a que chega Johannes de Silentio. O dever para com Deus está para além do âmbito da moral. Está no terreno da fé. Somente do ponto de vista da fé é possível sustentar um dever absoluto para com Deus.

Se Hegel pretendesse falar sobre fé, já não poderia tomar Abraão como exemplo, porquanto não há espaço para o pai de Isaque no pensamento do filósofo de Berlim. Segundo interpreta Silentio, "na filosofia hegeliana, *das Äußere* (*die Entäußerung*) é superior a *das Innere*" (Kierkegaard, 2009, p. 128), isto é, para Hegel o exterior é superior ao interior, ao passo que a fé é um paradoxo em que o interior é superior ao exterior. Conforme relata Silentio, "para a concepção

[15] Cf. Kierkegaard, 2009, p. 127.

ética da vida, constitui assim tarefa do singular ser ele próprio a despojar-se da determinação da interioridade e a exprimi-la exteriormente" (Kierkegaard, 2009, p. 129). O Indivíduo singular não precisa despojar-se de sua interioridade. Pelo contrário, em um contexto de abstrações e de simulacros existenciais, como o da modernidade, faz-se necessário chamar a atenção para a dimensão subjetiva, pouco compreendida pelos românticos e, ao mesmo tempo, ignorada por Hegel. Para que o indivíduo se torne Indivíduo singular, não se pode negligenciar a subjetividade, embora o subjetivismo seja descartável. O eu, segundo Kierkegaard, é um processo. Precisa ser construído, e fazê-lo é uma tarefa que pode obter êxito ou pode falhar. Apenas a subjetividade pode ajudar no cumprimento da tarefa de tornar-se Indivíduo singular, e isso nem os românticos nem os hegelianos perceberam. Os primeiros porque supervalorizavam a interioridade, elevando-a ao subjetivismo relativista; os segundos porque a subestimavam, preferindo dar crédito à exterioridade. A fé não pode ser algo de domínio público. Trata-se, antes, de algo privado, da ordem da interioridade.

Caso a fé coubesse assim tão facilmente na definição hegeliana, Sócrates teria ido muito além da fé, pois a ignorância socrática, conforme entende Silentio, não é outra coisa senão o ápice da resignação infinita. No entanto, nem mesmo Sócrates alcançou o nível de Abraão, porque, ao modo do herói trágico, o filósofo grego não extrapola os limites da resignação infinita. Para Kierkegaard, Sócrates é o exemplo mais alto de êxito humano no cumprimento da tarefa de tornar-se si mesmo. Por isso, Silentio não pode concordar com a ideia atribuída a Hegel de que a fé é o primeiro passo a ser superado quando se começa a refletir. Abraão foi além da ética, mas não além da fé. Foi

assim que o personagem bíblico obteve êxito em cumprir sua tarefa de tornar-se Indivíduo singular diante de Deus.

Mas neste ponto cabe mais uma discussão: Silentio não estaria sustentando uma espécie de niilismo moral? Kierkegaard não estaria defendendo, por meio do pseudônimo, uma posição antinomista? Ou seja, se a ética é superável e não constitui o *télos* final para as ações, ou ainda, se a moral não é o divino, seria o estádio ético descartável, então? Estamos convencidos de que a resposta a todas elas é negativa. Lembremos, como faz Silentio, que "o dever absoluto pode então levar a fazer o que a ética proibiria, mas de modo algum conseguirá fazer com que o cavaleiro da fé deixe de amar" (Kierkegaard, 2009, p. 134). Da perspectiva da ética, quando Abraão se dispõe a sacrificar Isaque, está implícito que o personagem bíblico odeia seu filho. Mas aqui é preciso dizer que Abraão e Caim não são idênticos.[16] É somente porque Abraão ama Isaque com todas as suas forças que o evento de Moriá pode ser tomado como um sacrifício, ao passo que, para o geral, o que está evidente é a constituição de um crime. Se não amasse, não seria sacrifício algum. Por vezes, a relação entre ética e religião sofre uma descontinuidade radical. Quando isso ocorre, tal como no exemplo da *Akedah*, é o religioso que subordina o ético e não o contrário, como gostariam Kant e Hegel.[17]

[16] Caim também é um personagem bíblico que aparece no livro de Gênesis. Filho de Adão e Eva, Caim assassinou seu irmão Abel e teve a conduta reprovada por Deus.

[17] *Akedah* (ou *Aqedah*) é a palavra hebraica para "amarração". Na tradição judaica, designa o episódio narrado em Gênesis 22, em que Abraão amarra Isaque sobre o altar.

6 O silêncio da fé e a surdez da filosofia

Enquanto o primeiro problema levantado por Silentio em *Temor e tremor* apontava para um *télos* extramoral que destrona os desígnios da ética, o segundo considera a possibilidade de relativização do universal frente à elevação do particular. O terceiro problema da parte dialética, por sua vez, silencia a exterioridade e sublinha os limites, não apenas da ética enquanto tal, mas de toda a filosofia. É somente neste último problema que o sobrenome do pseudônimo faz sentido. Silentio é alguém que não compreende a fé, mas reconhece seu paradoxo e, diante disso, só pode "expressar" o seu silêncio, ainda que seja um silêncio alto e sonoro. Kierkegaard joga com o nome do pseudônimo de *Temor e tremor*. Em português, o nome do autor personagem seria algo como João Silencioso, que, mesmo recorrendo a artifícios literários, fala sobre o que não se pode falar.

Silentio explicita a ideia presente na filosofia hegeliana de que o indivíduo, enquanto ser sensível e psíquico, tem como tarefa moral libertar-se do oculto para manifestar o geral. Caso o indivíduo permaneça oculto, entra numa crise da qual só pode sair mediante a manifestação. Se Abraão, no entanto, for este tipo de indivíduo, inserido no geral e sujeito ao exercício de uma ética pública, a sua conduta é insustentável, pois manter o silêncio, neste caso, é um atentado a uma exigência da moral. É verdade que a estética se aproxima do religioso na manutenção do segredo e, assim, retém a linguagem. Na estética, porém, retém-se a linguagem porque se quer manter o anonimato. Trata-se de uma ação que ainda não acessa a

ética. No estádio religioso, a linguagem é retida porque não há interlocutor que compreenda a angústia existencial da ação. Não é a necessidade de privacidade que requer o silêncio de Abraão, mas sim a inadequação da universalidade e mesmo da linguagem para expressar o que ele tem a dizer.

O cavaleiro da fé não pode comunicar-se no nível da exterioridade e da mediação do universal. A filosofia é surda à comunicação da fé, na medida em que se trata de uma comunicação interior e existencial. Abraão, por sua vez, se diferencia justamente por sua condição de Indivíduo singular que, diante do geral, nem sequer pode exteriorizar suas inquietações por meio da linguagem. Silentio diz:

> Abraão pode parar a qualquer momento, pode arrepender-se de tudo como de uma *tentação*; poderia nesse caso falar, e todos então o entenderiam – mas nesse caso deixaria de ser Abraão. Abraão não *pode* falar; pois não pode enunciar tudo o que explica (i. e., aquilo que é possível entender): que é uma provação, atente-se bem, uma provação de uma tal espécie que o ético é a tentação. Quem assim estiver colocado é um emigrante saído da esfera do universal. (Kierkegaard, 2009, p. 180)

Neste terceiro problema, Abraão é o modelo do Indivíduo singular que se eleva acima do geral e experimenta o isolamento angustiante, cuja alteridade não se dá mais com o outro inscrito no nível da moral universal, mas sim com o Outro absoluto, não sujeito às convenções da normatividade social. Então, pode-se dizer que, da perspectiva estética, Abraão até poderia se calar se fosse para, eventualmente, salvar Isaque do sacrifício. Já do ponto de vista da

ética, no entanto, seria condenado porque se calou, haja vista que a ética requer uma manifestação pública que não teria sido satisfeita com o silêncio. O problema é que Abraão não atende aos requisitos da estética, porque não pretende satisfazer-se, e tampouco atende à ética, porque não expressa o universal. Neste caso, ou Abraão está perdido, aquém da ética, ou está em uma relação imediata com Deus, sem a mediação da filosofia e, por isso mesmo, além da ética e da linguagem.

Assim, *Temor e tremor*, de certo modo, aponta para uma ruptura entre a esfera da moral e a constituição da identidade, oferecendo grande contribuição a esta temática, visto que retira a voz e o privilégio do estádio ético de ser o *télos* último para nortear as ações. A ética não pode ser a palavra final para motivar a ação. Em *Temor e tremor*, Abraão acessou a fé e, por conseguinte, não pôde ser compreendido dentro do horizonte da moral. Sua performance não se situa no nível intraético. Abraão vai mais longe, vai além da ética. Vai até a fé para se tornar Indivíduo singular diante de Deus. Mas vai, sobretudo, solitariamente, com seu eu mergulhado em um silêncio ensurdecedor.

Referências bibliográficas

Bain, J. A. (1935) *Søren Kierkegaard*: His Life and Religious Teaching. London: Student Christian Movement Press.

Clair, A. (1976) *Pseudonymie et paradoxe*: la pensée dialectique de Kierkegaard. Paris: J. Vrin.

Evans, C. S. (1993) Faith as the Telos of Morality: A Reading of Fear and Trembling. In: Perkins, R. L. (Org.). *International Kierkegaard Commentary*: Fear and Trembling and Repetition. v. 6. Macon: Mercer University Press.

Gouvêa, R. Q. (2006) *Paixão pelo paradoxo*: uma introdução a Kierkegaard e sua concepção de fé cristã. São Paulo: Fonte Editorial.

Kant, I. (1992) *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70.

Kierkegaard, S. (2009) *Temor e tremor*. Trad., introd. e notas de Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'Água.

Lee, S.-G. (1993) The Antithesis between the Religious View of Ethics and the Rationalistic View of Ethics in Fear and Trembling. In: Perkins, R. L. (Org.). *International Kierkegaard Commentary*: Fear and Trembling and Repetition. v. 6. Macon: Mercer University Press.

Lippitt, J. (2003) *Routledge Philosophy GuideBook to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London: Routledge.

Stewart, J. (Org.) (2003) *Kierkegaard and His Contemporaries*: The Culture of Golden Age Denmark. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Viallaneix, N. (1977) *Kierkegaard*: el único ante Dios. Barcelona: Herder.

Lacan no divã de Hegel: o sujeito do inconsciente como epílogo do espírito

Guilherme Ferreira[1]

1 Introdução

É fato amplamente reconhecido que Freud concebeu o *divã* como um instrumento destinado a favorecer a associação livre e, por conseguinte, a emergência de uma forma de *reconstrução* e ressignificação de uma subjetividade relativamente livre e autônoma frente ao mal-estar das exigências conscientes e normativas do Eu. Mas o que não foi dito até agora diz respeito ao fato de que tal significação *reconstrucionista* do divã freudiano já havia sido inventada, cerca de sete décadas antes do advento da psicanálise, por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), o filósofo alemão que reinventou a lógica moderna. Evidentemente, o divã de Hegel não era o da escuta clínica formada por Freud e seus contemporâneos. Mas os seus *fins* idealizados como exercício subjetivo, poético e reflexivo da liberdade não subserviente ao "hábito sufocante de viver no Estado"[2]

---

[1] Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor voluntário do Departamento de Filosofia da UFMG.

[2] Hegel, 1999, p. 113.

certamente anteciparam o horizonte psicanalítico do sujeito que, no divã, "se faz *poema* e se escreve" para além da ilusão de autonomia do Eu[3]. Trata-se, precisamente, do *Divã ocidento-oriental*, a expressão maior do projeto goetheano da *Weltliteratur*, ao qual Hegel atribuiu a expressão humorística máxima da arte moderna[4]. No poema mais admirado pelo amigo de Goethe, intitulado *Reencontro*, é fácil identificarmos o espírito reconstrucionista dos divãs hegeliano e freudiano como os lugares autênticos da reelaboração simbólica e sígnica[5] do "Eu transcendental" kantiano, do "mestre de todas as coisas" fichteano, em suma, da realidade e das ilusões tornando-se matérias de rememoração, elaboração e recriação subjetiva:

> Jazia o mundo outrora
> no peito do Senhor,
> ordenou a prima hora,
> com impulso criador,
> e eis que disse: "Que se faça!"
> Um doído "ai!" se ouviu,
> quando o mundo, sob ameaça,
> nas realidades partiu [...]
>
> Alá suspenda Sua empresa:

[3] A ideia de se fazer "poema" e se "escrever" remete à posição de Lacan em relação à arte da poesia e sua relação com o fim de análise. No "Prefácio à edição inglesa do Seminário 11" encontramos a seguinte afirmação de Lacan: "Que hierarquia poderia confirmar-lhe ser analista, apor-lhe esse carimbo? O que me dizia um Cht é que eu o era, nato. Repudio esse certificado: não sou um poeta, mas um poema. E que se escreve, apesar de ter jeito de ser sujeito" (Lacan, 2003, p. 568).

[4] Sobre isso, remeto ao artigo em que trato da interpretação de Hegel do *Divã ocidento-oriental* de Goethe. Ferreira, 2024.

[5] Sobre isso, remeto ao meu artigo que trata justamente das ideias de símbolo e signo, na "Psicologia" e nos *Cursos de estética* de Hegel: Ferreira, 2020. Uma versão mais completa desse debate também pode ser encontrada em capítulo da minha tese de doutorado. Cf. Ferreira, 2022.

seu mundo vamos recriar.
Pois, a asa da alvorada
Na tua boca me lançou;
selada, a noite estrela
nosso pacto confirmou.
Na alegria e na desgraça
estamos na Terra nós dois;
nem um outro "que se faça!"
vai nos apartar depois[6].

Mas se, por um lado, o espírito goetheano de Hegel antecipou a invenção do divã freudiano na forma do divã poético, por outro lado, o filósofo suábico legou algo ainda mais decisivo para a psicanálise da segunda metade do século XX, ao fornecer a Jacques Lacan a *meta-onto-lógica* como instrumento imprescindível de interpelação da "Empresa de Alá", ou melhor, do "discurso do grande Outro" e do "sujeito suposto saber". *Mutatis mutandis*, entre tantas formulações antecipadas pela dialética especulativa, o "Hegel francês", como diz Alain Badiou, valeu-se muito cedo da propedêutica filosófica de Hegel, a *Fenomenologia do espírito*, como fonte constitutiva para a arquitetônica do "sujeito do inconsciente". A recepção hermenêutico-criativa de Hegel permitiu a Lacan reformular o problema da gênese do Eu não como a produção de uma entidade psicológica autônoma, mas como um processo de constituição marcado pela alteridade, pelo desejo e pela identificação primordial. Assim como em Hegel, o Eu deixou de ser concebido como uma unidade originária, simples e idêntica a si mesma, passando a ser compreendido como efeito de identificação com uma imagem exterior. Desse modo, o sujeito passou a não coincidir com esse Eu, mas a se constituir na diferença entre a

[6] Na íntegra, conferir: Goethe, 2010.

imagem pela qual se reconhece e aquilo que, no desejo e no inconsciente, não se deixa integrar completamente a essa imagem.

No presente ensaio, eu gostaria de apresentar algumas chaves de compreensão acerca do modo pelo qual as soluções de Lacan tanto para o problema da gênese do sujeito abstrato e universal do conhecimento (sujeito epistêmico) quanto para o problema da "confusão freudiana" acerca da instância do Eu, foram antecipadas pela assim nomeada "dialética da consciência" da *Fenomenologia* de Hegel. Não obstante, será igualmente oportuno mostrar em que medida a elaboração lacaniana da noção de "imagem despedaçada do corpo", enquanto a fase inicial do "estágio do espelho", encontra o seu princípio e desenvolvimento originários na ideia hegeliana de "pensamento" (*Denken*), enquanto fundamento capaz de suportar o sentido de totalidade no curso de formação (*Bildung*) dramática do sujeito inconsciente e consciente.

Tais hipóteses adquirem especial relevância quando consideramos que o problema do sujeito atravessa todo o ensino de Lacan. Como já foi observado por intérpretes como Muguerza e D'Agord (2019), a concepção lacaniana de sujeito do inconsciente encontrou condições decisivas de possibilidade já nos primeiros anos de seu percurso intelectual, seja em sua tese de doutoramento intitulada *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*, defendida em 1932, seja em seus textos publicados nos quatro anos subsequentes. Se, por um lado, a aproximação ao campo psicanalítico e a constatação dos impasses da teoria freudiana do narcisismo e da gênese do Eu forneceram a Lacan a porta de entrada para o seu sistema de pensamento, por outro lado, foi na *Fenomenologia* de Hegel, apresentada pelos cursos de Alexandre Kojève, que o psicanalista

francês encontrou os fundamentos e a gramática dialético-especulativa para o seu edifício teórico e clínico.

Portanto, a questão que se coloca aqui diz respeito, fundamentalmente, ao modo pelo qual a dialética especulativa de Hegel contribuiu para que Lacan passasse da crítica à unidade do Eu à formulação do sujeito do inconsciente. E para responder a essa questão, será necessário retornar à tese de Lacan de 1932 e aos problemas que ela coloca acerca da personalidade. Em seguida, reconstruir algumas linhas fundamentais da *Fenomenologia* de Hegel, em especial as dialéticas do princípio especulativo, do desejo e do reconhecimento. E, por fim, analisar a gramática do estádio do espelho como resultado da articulação entre Freud e Hegel, tendo em vista compreender como a identificação especular produz simultaneamente uma forma de unidade do Eu e uma estrutura de alienação. Nesse sentido, interessa-me mostrar em que medida Hegel forneceu a Lacan uma estrutura conceitual por meio da qual os problemas freudianos foram repensados e ressignificados como condição de possibilidade de constituição do sujeito a partir da relação com o outro.

2 O sujeito antes do sujeito: a tese de Lacan

Como já foi mostrado no trabalho de Muguerza e D'Agord (2019), a tese de doutoramento de Lacan ocupa posição decisiva na formação de seu pensamento inspirado na dialética de Hegel. Assim como a *Fenomenologia* constituíra uma resposta crítica e uma inovação

metodológica acerca dos fundamentos e *origens* da filosofia como sistema, a tese de Lacan igualmente caracterizou-se como uma resposta crítica e inovadora no interior do debate acerca das origens da "psicose paranoica" em suas relações com a "personalidade". Seu projeto inicial consistiu em deslocar o problema da determinação causal da psicose para uma investigação da própria constituição da personalidade, recusando tanto sua redução a uma disposição constitucional quanto sua explicação por acontecimentos isolados ou por fenômenos orgânicos.

No campo psiquiátrico francês, predominava a corrente psicogenética constitucionalista, segundo a qual a origem da "psicose paranoica" deveria ser buscada na chamada "constituição paranoica", entendida como uma disposição inata ou predeterminada de traços psicológicos, entre os quais figuravam a "superestima de si mesmo, desconfiança, falsidade do juízo, inadaptação social" (Lacan, 2011 *apud* Muguerza e D'Agord, 2019, p. 3), entre outros. Tratava-se, em suma, da concepção de "um comportamento original e permanente característico da personalidade" (Delmas, 1932 *apud* Lacan, 2011, p. 40). A paranoia aparecia, assim, como manifestação de uma constituição prévia, cuja determinação antecederia os acontecimentos particulares da história do sujeito.

Na psiquiatria alemã, por outro lado, predominava a orientação psicogênica associada a Bleuler. Nessa perspectiva, a gênese do delírio deveria ser compreendida a partir da relação entre predisposições constitucionais e as "reações do sujeito a situações vitais" (Lacan, 2011, p. 66). A estrutura e o conteúdo dos delírios manteriam, portanto, "íntimas relações com a situação ou o conflito vital experienciados, bem como com a história e a personalidade do indivíduo em questão" (Muguerza e D'Agord, 2019, p. 3). Embora essa perspectiva

introduzisse a dimensão histórica e relacional do sujeito, ela ainda preservava a referência a uma personalidade previamente constituída, diante da qual determinados acontecimentos adquiririam valor patogênico. As correntes organicistas francesa e alemã, por sua vez, explicavam a psicose paranoica mediante a referência a alterações humorais ou neurológicas, funcionais ou lesionais no determinismo causal das psicoses (Lacan, 2011, p. 98). Nesse modelo, semelhante ao empregado na compreensão das psicoses orgânicas, os fenômenos psicóticos seriam concebidos como manifestações elementares que irrompem de maneira súbita e estranha ao indivíduo. E o delírio constituiria, nesse caso, uma "elaboração secundária", uma "tentativa de racionalização desses fenômenos estranhos" (Muguerza e D'Agord, 2019, p. 3). Mas apesar de suas diferenças, essas perspectivas convergiam em um ponto fundamental: na "opinião comum dos psiquiatras", a psicose paranoica seria concebida como um "distúrbio mental específico da personalidade em seu desenvolvimento" (Lacan, 2011, p. 19). A divergência dizia respeito, sobretudo, ao estatuto da determinação – orgânica ou psicogenética –, permanecendo relativamente inquestionada a concepção de *personalidade* como unidade estável e homogênea (Muguerza e D'Agord, 2019, p. 3).

Ora, é precisamente essa concepção que Lacan submete à crítica. As explicações então dominantes permaneceriam tributárias de "opiniões comuns" e de subjetivismos unilaterais, sustentados por uma concepção metafísica da personalidade e por determinada "psicologia científica". Para Lacan, em seu fundamento estaria a ideia de que a personalidade normal corresponderia a um estado estável de consciência, isto é, à existência de um "uno, simples e idêntico" (Lacan, 2011, p. 23) – as mesmas categorias utilizadas por Hegel em sua crítica às metafísicas do "eu meramente psicológico" em sua época. E a

psicose apareceria, consequentemente, como uma perturbação dessa "unidade originária", na mesma medida em que a identidade entre sujeito e objeto concebida a partir da diferença caracterizou-se como uma perturbação teórica ao "Eu Absoluto" como identidade originária indiferenciada, o "mestre de todas as coisas" de Fichte, como diz Hegel.

Ora, em oposição a esse modelo, Lacan propôs uma concepção dialética da personalidade. A personalidade não se reduz à identidade imediata do eu, pois implica uma tensão permanente entre a função judicativa pela qual o sujeito se reconhece e se julga e os pensamentos, desejos, afetos e atos que podem contrariar essa representação. O sujeito não coincide plenamente com a imagem que possui de si mesmo. A personalidade comporta, portanto, uma dimensão ideal, correspondente à "imagem que a personalidade faz de si mesma" (Lacan, 2011, p. 25), mas também os conflitos produzidos pela emergência de tendências que escapam ou se opõem a essa imagem. E é nesse sentido que Lacan compreende os conflitos internos à personalidade como efeitos das relações do sujeito consigo mesmo e com as forças afetivas que o atravessam:

> Surpresas e decepções que incessantemente nos trazem nossos pensamentos e nossos atos pela intervenção, imprevista ou habitual, de forças internas, às vezes inteiramente novas para nós, outras vezes conhecidas demais. As forças são, na maioria das vezes, de natureza afetiva e seu conflito com nossa personalidade organizada nos leva a desaprová-las, qualquer que seja, por outro lado, seu valor real, nocivo para nós, para os outros, ou sujeito a dúvidas, ou mesmo benéfico. (Lacan, 2011, p. 24)

A personalidade não constitui, portanto, uma síntese definitivamente realizada. Seu desenvolvimento é dialético porque envolve sucessivas operações de integração, conflito e transformação. O desenvolvimento da personalidade é de natureza dialética (Lacan, 2011, p. 29). Mais do que um Eu simples, uno e idêntico a si mesmo, haveria sucessivas tentativas de síntese, produzidas à medida que se modificam a realidade, as relações com o outro e as imagens pelas quais o sujeito procura apreender a si mesmo, tal como opera a gramática da *Fenomenologia* de Hegel. Essa concepção fundamenta a "definição objetiva dos fenômenos da personalidade" proposta por Lacan (2011, p. 31).

De acordo com o psicanalista, toda manifestação humana que possa ser relacionada à personalidade deve envolver ao menos três dimensões fundamentais: um desenvolvimento biográfico, uma concepção de si mesmo e uma determinada tensão das relações sociais. O desenvolvimento biográfico corresponde a uma evolução típica e às relações de compreensão que podem ser apreendidas na história do sujeito, traduzindo-se subjetivamente pelos modos afetivos sob os quais ele vive sua história. A concepção de si mesmo refere-se às atitudes vitais e ao progresso dialético que nelas pode ser identificado, traduzindo-se pelas imagens mais ou menos "ideais" de si que o sujeito traz à consciência. E, finalmente, a tensão das relações sociais diz respeito à autonomia pragmática da conduta e aos vínculos de participação ética que estruturam a relação do sujeito com os outros (Lacan, 2011, p. 31). Essa definição desloca decisivamente a questão da psicose. Sua explicação não pode ser encontrada apenas em uma predisposição constitucional, em uma lesão orgânica ou em um acontecimento traumático isolado, mas deve ser reconstruída no interior do desenvolvimento biográfico e dialético da personalidade.

A psicose passa a ser interrogada a partir da articulação entre história, conflito, relações intersubjetivas e formas de constituição da imagem de si.

Na segunda parte da tese, dedicada ao caso Aimée, Lacan procura demonstrar essa perspectiva ao analisar o desencadeamento do delírio em sua relação com acontecimentos traumáticos e com um conflito vital, particularmente a intrusão da irmã mais velha em sua vida domiciliar. Entretanto, Lacan não reduz a psicose de Aimée ao conflito atual. O acontecimento desencadeante adquire eficácia psicótica porque se inscreve em uma estrutura de personalidade e em uma história subjetiva previamente constituídas. Amparado pela teoria freudiana, Lacan então sustenta que as causas primeiras da psicose de Aimée remetem a uma "anomalia de estrutura" e a uma "fixação de desenvolvimento da personalidade" (Lacan, 2011, p. 243). Nessa estrutura, prevaleceriam os mecanismos de autopunição descritos pela psicanálise. Com efeito, o delírio deve ser compreendido não simplesmente como uma resposta racionalizada a acontecimentos externos, mas como uma formação, em sentido análogo à *Bildung* hegeliana, na qual se articulam conflito, desejo, defesa e autopunição.

Como ressaltam Muguerza e D'Agord (2019, p. 9-10), uma das conclusões críticas fundamentais da tese encontra-se na importância atribuída por Lacan à relação entre a psicose e a situação familiar infantil, questão pouco considerada pela psiquiatria da época. As observações sobre a infância apontariam reiteradamente para "anomalias" nas situações familiares. Além disso, Lacan observa que o conflito vital associado à estruturação e ao conteúdo dos delírios encontra-se frequentemente relacionado aos conflitos estabelecidos

nas relações parentais ou fraternas durante a infância (Lacan, 2011, p. 268, 281).

A originalidade da tese reside, desse modo, menos na proposição de uma nova causa da paranoia do que na transformação do próprio problema psicopatológico. Lacan desloca a questão de uma causalidade isolada para uma leitura dialética da personalidade, na qual o sujeito é apreendido em sua história, em suas relações com o outro, em seus conflitos afetivos e nas imagens ideais pelas quais procura constituir uma unidade de si. A psicose paranoica deixa de ser, assim, apenas um "distúrbio mental" que sobrevém a uma personalidade supostamente *una* e passa a ser investigada como uma modalidade singular de desenvolvimento e organização da personalidade, cuja inteligibilidade exige considerar a articulação entre *biografia*, *conflito*, *relações* e *constituição subjetiva*.

A personalidade passa, assim, a ser concebida como *processo*. Em lugar de um Eu que realizaria uma síntese definitiva da personalidade, Lacan identifica sucessivas tentativas de síntese, acompanhando as transformações da realidade e das imagens que o sujeito produz de si mesmo (Lacan, 2011, p. 25). Essa formulação é importante na medida em que introduz uma estrutura de não coincidência. O sujeito não é simplesmente aquele que se conhece; ele também é aquele que se surpreende com aquilo que faz, pensa e deseja. A distância entre o Eu real e o ideal que o orienta prepara, nesse sentido, a problemática que posteriormente será reformulada em termos da distinção entre Eu e sujeito.

A aproximação com a psicanálise freudiana torna-se realmente explícita quando Lacan se vale do conceito de "ideal do Eu" para pensar a *imagem* que a personalidade produz de si mesma. De acordo com Lacan, as teorias freudianas haviam mostrado os mecanismos

parcialmente inconscientes que participam da *formação* dessa imagem e sua relação com a identificação afetiva (Lacan, 2011, p. 28) e, nesse aspecto, a teoria freudiana do narcisismo torna-se decisiva. Freud havia demonstrado que o Eu não poderia ser simplesmente tomado como uma instância originária. Em *Introdução ao narcisismo*, ele já havia adiantado que "o Eu não existe desde o começo no indivíduo; o Eu tem que ser desenvolvido" (Freud, 1914/2010 *apud* Muguerza e D'Agord, 2019, p. 16). Para Freud, a formação do Eu exigiria uma "nova ação psíquica" acrescentada ao autoerotismo. E o problema que surge é justamente o da natureza dessa "nova ação psíquica". Freud chegou a formular a necessidade de uma *gênese do Eu*, mas não desenvolveu, nos termos posteriormente propostos por Lacan, uma teoria capaz de explicar a mediação do outro na constituição dessa unidade. E é justamente esse impasse que Lacan irá confrontar por meio de Hegel.

3 A *Fenomenologia* de Hegel: um romance de formação do pensamento (*Denken*)

Como pudemos observar até aqui, o impacto da obra de Hegel sobre o sistema de pensamento de Lacan é algo que se faz sentir desde os primeiros passos de sua empreitada teórica, já no contexto de sua tese de doutorado, para a qual a inteligibilidade da noção de *personalidade* foi concebida como processo *biográfico, conflitivo* e *relacional,* o qual sempre envolve a mediação do outro na *constituição*

subjetiva, o que remonta em grande medida ao "romance de formação" do pensamento (*Denken*) de Hegel. Mas é na teoria lacaniana do "estágio do espelho" que esta influência adquiriu uma importância ainda maior, na medida em que, sete décadas antes de Lacan, a fórmula hegeliana segundo a qual a ciência teria como fundamento "o puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro" (Hegel, 2011, p. 39) já exprimia a estrutura clivada do sujeito de "desejo" e de "conhecimento" que se encontra na base do "estágio do espelho" lacaniano. Com efeito, para compreendermos a relação entre Hegel e Lacan nos é exigido aqui retomar, ao menos, algumas linhas fundamentais sobre o problema da subjetividade, a partir da crítica hegeliana às filosofias modernas do sujeito e, sobretudo, da estrutura dialética mediante a qual a consciência de si somente alcança sua determinação através da relação com um outro.

Essa interlocução nos permite compreender por que Lacan pôde mobilizar a dialética hegeliana contra concepções psicológicas e psiquiátricas fundadas na imagem de uma personalidade una, simples e transparente a si mesma. Sob diferentes formas, essa imagem encontra antecedentes filosóficos no sujeito transcendental kantiano, na subjetividade infinita de Fichte e, de modo distinto, na filosofia da identidade de Schelling. Hegel, porém, desloca o problema ao recusar que a subjetividade possa ser tomada como fundamento imediato e previamente constituído. Na *Fenomenologia*, a consciência é concebida como resultado de um processo de *formação* (*Bildung*) no qual sujeito e objeto se determinam reciprocamente através da experiência, do "trabalho do *negativo*" e da mediação. É nesse sentido que a *Fenomenologia* pode ser entendida como uma "ciência da experiência da consciência": não se trata de descrever estados psicológicos, mas de acompanhar o movimento pelo qual cada figura

da consciência, ao procurar realizar sua própria pretensão de verdade, depara-se com *conflitos* e contradições internas que a obrigam a transformar tanto sua concepção do objeto quanto a compreensão de si mesma. O "romance de formação" da consciência consiste, pois, nesse movimento pelo qual ela perde continuamente as *certezas* imediatas que possuía sobre si e sobre o mundo, sendo conduzida a formas progressivamente mais complexas de *autocompreensão*. Nesse sentido, o sujeito hegeliano não é uma identidade originária indiferenciável, como o Eu absoluto fichteano, mas o resultado de um processo de diferenciação e suprassunção (*Aufhebung*) de suas próprias determinações. E essa concepção dinâmica, conflitiva e relacional da subjetividade constitui uma das condições filosóficas que permitem a Lacan não apenas criticar os unilateralismos e subjetivismos da psiquiatria e da psicologia de sua época, mas conceber uma teoria psicanalítica capaz de explicar a mediação do outro na constituição do "sujeito do inconsciente".

A compreensão desse processo exige considerar a própria estrutura da *Fenomenologia*. No capítulo dedicado à relação entre força, entendimento, fenômeno e mundo suprassensível, Hegel mostra que aquilo que a consciência inicialmente concebe como *interior* permanece para ela como um *além vazio*:

> Para a consciência, o interior é ainda um puro *além*, porquanto nele não encontra ainda a si mesma: é vazio, por ser apenas o nada do fenômeno, e positivamente [ser] o Universal simples. Sem dúvida, não pode haver nenhum conhecimento desse interior, tal como ele aqui é imediatamente; não porque a razão seja míope ou limitada, ou como queiram chamá-la [...] mas pela simples natureza da Coisa mesma: justamente porque no vazio

> nada se conhece; ou, expressando do outro lado, porque esse interior é determinado como o além da consciência. (Hegel, 2011, p. 117)

Portanto, o problema não consiste simplesmente em afirmar que existe uma coisa em si (*Die Sache selbst*) inacessível à consciência, mas em acompanhar a experiência pela qual a própria oposição entre fenômeno e essência, aparência e interior, revela sua insuficiência.

Nesse sentido, a solução de Hegel para o problema kantiano da "realidade fenomênica" como único ponto de partida e de chegada do conhecimento teórico possível consiste em conceber um ponto de partida fundado na "ciência da experiência da consciência". Seu princípio é especulativo, e não axiomático: trata-se da universalidade simples que se encontra, ainda de maneira não desenvolvida, tanto no *pensamento* quanto no *ser* do fenômeno. O ponto de chegada é a determinação do "saber absoluto" como unidade de ser e pensar, sujeito e objeto, necessidade e liberdade, isto é, como uma unidade racionalmente determinada. O conhecimento teórico deixa, assim, de ser compreendido como uma cisão entre um Eu transcendental e um objeto fenomênico abstraído de sua realidade absoluta, para tornar-se um processo no qual a própria relação entre sujeito e objeto é submetida à experiência. E é nesse contexto que deve ser compreendida a distinção hegeliana entre "certeza", "entendimento" e "verdade":

> O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. O começo, o princípio ou o absoluto – como de início se enuncia imediatamente – são apenas o universal. Se digo: "todos os animais", essas palavras não podem valer por

> uma zoologia. Do mesmo modo, as palavras "divino", "absoluto", "eterno" etc. não exprimem o que nelas se contém; – de fato, tais palavras só exprimem a intuição como algo imediato. (Hegel, 2011, p. 36)

O absoluto, portanto, não pode ser tomado como uma determinação pronta que bastaria enunciar no começo do percurso filosófico. Enquanto imediato, ele é apenas universal abstrato e somente o desenvolvimento de suas determinações permite que ele se torne aquilo que efetivamente é. O verdadeiro é o todo porque somente no movimento de sua formação a unidade entre as determinações inicialmente separadas pode tornar-se inteligível. Em outros termos, trata-se de conceber o conhecimento teórico não como uma relação entre sujeito transcendental e objeto fenomênico absolutamente separados, mas como "ciência do saber absoluto", como uma experiência de formação em que a consciência se encontra no elemento do saber em sua universalidade.

A consciência parte da certeza sensível e das formas imediatas de seu saber, mas o percurso mostra que aquilo que inicialmente aparece como simples imediaticidade contém determinações que somente se tornam inteligíveis mediante mediação. Não obstante, a consciência "reconhece a si mesma no absoluto ser-outro", mas "só alcança sua transparência pelo movimento de seu vir-a-ser" como espírito e saber absoluto autoconsciente. Nas palavras de Hegel:

> O puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro, esse éter como tal, é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber em sua universalidade. O começo da filosofia faz a pressuposição ou exigência de que a consciência se encontre nesse elemento. Mas esse elemento só alcança

> sua perfeição e transparência pelo movimento de seu vir-a-ser [...]. Esse Em-si deve exteriorizar-se e vir-a-ser para si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo. (Hegel, 2011, p. 39)

E a *Fenomenologia* cumpre justamente essa tarefa: justificar o sentido pelo qual a perspectiva do "saber absoluto" – como unidade entre fenômeno e coisa em si, pensamento e ser, sujeito e objeto – constitui um "sentido de totalidade", jamais uma "totalidade de sentido" como um saber exaustivo de todas as coisas. O saber absoluto não significa conhecer todos os objetos existentes, mas alcançar a compreensão conceitual da estrutura pela qual sujeito e objeto se determinam reciprocamente. Nessa perspectiva, Hegel não simplesmente supera a perspectiva do conhecimento teórico kantiano e pós-kantiano substituindo uma coisa em si incognoscível por uma realidade finalmente conhecida; ele oferece antes *uma gênese* da própria oposição kantiana entre fenômeno e coisa em si, procurando integrar, em um sistema unificante e totalizante, aquilo que em Kant deveria permanecer como limite do conhecimento teórico. A oposição entre fenômeno e coisa em si torna-se, ela própria, objeto de uma experiência dialético-especulativa.

Concebida como um "romance de formação" do conhecimento filosófico especulativo, a *Fenomenologia* é a "ciência da experiência da consciência" que reconhece suas contradições, revela-se como espírito (*Geist*) – um *Eu* que é produto e ressignificação de um *Nós* – e encontra a verdade de seu saber na forma do conceito (*Begriff*). Suas etapas compreendem a formação e determinação objetiva das figuras da certeza sensível, da percepção e do entendimento, a passagem à consciência de si, as figuras do estoicismo, do ceticismo e da

consciência infeliz, o desenvolvimento da razão e sua transformação em espírito, até o saber absoluto como saber conceitual do pensamento livre.

Mas o que significa dizer que o princípio e fundamento especulativo da *Fenomenologia* é o "puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro"? Significa que o pensamento (*Denken*) se diz de muitos modos – sensível, representacional e conceitual – e que a unidade entre sujeito e objeto, ser e pensar, fenômeno e númeno, constitui a condição de possibilidade para os modos *imediatos* e *mediados* do conhecimento objetivo. No percurso da consciência, essa autoconsciência somente se revela plenamente ao final, na forma do *conceito*. Para nós, entretanto, ao rememorarmos o "romance de formação", a compreensão científica do "puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro" já aparece como conhecimento objetivamente determinado. A ciência fenomenológica pode, portanto, reconstruir retrospectivamente a necessidade interna que conduz da imediaticidade ao saber conceitual.

O 'ponto zero' dessa experiência é a *certeza sensível*, que pretende reconhecer-se em seu absoluto ser-outro, o objeto fenomênico. Neste estado de *consciência natural*, o indivíduo acredita que o objeto existe imediatamente fora dele e pretende apreendê-lo sem mediação. A certeza sensível afirma o objeto como "isto", como algo singular e absolutamente determinado. Contudo, sua própria pretensão revela uma contradição: o "isto" que ela toma como singular é designado por uma determinação universal (Hegel, 2011, p. 85). O "aqui", o "agora" e o "isto" podem referir-se a uma multiplicidade indefinida de objetos, lugares e momentos. Assim, aquilo que parecia ser o mais singular e imediato revela-se universal. A certeza sensível torna-se, desse modo, o primeiro momento da experiência pela qual a

consciência ainda natural descobre a mediação que estava implicitamente presente em sua própria certeza.

A partir daí, as experiências do *visar*, do *perceber* e do *entender* conduzem à determinação progressiva da consciência. A coisa sensível da *percepção*, por sua vez, revela-se como unidade de múltiplas propriedades, enquanto o entendimento procura determinar a força e a essência que se encontram por trás do fenômeno. O objeto deixa de ser uma simples presença imediata e passa a ser compreendido mediante relações e determinações. A consciência descobre progressivamente que o fenômeno não é simplesmente um dado exterior, mas algo que somente pode ser determinado mediante formas de pensamento (Hegel, 2011, p. 95). A *ilusão* do mero entendimento do Eu de que um fenômeno determinado poderia existir no aqui e agora sem *forças* suprassensíveis que dão sustentação à sua existência – como a gravidade, o magnetismo, as interações químicas, etc. – é inteiramente desfeita. E, desse modo, a consciência torna-se uma forma de mediação entre o fenômeno e o pensamento, na medida em que a oposição inicial entre exterioridade e interioridade é progressivamente reconstruída (Hegel, 2011, p. 106).

Contudo, quando a consciência descobre que a determinação do objeto corresponde ao pensamento (*Denken*), uma nova figura emerge: o *si* do próprio pensamento contraposto a outra consciência. Trata-se da experiência da *consciência de si*. O objeto deixa de ser apenas uma coisa e passa a ser uma outra consciência de si (Hegel, 2011, p. 135). O *desejo* constitui o primeiro movimento dessa nova figura:

> [...] a consciência de si procura afirmar sua independência mediante a negação da independência do outro. Mas o desejo encontra seu limite quando percebe que uma coisa simplesmente destruída ou consumida não pode reconhecer aquele que deseja. A consciência de si necessita, portanto, de outra consciência de si. (Hegel, 2011, p. 140)

Nesse momento, surge então a luta pelo *reconhecimento*, seguida pela oposição entre consciência de si independente e dependente, na forma da dominação e da servidão. A *dialética do senhor e do escravo* demonstra que a dominação não pode produzir o reconhecimento pleno que inicialmente pretendia alcançar. O *senhor* obtém reconhecimento de uma consciência submetida, enquanto o *escravo*, por meio do medo, do trabalho e da transformação do mundo, desenvolve uma relação mais profunda com sua própria atividade. O reconhecimento verdadeiro exige, portanto, uma relação de reciprocidade entre consciências que não sejam reduzidas à condição de objeto uma da outra (Hegel, 2011, p. 150-151). O reconhecimento insuficiente conduz ao *estoicismo*, no qual cada si procura conservar sua liberdade no pensamento, independentemente de sua posição exterior. A liberdade estoica é afirmada tanto "no trono" quanto "na algema": o escravo e o imperador podem representar a liberdade da consciência no pensamento. Epicteto e Marco Aurélio aparecem, nesse sentido, como figuras históricas da liberdade estoica. Contudo, essa liberdade permanece abstrata porque não resolve efetivamente a relação entre os "dois Sis". A unidade da consciência consigo mesma é novamente duplicada pela oposição entre interioridade e exterioridade (Hegel, 2011, p. 155).

Essa dualidade conduz ao *ceticismo*, cuja "negatividade absoluta" procura dissolver todas as determinações. A consciência cética pretende afirmar sua independência como "pura igualdade de si mesma" e completa "essencialidade e independência do outro" (Hegel, 2011, p. 156). Porém, ao afirmar que todo conhecimento é *relativo*, ela formula uma afirmação que pretende valer universalmente. Assim, a consciência cética nega aquilo mesmo que precisa afirmar. Ela torna-se uma essência dividida em si, infinita e finita, determinada e indeterminada, o que a desvela como *consciência infeliz*, que experimenta a cisão entre sua existência singular e a universalidade que procura alcançar (Hegel, 2011, p. 159).

O vazio da consciência infeliz, entretanto, contém a certeza de representar em si a totalidade da realidade. Essa certeza conduz à razão, inicialmente como "certeza de si representativa", que ainda não alcançou a forma conceitual. Na *razão observadora*, a consciência procura encontrar a racionalidade na realidade exterior e, progressivamente, descobre que aquilo que procurava fora de si pertence à estrutura mesma do *espírito* (*Geist*). O conteúdo do "pensamento da razão" revela-se então como "efetividade ética". Na *eticidade*, a consciência de si supera seu isolamento e torna-se "consciência imediata da substância ética" (Hegel, 2011, p. 307). A subjetividade passa a realizar-se nas formas concretas da vida histórica e social: consciência moral, costumes, Estado, arte e religião. O espírito não é mais a interioridade abstrata de um indivíduo, mas uma realidade objetiva na qual os indivíduos encontram as condições de sua própria formação (Hegel, 2011, p. 528).

O desenvolvimento da *Fenomenologia* conduz finalmente ao saber absoluto, no qual o espírito reconhece conceitualmente o movimento de sua própria formação. Naturalmente, esse saber não

representa uma "totalidade de sentido", entendida como conhecimento de tudo, mas o reconhecimento da estrutura de totalidade na qual as determinações do sujeito e do objeto se articulam racionalmente. A unidade entre fenômeno e coisa em si, pensamento e ser, necessidade e liberdade não é uma identidade imediata, mas uma unidade mediada e determinada pelo desenvolvimento do conceito. Evidentemente, a *Fenomenologia do espírito* não representa, por si só, todo o complexo desenvolvimento do sistema do "idealismo absoluto" de Hegel, cuja espinha dorsal ou estrutura meta-onto-lógica se desenvolve na articulação sistemática entre lógica, natureza e espírito, tendo na *Ciência da Lógica* a ciência da "ideia absoluta". Entretanto, enquanto propedêutica ao sistema filosófico hegeliano, esse "romance de formação" do pensamento que se diz de muitos modos oferece uma solução sistemática ao problema kantiano da "coisa em si", na medida em que demonstra que a separação absoluta entre fenômeno e essência, sujeito e objeto, pensamento e ser não pode constituir a determinação primeira ou última do conhecimento. O fundamento dessa *Aufhebung* encontra-se já no ponto de partida do percurso: a consciência deve experimentar as contradições de suas próprias determinações até alcançar a compreensão de que aquilo que aparecia como absolutamente outro participa da constituição de sua própria verdade.

E é justamente essa estrutura que permite compreender a importância da *Fenomenologia* para a teoria lacaniana do "estádio do espelho". Em ambos os casos, embora em níveis teóricos profundamente distintos, a identidade do sujeito não é simplesmente dada, mas constitui-se mediante uma relação com a alteridade. Resta saber, porém, em que medida tal dialética especulativa impacta diretamente a teoria de Lacan.

4 O sujeito do inconsciente como epílogo do espírito no estádio do espelho

Como foi indicado mais acima, a teoria do "estádio do espelho" constitui um momento fundamental na elaboração lacaniana acerca da constituição do Eu e, posteriormente, do "sujeito do inconsciente". Apresentada inicialmente em 1936 e retomada em sua formulação de 1949, a teoria de Lacan não é concebida apenas como uma etapa do desenvolvimento infantil, mas como uma operação fundamental que incide sobre a constituição imaginária do Eu, a sua relação com a imagem e a dimensão da alienação. De acordo com o psicanalista francês, o estádio do espelho deve ser compreendido como um processo de *identificação*, no qual uma transformação é produzida no sujeito quando este assume uma imagem. A criança, ainda marcada pela impotência motora e pela experiência de um *corpo* não integrado, antecipa na *imagem especular* uma forma de unidade que ainda não corresponde à sua experiência corporal (Lacan, 1998a, p. 97). Portanto, esse processo caracteriza-se como um movimento de passagem de uma experiência de fragmentação corporal para uma forma unificada, no qual uma imagem especular oferece ao sujeito uma antecipação de sua própria unidade, como uma "forma mais constituinte do que constituída" (Lacan, 1998a, p. 98).

Entretanto, essa constituição do Eu pela imagem não produz uma identidade plenamente coincidente consigo mesma. Ao contrário, a identificação com a imagem introduz desde o início uma

dimensão de alienação. Ou seja, o Eu não coincide com o sujeito, mas tão somente constitui-se a partir de uma imagem exterior, de modo que aquilo que lhe proporciona uma forma de unidade é também aquilo que o distancia de sua experiência imediata. Como observa Lacan, essa identidade permanece uma "identidade alienante", situada em uma "linha de ficção" que jamais coincide plenamente com o devir do sujeito (Lacan, 1998a, p. 98). E é justamente nesse processo que o psicanalista se vale do fundamento especulativo da *Fenomenologia* de Hegel, isto é, da ideia de pensamento (*Denken*) como o "puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto ser-outro", para resolver aquilo que Freud havia indicado, mas não explicado suficientemente: a operação pela qual o Eu se constitui. Em Freud, o autoerotismo corresponde ao momento anterior à constituição do Eu, e Lacan relaciona esse momento à "imagem despedaçada do corpo" (Lacan, 1998a, p. 100) que, a meu ver, corresponde, *pari passu*, à ideia hegeliana original de *Denken*. Ou seja, a imagem despedaçada do corpo nada mais é senão um estado mental em que ainda não existe uma imagem corporal unificada nem uma diferenciação consolidada do corpo próprio.

Ora, embora ainda sejam lugar-comum as interpretações hermenêuticas que insistem em conceber a figura da "consciência sensível" como o *princípio* da *Fenomenologia* de Hegel – como é o caso das interpretações marxista e heideggeriana de Kojève e neotomista do Padre Vaz –, o percurso da "consciência-de-si" funda-se igualmente em um momento em que ainda não existe propriamente consciência-de-si ou sujeito, tal como fez Lacan com sua própria teoria. Mas este momento, diríamos, 'pré-subjetivo' em Hegel, antecede a própria "consciência sensível" como "consciência natural" imediata, que nada tem a ver com uma "imagem despedaçada do corpo". Muito pelo

contrário, como primeira figura (que não se confunde com "princípio") no curso do "romance de formação" do pensamento, a consciência sensível já implica *unidade imediata* entre a sensibilidade *idealista* da consciência natural e o objeto como *realismo originário* fora dela, ainda que esta unidade implique um erro imediatista por parte da consciência natural. Mas se, por um lado, tal estado constitui-se como o *início* ou ponto de partida da "ciência da experiência da consciência", por outro lado, o seu princípio encontra-se incontornavelmente fundado como *pensamento da razão* especulativa – caso contrário, teríamos que interpretar a letra e o espírito do texto original de Hegel como uma "teologia negativa" que se nutre de *esperança* no longo caminho da mera contingência rumo ao êxtase da razão, tal como fizeram seus contemporâneos (Fichte, Schelling e românticos) e ainda fazem muitos de seus detratores.

Ora, em sendo princípio da *spekulative Vernunft* – enquanto "esse éter como tal" que "é o fundamento e o solo da ciência, ou do saber em sua universalidade" (Hegel, 2011, p. 39) –, o *vernünftiges Denken* nada mais é senão o que Lacan preferiu chamar de "imagem despedaçada do corpo", o que em Hegel se diz de muitos modos, seja na forma da intuição sensível (*sinnliche Anschauung*), do sentimento (*Empfindung*), da representação (*Vorstellung*) em suas múltiplas variáveis ou do conceito (*Begriff*), a depender do momento de determinação procedural do percurso fenomenológico, meta-ontológico, natural ou espiritual. E, por isso mesmo, o pensamento só alcança sua transparência pelo movimento do "exteriorizar-se e vir-a-ser para si mesmo" (Hegel, 2011, p. 39).

Segundo a interpretação de Muguerza e D'Agord, a passagem decisiva que aproxima de modo análogo as gramáticas de Hegel e Lacan ocorre no momento em que a "consciência de si" encontra um

"outro" que não é simplesmente um objeto, mas uma outra consciência de si, o que igualmente implicaria a aproximação entre a "dialética do desejo em Hegel" e o período freudiano em que predomina o "princípio do prazer". Em outros termos, "Lacan concebe a formação do eu rigorosamente segundo o jogo de mediações dialéticas que estrutura a dialética da consciência-de-si" (Muguerza e D'Agord, 2019, p. 18). Todavia, assim como na teoria de Lacan a "imagem especular" não é sinônimo de "outro especular", de modo que a formação do Eu (moi) não se restringe a um puro movimento que vai do "outro especular" a um "Eu especular", na *Fenomenologia* de Hegel, ao contrário da hermenêutica neotomista de Padre Vaz, o "sujeito humano" não "se constitui tão somente no horizonte do mundo humano", assim como "a dialética do desejo não encontra a sua 'verdade' pura e simplesmente na 'dialética do reconhecimento'" (Vaz, 1981, p. 17 *apud* Muguerza e D'Agord, 2019, p. 18). Longe disso, o fundamento e verdade da "constituição do sujeito", assim como da "dialética do desejo", encontram-se fundados no pensamento racional especulativo como "puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto *ser-outro*", sendo que este "ser-outro" não se reduz apenas ao "mundo humano", tampouco à "dialética do reconhecimento", sendo estes apenas momentos ou estágios particulares (*besondere*) de determinação da "verdade" na forma rememorativa (*Erinnerung*) conceitual do "saber absoluto". Não obstante, Hegel não trata a "certeza" como mero "erro" ou "equívoco" de ordem dualista assistemática, mas sim como um momento imediato e essencialmente constitutivo da "verdade", sem o qual o pensamento racional especulativo não poderia ser dito e formado pela particularidade da "certeza sensível", do "visar", do "entender", etc.

Portanto, a meu ver, a noção hegeliana de *Denken* caracteriza-se fundamentalmente pela "imagem despedaçada do corpo" concebida por Lacan. Afinal, se é verdade que, no desenvolvimento inicial do "romance de formação" do pensamento, o primeiro momento consiste no encontro com uma imagem que aparece como unidade; o segundo corresponde ao reconhecimento dessa imagem como sendo, de algum modo, a própria imagem do sujeito; e o terceiro momento consiste no retorno dessa identificação, pelo qual o sujeito antecipa uma forma unificada de si mesmo (sempre sustentado pelo fundamento do "puro reconhecer-se-a-si-mesmo no absoluto *ser-outro*") – do mesmo modo, na operação do estádio do espelho de Lacan, a criança encontra um "outro especular" – que não se restringe simplesmente à imagem de outra pessoa nem a qualquer objeto espacial –; reconhece-se nesse outro e, a partir desse reconhecimento, antecipa a unidade de seu corpo e de seu Eu. Com efeito, o "outro especular" oferece à criança a forma na qual ela poderá reconhecer-se, mas essa forma permanece exterior a ela. E é justamente por isso que a constituição do Eu é inseparável da alienação. Para Lacan, o estádio do espelho é um "drama" cujo movimento vai da insuficiência à antecipação, produzindo a passagem da "imagem despedaçada do corpo" a uma "forma totalizante" e, finalmente, a uma "identidade alienante" (Lacan, 1998a, p. 100). Portanto, o Eu não é uma essência interior que posteriormente encontra uma representação externa, mas sim algo constituído nessa relação com a imagem especular, o que Hegel preferiu chamar de "intuição rememorada" ou "representação" (*Vorstellung*) do pensamento, que não se restringe ao Eu, mas que encontra nele o princípio de mediação da subjetividade que, por sua vez, é infinitamente mais ampla que a simples consciência.

Ora, para a teoria lacaniana, do mesmo modo, a distinção entre o Eu e o sujeito caracteriza-se como algo essencial. A identificação especular constitui o Eu, mas não constitui um sujeito plenamente transparente a si mesmo. Pelo contrário, ela inaugura uma distância estrutural entre o sujeito e a imagem que o representa, o que, em última instância, constitui a clivagem entre o "sujeito do inconsciente" e o "sujeito do conhecimento". Nesse sentido, enquanto o Eu encontra-se associado à imagem, ao conhecimento, ao desconhecimento e à ilusão produzida por aquilo que Hegel preferiu chamar de "entendimento separador", o sujeito, por sua vez, aparece relacionado ao desejo e à verdade. Seja para Lacan, seja para Hegel, o Eu constitui-se como lugar de ilusão e desconhecimento justamente porque toma como sua uma imagem exterior.

Essa função de desconhecimento será explicitada por Lacan na segunda formulação do estádio do espelho. Ali, o psicanalista sustenta que é preciso partir da função de desconhecimento que caracteriza o Eu em todas as suas estruturas (Lacan, 1998a, p. 102-103), assim como Hegel já havia concebido o "pensamento enquanto tal", isto é, um "universal abstrato" como o "fundamento e o solo" do saber "em sua universalidade" – o "desconhecido" é "pensamento" que se diz de muitos modos, um "vir-a-ser para si mesmo" –, sendo a certeza sensível a figura inaugural deste lugar do desconhecimento ou do equívoco imediato. Mas, neste aspecto, Lacan vai além de Hegel ao acrescentar que o conhecimento humano é estruturado paranoicamente, na medida em que se organiza a partir de uma função de desconhecimento e de certezas alienantes (Lacan, 1998a, p. 99). Estruturar-se paranoicamente, entretanto, não indica outra coisa senão a crença sensível da consciência natural de que ela é verdadeira em si mesma e indiferenciável em relação ao que se lhe opõe como

objeto. Com efeito, tanto para Lacan quanto para Hegel, a certeza do Eu não pode caracterizar-se como a verdade do sujeito. O Eu pode afirmar uma identidade, reconhecer-se em uma imagem e produzir uma representação de si. Todavia, o sujeito não coincide com essa representação produzida pelo Eu, o que implica a relação de alteridade como condição de possibilidade para a constituição da subjetividade.

Nesse aspecto, Lacan recorre à dialética hegeliana do senhor e do escravo para formular a gênese do Eu no que se refere, especificamente, ao movimento de passagem do "Eu especular" ao "Eu social". No estádio do espelho, o outro especular funciona como mediação para a constituição da imagem unificada. O sujeito reconhece-se naquilo que, inicialmente, aparece como outro e, desse modo, a unidade do Eu é constituída por meio de uma exterioridade. Entretanto, esse movimento não cessa no simples reconhecimento de uma imagem corporal. Lacan afirma que o término do estádio do espelho inaugura, pela identificação com a imago do semelhante e pelo drama do ciúme primordial, a dialética que liga o Eu a situações socialmente elaboradas (Lacan, 1998a, p. 101). Nesse sentido, a passagem do Eu especular ao Eu social indica uma espécie de identificação primordial que dará origem a uma série de identificações posteriores. Para Lacan, o Eu é uma unidade formada que se submete a sucessivos processos de identificação e às imagens ideais que orientam o sujeito (Lacan, 2011, p. 31). Com efeito, a identificação primordial é o ponto de partida para uma série de relações sociais, afetivas e libidinais, o que inclui a rivalidade com o semelhante e introduz uma dimensão fundamental de hostilidade e reconhecimento.

Para Lacan, trata-se de uma dinâmica própria à dialética do senhor e do escravo de Hegel, para a qual a luta por reconhecimento constitui o principal traço (Lacan, 1998a, p. 77). Ou seja, a relação com o outro não constitui apenas uma etapa circunstancial da formação do Eu, mas é algo constitutivo de sua própria estrutura. Em outros termos, o Eu origina-se no campo da alteridade e permanece dependente de identificações que nunca conseguem eliminar completamente a distância entre a imagem e o sujeito. E a consequência fundamental dessa formulação é a impossibilidade de reduzir o sujeito ao Eu, no sentido em que o estádio do espelho explica a constituição do Eu imaginário, mas, a um só tempo, também revela a impossibilidade de uma coincidência plena do sujeito consigo mesmo. E é justamente nesse sentido que Lacan afirma que a identidade constituída pelo estádio do espelho acaba por situar o Eu em uma "linha de ficção" que somente se aproxima assintoticamente do devir do sujeito (Lacan, 1998a, p. 98).

Ora, mas se o Eu lacaniano é produzido por uma identificação imaginária, no sentido em que este Eu se caracteriza como uma imagem alienante, então qual o lugar do *sujeito* nesta clivagem? Naturalmente, a resposta não pode ser encontrada no interior da própria imagem, posto que o sujeito não é a unidade imaginária produzida pelo espelho. Como de resto foi em grande parte dos casos, aqui o artifício de Lacan é, mais uma vez, recorrer às célebres formulações de Hegel, o que, em última análise, nos leva de volta ao que foi sugerido na introdução deste ensaio. A resposta de Lacan é a de que o sujeito clivado emerge na cisão entre a unidade imaginária produzida pelo espelho e aquilo que nela não se deixa capturar, o que implica afirmar que a constituição do sujeito lacaniano exige uma

passagem do registro "imaginário" ao registro "simbólico" e à dimensão do desejo.

Ora, de acordo com a formulação de Hegel, em especial, em sua "psicologia" que constitui a "Seção C" da *Filosofia do espírito*, o registro "simbólico", mas igualmente "sígnico" do "espírito subjetivo" – o que inclui a "inteligência" como um "poço *inconsciente*, isto é, como o universal *existente* em que o diverso ainda não está posto como discreto" (Hegel, 1995, p. 238) – caracteriza-se justamente como o lugar do exercício "*simbolizante, alegorizante* ou *poético*" (Hegel, 1995, p. 238), cuja forma mais apropriada é a da "arte". Em outros termos, trata-se precisamente do "divã de Hegel" pensado como exercício subjetivo, poético e reflexivo da liberdade não subserviente ao "hábito sufocante de viver no Estado"[7], mas igualmente do exercício psicanalítico do sujeito no divã que, segundo Lacan, ali se faz "*poema* e se escreve, apesar de ter jeito de ser sujeito" (Lacan, 2003, p. 568). Afinal, "a poesia [...] parece indicar a relação do significante ao significado, e podemos dizer, de uma certa maneira: que ela é imaginariamente simbólica" (Lacan, 1998b, p. 6-15). Uma reconstrução.

Referências bibliográficas

Ferreira, G. (2020) Símbolo e signo na estética de Hegel. *Cadernos de Filosofia Alemã*: Crítica e Modernidade, v. 25, n. 4, p. 59-80. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v25i4p59-80.

Ferreira, G. (2022) *Idealidade como poeticidade das artes na estética de Hegel*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e

[7] Hegel, 1999, p. 113.

Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Ferreira, G. (2024) O reencontro de Goethe no Divã com Hegel: a poesia do humor objetivo. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 46, n. 3, e73899. DOI: 10.4025/actascihumansoc.v46i3.73899.

Freud, S. (1990) Projeto para uma psicologia científica. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, v. 1, p. 385-529.

Freud, S. (2010) Introdução ao narcisismo. In: Freud, S. *Obras completas*. São Paulo: Companhia das Letras, v. 12, p. 13-50.

Goethe, J. W. (2010) *Divã ocidento-oriental*. Tradução, notas e apresentação de Daniel Martineschen. São Paulo: Editora Unesp.

Hegel, G. W. F. (1980) *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (1992) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Gesammelte Werke, Bd. 20. Unter Mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (1995) *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio III*: filosofia do espírito. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado. São Paulo: Loyola.

Hegel, G. W. F. (1999) *Cursos de estética I*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Hegel, G. W. F. (2011) *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes.

Kojève, A. (2002) *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto.

Lacan, J. (1998a) O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 96-103.

Lacan, J. (1998b) Rumo a um significante novo. *Opção Lacaniana*, n. 22, p. 6-15, ago.

Lacan, J. (2003) Prefácio à edição inglesa do Seminário 11. In: Lacan, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 567-569.

Lacan, J. (2011) *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Muguerza, V. H.; D'Agord, M. R. L. (2019) Freud com Hegel: a operação de Lacan. *Analytica*: Revista de Psicanálise, v. 8, n. 15, p. 1-24.

Roudinesco, E. (1994) *Jacques Lacan*: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. São Paulo: Companhia das Letras.

Vaz, H. C. L. (1981) Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, v. 8, n. 21, p. 7-29.

Panoramas do debate entre psicanálise e religião

Fabiano Veliq[1]

1 Introdução

O presente texto tem como objetivo traçar uma espécie de panorama sobre o diálogo entre Psicanálise e religião, pois somos capazes de perceber facilmente como a Psicanálise e a Religião dialogaram a partir da obra de Freud e de alguns de seus críticos. Se, no início do movimento psicanalítico, a Religião é vista como algo a ser deixado de lado, à medida que o tempo vai passando vão surgindo novas abordagens das questões religiosas a partir da Psicanálise.

Morano nos diz de três fases da interpretação psicanalítica da Religião, sendo que a primeira consiste nas obras de Freud e em seu círculo próximo. Nesta fase, o que se verifica é basicamente uma predominância da visão freudiana de que a religião estaria diretamente ligada às questões familiares, principalmente no problema da relação Filho-Pai. Deus nada mais seria que o pai

[1] Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia e Teologia da PUC Minas.

projetado. Essa perspectiva é defendida por Freud em seus textos sobre a religião. Não abordaremos essa visão freudiana sobre a religião aqui, mas remetemos os leitores a outros trabalhos nossos sobre a temática.[2]

2 A segunda fase do debate entre psicanálise e religião

A segunda geração, segundo ele, não teria se distanciado tanto dos ensinos de Freud. A maior parte dessa segunda geração de psicanalistas era judia, e nenhum deles era religioso. Dessa segunda fase, os personagens de Ernest Jones e Theodor Reik se destacam, pois ambos procuram investigar a questão religiosa a partir da Psicanálise.

Segundo Morano, "a obra de E. Jones se desenvolveu em três direções fundamentais, que seriam: o estudo do símbolo religioso, o papel histórico da igreja católica e a psicologia do cristianismo" (Morano, 2008, p. 194). E Jones deu também importância grande ao tema do feminino na experiência religiosa (tema que foi escandalosamente negligenciado por Freud em sua análise da Religião), tentando mostrar o importante papel que o feminino desempenhou no início do cristianismo, bem como ressaltando as representações de Maria e a dimensão materna da religiosidade.

[2] Cf. Veliq e Silveira, 2021; Veliq, 2016.

Theodor Reik, que era conhecido nos meios psicanalíticos como simili-Freud[3], dedicou especial atenção aos rituais religiosos, enfocando bastante os rituais do judaísmo, Religião a que ele próprio pertencia. Sua posição em relação à Religião foi similar à de Freud.

Segundo Morano, nessa primeira fase, apenas Oskar Pfister[4] e Binswanger, na Europa, e J. Putnam, nos Estados Unidos, expressavam uma posição distinta de Freud sobre a Religião. Segundo aponta Morano,

> Nesta primeira etapa das relações entre Psicanálise e Religião, nos movemos essencialmente entre o reducionismo e o concordismo. Uma confrontação e um diálogo autênticos não foram possíveis nessa primeira fase. (Morano, 2008, p. 197)

A segunda geração de analistas já não se mostra mais tão categórica em relação à Religião. Nessa segunda fase, a figura de Erich Fromm se destaca. Suas obras inicialmente se assemelham às análises de Freud sobre a Religião, mas posteriormente suas ideias vão evoluindo até culminar na célebre distinção proposta por ele entre a Religião autoritária e a Religião humanista. Segundo Fromm,

> [...] a grande questão não é a presença ou a ausência de Religião, mas sim a espécie de Religião; é saber se a Religião escolhida concorre realmente para o

[3] Segundo Morano (2008, p. 170), tal nome era atribuído a ele pelo fato de vestir-se como Freud, aparar a barba como Freud e fumar a mesma marca de charuto que Freud.

[4] Sobre a crítica de Pfister à concepção religiosa de Freud, remetemos o leitor ao nosso texto Veliq, 2018.

> desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para a sua paralisação. (Fromm, 1966, p. 35)

Nessa diferenciação entre Religião autoritária e Religião humanista, Fromm tenta mostrar que as necessidades religiosas são conaturais e benéficas, desde que se evitem as armadilhas da Religião autoritária. Na Religião autoritária, tudo é concebido como uma submissão a um poder para além do homem que exige obediência e adoração. Dessa forma, o sujeito se aliena e é tomado por um sentimento de impotência. Pode-se notar que tal caracterização de Fromm da Religião autoritária é basicamente a caracterização proposta por Feuerbach em *A essência do cristianismo*[5].

Segundo Fromm,

> O elemento essencial na Religião autoritária e nas experiências de tal natureza é a submissão a um poder transcendental. A virtude principal, nesse tipo de Religião, é a obediência, e o pecado principal a desobediência. Enquanto postula a divindade como onipotente, onisciente, concebe o homem como insignificante e fraco. (Fromm, 1966, p. 46)

Na Religião humanista, o conceito de Deus não é mais vinculado a essa fonte de autoridade repressiva, mas mantém-se integrado à imagem do homem verdadeiro e ao processo de libertação. A partir da Psicanálise, aliada a ideias marxistas, Fromm propõe uma

[5] Cf. Feuerbach, 2002. Nesta obra, Feuerbach defende sua principal tese de que a Teologia pode ser reduzida à antropologia. Tudo o que o homem vislumbra em Deus não passaria de sua própria razão projetada para além dele. Os atributos divinos não passariam de atributos da própria razão humana.

religiosidade na qual a pessoa se torna o centro, e a humanidade, sua finalidade última. Na Religião humanista, o conteúdo essencial da ideia de Deus seria a negação dos ídolos, assim como a libertação dos laços incestuosos com a família, com o povo e a terra.

Segundo Fromm,

> A Religião humanista, ao contrário, está centralizada pela ideia do homem e das suas potencialidades. O homem deve desenvolver a força da sua razão, para que possa entender a si próprio, as suas relações com os seus semelhantes e o lugar que ocupa no universo. Ele deve reconhecer a verdade, tanto no que se refere às suas limitações, como às suas potencialidades. Cabe-lhe desenvolver a sua capacidade afetiva, não apenas em relação ao próximo, como a si mesmo, e experimentar solidariedade por todas as coisas vivas. [...] A experiência religiosa, nessa espécie de Religião, é a experiência de união com o universo, como o homem o concebe e sente. O objetivo humano consiste em atingir a máxima força e não a máxima fraqueza; a virtude é a realização pessoal, e não a passividade da obediência. A fé, na Religião humanista, alicerça-se na certeza da convicção obtida através das experiências intelectuais e emocionais, ao passo que na Religião autoritária o homem aceita as proposições porque acredita em quem as formulou. Na Religião autoritária, o humor predominante é de tristeza e culpa; na Religião humanista o tom emocional prevalente é de alegria. Dentro do esquema da Religião humanista, Deus aparece como símbolo dos próprios poderes humanos, do que o homem procura realizar na vida, e não como símbolo de força e dominação, escravizando o homem pelo seu poder. (Fromm, 1966, p. 47-48)

Percebe-se que a visão da Religião humanista de Fromm promove uma dissolução da Teologia, uma vez que a imagem de Deus acaba se associando à imagem do homem que se liberta a si mesmo. O problema da Religião acaba se transformando em um problema ético na proposta de Fromm, ao retirar da Religião o seu caráter transcendente. Dessa forma, torna-se bastante fácil associar os postulados freudianos com os da Religião, mostrando até que Freud seria um defensor da Religião. Uma espécie de concordismo se torna latente, tentando fazer Psicanálise e Religião coincidirem sob um fundo ético comum. É de se questionar se tal concordismo realmente faz jus às diferenças entre as duas posições.

3 A terceira fase do diálogo entre psicanálise e religião

A terceira fase do diálogo entre Psicanálise e Religião é apontada por Morano como tendo início na França, com as figuras de René Laforgue, Maryse Choisy, Louis Beirnaert, Françoise Dolto, e espalhada pela Europa com vários outros autores a partir dos anos 40 do século passado. Dentro dessa chamada terceira fase, o nome de Lacan surge como uma grande referência tanto para a Psicanálise quanto para o debate em relação à Religião.

Com Lacan, a Psicanálise, que caminhava um pouco desacreditada, principalmente na França, sofreu uma grande transformação e passou a novamente fazer parte do círculo de debate das elites europeias. A proposta de um "retorno a Freud" de Lacan deu um novo ânimo à Psicanálise e trouxe várias questões para o debate

dessa disciplina com as outras áreas das ciências humanas. Como afirma Roudinesco, "Jacques Lacan procurou introduzir a peste, a subversão e a desordem no âmago de um freudismo moderado do qual era contemporâneo" (Roudinesco, 2008, p. 11).

Essa relação entre Lacan e o freudismo de sua época, apontada por Roudinesco, é por demais extensa para ser tratada por nós neste trabalho. Apenas essa relação daria uma nova tese, tanto por sua extensão histórica (cerca de 30 anos, do início dos anos 40 até os anos 70 do século passado) quanto por sua variedade de temas debatidos. Como o objetivo desta seção é tratar de um panorama do debate entre Psicanálise e Religião, optamos por nos ater ao livro de Lacan em que ele trata dessa questão de forma mais clara e sucinta, O triunfo da Religião. Nele, Lacan apresenta de forma mais enxuta a sua ideia da relação entre Psicanálise e Religião.

Sua tese nesse livro é bem simples e pode ser resumida pelo próprio Lacan em apenas uma frase: "Se a Religião triunfar, é que a Psicanálise terá fracassado" (Lacan, 1975/2005, p. 64). Para ele, a Religião é expert em trazer um sentido à existência, ou "um sentido a qualquer coisa" (Lacan, 1975/2005, p. 65) na qual não há nenhum sentido. Isso seria sempre mais confortante para o homem, pois possibilitaria uma suposta compreensão do real, uma possível solução para a sua angústia, fato que para a Psicanálise é impossível, pois o real está sempre incompreendido pela linguagem. A Psicanálise, para Lacan, trabalha exatamente a partir da existência desse vazio que é estrutural ao sujeito e que é provocado pela linguagem. Não há nada que seria capaz de tampar o buraco da falta que faz o sujeito entrar no mundo da cultura. Se a Religião verdadeira, que, no caso de Lacan, é a Religião romana, visa ser essa garantidora de um sentido último, capaz de tampar a falta do sujeito, ela está em uma direção oposta à da

Psicanálise, de forma que, se a Religião triunfar, a Psicanálise terá fracassado.

Lacan afirma que a humanidade provavelmente preferiria optar pelo sentido proposto pela Religião em vez de encarar a ausência dele proposta pela Psicanálise. Dessa forma, podemos entender em que medida, para Lacan, a Religião triunfaria no final. Segundo Lacan,

> O analista permanece aí. Está aí como um sintoma. Só pode durar a título de sintoma. Mas você verá que a humanidade será curada da Psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalcando esse sintoma. (Lacan, 1975/2005, p. 67)

A oferta de cura proposta pela Religião será bem mais assimilável para o homem do que a proposta psicanalítica, de forma que, para Lacan, não seria de todo estranho se, no final, a Psicanálise fosse recalcada. O que é interessante notar é que a fala de Lacan é extremamente irônica nesse sentido, pois sabemos que o que é recalcado sempre retorna de alguma forma para a vida do sujeito, de forma que a Psicanálise não terá seu fim com o avanço da Religião, mas pode retornar de alguma forma mesmo com o suposto triunfo da Religião.

Tal triunfo da Religião de forma alguma anula o poder da Psicanálise, afinal a saída psicanalítica pode ser a de criar um sentido que tem como pressuposto o impossível do real, e não um sentido último como o proposto pela Religião romana; um sentido meramente provisório, mas que oriente o sujeito na sua relação com o mundo e com sua falta. O triunfo da Religião não decreta o fim da Psicanálise, mas a coloca novamente como uma possibilidade para o sujeito, que

talvez veja esse sentido proposto pela Religião como algo alheio a si mesmo.

Uma outra crítica feita à concepção freudiana de Religião que ressaltamos é a realizada pelo teólogo brasileiro Rubem Alves, que, muito na esteira de Pfister, também propõe a Religião como uma forma de mudança social que tem na realidade o seu ancoramento.

Para Alves, a crítica freudiana da Religião, colocando-a como ilusão humana, a qual deverá ser superada com o advento do homem científico, também é vista como incorreta. Isso porque, ao definir o homem como ser simbólico, como ser de desejo, como ser de amor, percebe-se que a Religião deve desempenhar não uma função alienadora, mas uma função transformadora. Para Alves, a Religião não pode ser encarada como mera patologia, como queria Freud. Isso se dá pelo fato de que, para o pensador mineiro, a análise de Freud incorre naquilo que ele denomina uma "curiosa contradição". A descoberta freudiana de que o homem não age racionalmente, mas motivado por desejos inconscientes, deveria levar Freud a uma elaboração positiva do inconsciente. Em vez disso, Freud conclui que o inconsciente deve ser reprimido. Segundo afirma Alves,

> Aquele que percebeu a ingenuidade do Iluminismo usa os próprios ideais racionalistas do Iluminismo para combater aquela dimensão de profundidade do homem que havia descoberto. [...] Por detrás da técnica psicanalítica, aparentemente tão preocupada com a libertação existencial do homem, encontramos uma filosofia terapêutica que se caracteriza pelo seu radical anti-humanismo. (Alves, 2006, p. 87)

Alves discorda da análise freudiana da imaginação como "algo que deu errado" e que levou a mente a não se submeter ao princípio de realidade. Para Alves, a imaginação possui um caráter primordial na construção de uma nova sociedade. A imaginação constitui a chave para que o princípio de prazer possa, enfim, realizar-se no mundo. Para Alves, ao optar pelo princípio de realidade, como recomenda Freud, o homem perde sua capacidade crítica. Como afirma Alves,

> [...] ser ajustado, numa ordem que é uma institucionalização da insanidade, não é ser insano? E inversamente, para ser são, numa ordem efêmera, não será necessário assumir a insanidade? (Alves, 2006, p. 87)

Nesse sentido, Alves contraria a posição de Freud em relação à Religião. Esta não é uma "neurose coletiva", mas sim uma forma de criticar a ordem social vigente, tendo em vista que o homem visa fazer do mundo um lugar que possa ser amado por ele.

A Religião falará, sim, do desejo, e como o que move o ser humano é o seu desejo, ela deverá impelir esse ser de forma que ele seja capaz de transformar a sociedade em que vive. A Religião se constitui como uma ferramenta importante para a vida do homem. Ela falará da esperança que esse homem tem de que toda a realidade seja sempre extensão do seu próprio corpo.

4 Conclusão

A partir desse levantamento breve sobre a relação entre Psicanálise e Religião, podemos ter uma noção do quão extenso é o diálogo entre as duas disciplinas. Da superação da Religião proposta

por Freud, passando pelo concordismo acentuado entre Psicanálise e Religião das posições de Fromm e Pfister, até a postura do conflito proposta por Lacan, percebemos que os diálogos entre Psicanálise e Religião são recorrentes por toda a história da Psicanálise. Tais diálogos profícuos trazem até hoje elementos para pensar a relação entre Psicanálise e Religião, e este diálogo com certeza se mostra interminável.

Referências bibliográficas

Alves, R. (2006) *O suspiro dos oprimidos*. 6. ed. São Paulo: Paulus.

Feuerbach, L. (2002) *A essência do cristianismo*. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Fromm, E. (1966) *Psicanálise e religião*. Tradução e prefácio de Tracy Doyle. 3. ed. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda.

Lacan, J. (2005) *O triunfo da religião* precedido de Discurso aos católicos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Campo Freudiano no Brasil. Série Paradoxos).

Morano, C. D. (2008) *Psicanálise e religião*: um diálogo interminável. Sigmund Freud e Oskar Pfister. Tradução de Eduardo Dias Gontijo. São Paulo: Loyola.

Roudinesco, E. (2008) *Jacques Lacan*: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras.

Veliq, F. (2016) Religião e projeção em Freud: elementos para o debate entre psicanálise e religião. *Synesis*, v. 8, n. 2, p. 49-65. Disponível em: https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/1131.

Veliq, F. (2018) Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de religião. *Fractal*: Revista de Psicologia, v. 30, n. 2, p. 161-165. DOI: 10.22409/1984-0292/v30i2/5503.

Veliq, F.; Silveira, L. L. H. (2021) A teoria freudiana sobre a religião: um panorama introdutório. *Synesis*, v. 13, n. 1, p. 40-61. Disponível em: https://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis/article/view/2046.

O fim do gosto e o escabelo: Duchamp e o tratamento do gozo irredutível

Luísa Costa[1]
Guilherme Massara[2]

1 Introdução

Há uma pergunta que a clínica psicanalítica coloca com insistência e para a qual a teoria dispõe de uma resposta que, examinada de perto, se revela parcial: o que se pode fazer com o gozo naquilo que ele tem de irredutível? Não o gozo que encontra no sentido um destino possível ou que se converte em produção cultural reconhecida, mas aquele que insiste, que repete, e que resiste a qualquer absorção simbólica.

A resposta que a psicanálise ofereceu historicamente a essa pergunta é a sublimação. Desde Freud, ela foi pensada como o destino

[1] Doutoranda em Psicanálise pela UFMG.
[2] Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor do Departamento de Psicologia da UFMG.

mais nobre da pulsão, aquele pelo qual a energia libidinal, desviada de seus alvos sexuais originais, encontra satisfação em atividades socialmente valorizadas. Lacan a formalizou no *Seminário 7* numa fórmula que diz que a sublimação eleva um objeto à dignidade da Coisa (Lacan, 1959-1960/2008, p. 137). O que este artigo se propõe a examinar é o que acontece quando essa operação encontra seu limite, e o que a arte moderna, em particular o gesto de Marcel Duchamp, permite pensar a partir daí.

A hipótese que aqui se sustenta pode ser enunciada em duas proposições. A primeira é que o fim do gosto, tal como Danto (2000/2008) o diagnostica a propósito do *readymade*, excede o campo da estética: expõe que a dignidade nunca esteve no objeto, sendo sempre efeito da posição que ele ocupa. A segunda é que essa exposição tem consequências para a psicanálise, porque permite pensar um modo de tratamento do gozo que não passa pela elevação, aquilo que o último ensino de Lacan nomeia como escabelo.

O percurso obedece a essa dupla proposição. Primeiro examina-se o limite da sublimação e a função que o belo nele desempenha, em seguida, parte da definição de gosto que Duchamp oferece nas conversas com Pierre Cabanne, e que a leitura institucional de sua obra não explora, depois, o *readymade* como operação de deslocamento, e por fim o escabelo e as consequências clínicas que dele decorrem. Não se trata de aplicar a psicanálise a Duchamp. Trata-se do movimento inverso, que Regnault reconhece como o procedimento próprio de Lacan diante das obras, uma vez que não se aplica a psicanálise à arte, aplica-se a arte à psicanálise, já que o artista precede a teoria, de forma que "o teórico da análise recebe da arte sua própria mensagem de forma invertida" (Regnault, 2001, p. 21).

2 A sublimação e sua barreira

A fórmula do *Seminário 7* carrega uma topologia precisa. *Das Ding*, a Coisa, designa aquilo que permanece como real impossível de simbolizar, um núcleo de exterioridade íntima em torno do qual o sujeito organiza seu mundo sem poder apreendê-lo diretamente. A Coisa não é um objeto empírico que se possa encontrar e nem um ideal que a experiência aproxime progressivamente, ela é o nome do que o encontro originário com o Outro deixa como resto irredutível, e é em torno desse vazio que o sujeito dispõe seus objetos e seus modos de satisfação.

Sublimar, nesse contexto, não significa preencher o vazio nem resolver a tensão que ele inaugura. Significa circunscrevê-lo, produzir um objeto que passe a ocupar, no campo da cultura, a posição que a Coisa ocupa no campo do gozo. O objeto sublimado não é a Coisa, ele é elevado à sua dignidade. E a distinção importa, porque implica que a dignidade em questão não pertence ao objeto por natureza, ela lhe é conferida pela posição em que se o coloca. É o lugar, e não a coisa, que faz a dignidade. Fiquemos atentos a essa proposição, porque é exatamente ela que o gesto de Duchamp virá expor.

Convém precisar o que significa dizer que a arte organiza esse vazio, porque a fórmula não vale isoladamente. Lacan a enuncia, no mesmo momento do seminário, ao lado de outras duas, e as três se distinguem apenas pelo modo de se haver com o mesmo furo. A arte organiza-se em torno dele, a religião consiste em todos os modos de evitá-lo e o discurso da ciência não acredita nele. Regnault condensa o esquema numa frase certeira, “No princípio, está o furo. Depois, em torno do furo” (Regnault, 2001, p. 15). A sublimação não se define,

portanto, pelo vazio, que é comum às três posições, mas pelo modo de se haver com ele.

Entre o sujeito e o real da Coisa interpõe-se aquilo que Lacan chama de barreira do belo. O belo é, nessa formulação, uma função estrutural. Ele opera como encobrimento que circunscreve o vazio sem ser absorvido por ele, oferecendo ao sujeito uma forma que ao mesmo tempo vela e sinaliza o abismo que organiza. Sua eficácia depende justamente de não deixar ver o que recobre.

O que essa função tem de paradoxal é que ela não interdita pela via do obstáculo. O desejo, escreve Lacan, não é extinto pela apreensão da beleza: "ele continua sua corrida, porém aqui mais do que em outro lugar, ele tem a impressão do engodo, de alguma forma manifestado pela zona de brilho e de esplendor onde ele se deixa arrastar" (Lacan, 1959-1960/2008, p. 300). O belo detém sem proibir. Teixeira sintetiza o mecanismo ao observar que a experiência pontual do belo vem tornar o desejo visível, "restituindo ao sujeito, através da imagem do corpo, o ser perdido, mortificado pela linguagem, tal qual ele o experimenta na ilusão narcísica do desejo acabado, de não ter mais nada a desejar" (Teixeira, 1999, p. 80). O belo não interpõe barreira, satisfaz por antecipação. E é essa satisfação antecipada que imobiliza.

Há, contudo, um limite que Lacan não esconde. Em determinado momento do mesmo seminário, ele afirma que alguma coisa não pode ser sublimada, há uma exigência libidinal, uma taxa de satisfação direta sem a qual resultam danos e perturbações. O osso do gozo não se deixa converter em produto cultural. Essa admissão não é periférica: é ela que obriga a perguntar o que o sujeito faz com aquilo que insiste para além de qualquer elevação possível, e é dessa pergunta que este artigo parte.

É válido dar a esse limite sua formulação mais exata, porque dele depende tudo o que se segue. Em *As pulsões e seus destinos* (1915), Freud sustenta que a fonte pulsional é irredutível, ela não pode ser eliminada, apenas desviada ou transformada. A pulsão é força constante, aquilo que não cessa de insistir independentemente de qualquer satisfação obtida. Não se trata de uma tensão que se descarrega e descansa, ela retorna sempre ao mesmo ponto de pressão. E o que a pulsão quer, em última instância, não é um objeto determinado, mas a satisfação no próprio contorno do vazio que o objeto deixa.

Freud tocaria esse ponto de modo ainda mais perturbador em *Além do princípio de prazer* (1920), ao formular a compulsão à repetição. O que o fenômeno revela, e que o obrigou a reformular sua metapsicologia, é que algo no aparelho psíquico trabalha contra a lógica do alívio, há uma tendência a retornar ao ponto de tensão, a refazer o caminho em direção ao desprazer e a reatualizar o trauma em vez de elaborá-lo. Essa insistência que não aprende e não progride é o que nenhuma operação sublimatória alcança, não há didática possível.

Miller oferece uma formulação que permite nomear melhor esse resto. A essência da operação artística, observa ele, é a de estetizar o dejeto, conferir-lhe uma forma que o torne suportável e partilhável. Mas essa formulação carrega uma consequência que ele não recua em enunciar, que o gozo como tal não puxa para o alto. Ele é nu. O que a sublimação faz não é resolver o gozo, mas recobri-lo, dar-lhe uma forma que o inscreva no laço social, e é apenas através da sublimação que o gozo faz laço. Lido pelo avesso, isso significa que o que resiste à elevação permanece fora do laço, como dejeto. E esse resto não é a

exceção, já que todo sujeito carrega consigo um quantum de gozo que insiste para além de qualquer estetização possível.

3 O gosto como repetição do mesmo

A resposta clássica à pergunta pelo que faz de algo uma obra de arte apelava ao belo, à capacidade do objeto de gratificar o gosto. Foi Kant quem conferiu a essa categoria sua formulação mais rigorosa, o juízo estético não se reduz à preferência individual, ele reivindica uma universalidade específica, distinta da universalidade lógica mas não menos exigente. É o que Kant examina no oitavo parágrafo da *Crítica da faculdade do juízo*: quem declara belo um objeto atribui a todos a mesma adesão – pretensão de validade universal subjetiva, e não conhecimento objetivo (Kant, 1790/2005, § 8).

Essa observação tem uma consequência que convém reter desde já, que a barreira do belo não é apenas óptica, é social. Ela funciona porque supõe um assentimento partilhado, porque o sujeito que contempla o faz do interior de uma comunidade de juízo que valida o que ele vê. É essa pretensão que o gesto de Duchamp virá suspender.

Arthur Danto parte do ponto kantiano para diagnosticar o que acontece com a arte a partir dos *readymades*. O que Duchamp fez, argumenta ele, não foi substituir o belo pelo feio nem inaugurar uma estética do repulsivo. Foi algo mais radical, uma vez que demonstrou que arte e gosto são categorias independentes, que algo pode ser arte sem ter qualquer relação com o prazer estético, bom ou mau. A era do

gosto foi sucedida não pela era do mau gosto, mas pela era do sentido, a pergunta deixa de ser "isso é belo?" para ser "o que isso significa?".

A leitura de Danto é justa e tornou-se canônica. Mas ela deixa inexplorada uma definição que o próprio Duchamp oferece, e que dá ao argumento uma precisão suplementar. Perguntado diretamente por Pierre Cabanne sobre o que era o gosto para ele, Duchamp responde sem hesitação: "Um hábito. A repetição de algo já aceito. Se você recomeça algo várias vezes, isso se torna gosto. Bom ou mau, dá no mesmo, continua sendo gosto" (Cabanne, 1987, p. 48, tradução nossa[3]).

A formulação merece atenção, porque define o gosto não por seu conteúdo, mas por sua estrutura, e a estrutura que lhe atribui é a da repetição. O gosto é o que já foi aceito e se repete até parecer natural. Compreende-se então a indiferença de Duchamp quanto à distinção entre bom e mau gosto, que de outro modo pareceria provocação, uma vez que os dois têm a mesma forma, e é a forma que ele recusa. Quando Cabanne insiste em perguntar o que ele fez para escapar ao gosto, a resposta segue a mesma direção, o desenho mecânico, que "não sustenta gosto algum, uma vez que está fora de toda convenção pictórica" (Cabanne, 1987, p. 48, tradução nossa[4]). Escapar ao gosto é escapar da convenção repetida, não é encontrar uma convenção melhor.

A recusa tem uma genealogia que Duchamp também enuncia. "Desde Courbet, acredita-se que a pintura se dirige à retina. Esse foi o erro de todo mundo. O frêmito retiniano!" (Cabanne, 1987, p. 43,

[3] No original: "A habit. The repetition of something already accepted. If you start something over several times, it becomes taste. Good or bad, it's the same thing, it's still taste."

[4] No original: "It upholds no taste, since it is outside all pictorial convention."

tradução nossa). Antes disso, observa, a pintura tinha outras funções: podia ser religiosa, filosófica, moral. A oposição, porém, não deve ser endurecida. Duchamp não reivindica uma arte estritamente mental, e adverte que "não precisa haver muito de conceitual" para que algo lhe agrade, sendo o "completamente não conceitual" o que o irrita (Cabanne, 1987, p. 77, tradução nossa). Sua fórmula é antes a de pôr a pintura novamente a serviço do espírito.

É nesse ponto que a escolha dos *readymades* ganha sua descrição própria, e ela não é a de uma provocação. "A escolha dos *readymades* é sempre baseada na indiferença visual e, ao mesmo tempo, na ausência total de bom ou mau gosto" (Cabanne, 1987, p. 48, tradução nossa). Era preciso, acrescenta, desconfiar da aparência do objeto, porque "é muito difícil escolher um objeto, uma vez que, ao fim de quinze dias, você começa a gostar dele ou a odiá-lo. É preciso abordar algo com indiferença, como se não se tivesse emoção estética alguma" (Cabanne, 1987, p. 48, tradução nossa). A indiferença não é desprezo pelo objeto: é a condição de que a escolha não recaia no hábito.

Registre-se, para evitar um mal-entendido frequente, que essa recusa não faz de Duchamp um adversário do surrealismo. Sua reserva incide menos sobre a pintura do movimento do que sobre a posição teórica de Breton: diz que os surrealistas "tentaram sair um pouco disso" do retiniano, "e ainda assim não foram tão longe", e que Breton, apesar de declarar julgar de um ponto de vista surrealista, "no fundo continua realmente interessado na pintura no sentido retiniano" (Cabanne, 1987, p. 43, tradução nossa). Interrogado, porém, sobre se a parte retiniana do surrealismo o incomodava, responde que não, "porque é preciso saber usá-la", já que ali "a intenção última está além disso", e declara ter apreciado todos os pintores surrealistas, nomeando Miró, Max Ernst e de Chirico (Cabanne, 1987, p. 77,

tradução nossa[5]). O que há entre Duchamp e o surrealismo é afinidade de problema, não filiação.

4 Nem elevação, nem abjeção: o *readymade* como deslocamento

Fountain, de 1917, é o gesto mais discutido da história da arte do século XX. Um urinol comum, adquirido numa loja de materiais sanitários, girado noventa graus, assinado com o pseudônimo R. Mutt e enviado à exposição da Society of Independent Artists, que não o admitiu. Duchamp não criou o urinol; ele o deslocou.

A pergunta que o gesto instaura não tem resposta nas propriedades do objeto, que permanece idêntico a si mesmo. Tem resposta apenas na posição que ele passa a ocupar, numa instituição, num discurso, num conjunto de práticas que fazem de certos objetos obras de arte e de outros não. É o que Danto chamará de mundo da arte: diante de dois objetos perceptualmente indiscerníveis, o *readymade* e seu equivalente numa loja de encanamentos, a diferença não reside na forma nem no conteúdo, mas no campo de relações que os situa.

O que importa reter, para o argumento deste artigo, é a natureza da operação. A transfiguração que Danto descreve não é ascensional: ela não eleva o objeto, ela o desloca, muda sua posição no campo do

[5] No original: "[...] you have to know how to use it. With them, the ultimate intention is beyond that."

olhar e do discurso. O lugar-comum permanece comum, e passa a ser visto de outro modo. E ao expor isso, o gesto expõe aquilo que a primeira seção deste artigo isolou como o cerne da operação sublimatória: que a dignidade nunca esteve no objeto, sendo sempre efeito da posição. A diferença é que a sublimação precisa que essa condição permaneça implícita para funcionar, ao passo que o *readymade* a torna explícita.

Há um testemunho de Duchamp sobre o episódio que interessa particularmente, e que a leitura institucional tende a não reter. Ao ser perguntado por Cabanne se não teria ficado decepcionado caso *Fountain* tivesse sido bem recebida, ele responde:

> Quase. Do jeito que foi, fiquei encantado. Porque, no fundo, eu não tinha a atitude tradicional do pintor que apresenta seu quadro esperando que ele seja aceito e depois elogiado pelos críticos. (Cabanne, 1987, p. 55, tradução nossa)

E quando Cabanne pergunta se a fama posterior da obra não teve repercussões comerciais, a resposta é da mesma ordem: "Não desejei nem procurei nenhuma, porque não era uma questão de vender coisas assim" (Cabanne, 1987, p. 56, tradução nossa).

Essas declarações pedem cuidado. Duchamp não descreve indiferença ao Outro, ele participou da exposição, fundou a sociedade, publicou a revista que justificou a obra. Descreve outra coisa, que o funcionamento do gesto não dependia da resposta. É uma distinção fina e decisiva, e é ela que a última seção deste artigo terá de recolher.

O percurso pelas demais obras confirma a coerência da posição. *In Advance of the Broken Arm*, de 1915, primeiro *readymade* nomeado

como tal, é uma pá de neve comum cujo título não descreve nem explica, mas antecipa uma catástrofe sem imagem: o braço que ainda não se quebrou. Não há ali nada a admirar esteticamente. *Roue de bicyclette*, de 1913, reúne dois objetos banais numa montagem que os priva de utilidade, a roda não rola, o banco não sustenta ninguém, e Duchamp gostava de girá-la ocasionalmente, pelo prazer de um objeto que se move sem ir a lugar nenhum.

L.H.O.O.Q., de 1919, é o caso mais direto no que diz respeito ao belo. Duchamp toma uma reprodução barata da Mona Lisa, o ícone mais solenizado da tradição ocidental, e acrescenta bigode e cavanhaque a lápis. O gesto demora segundos; o efeito é irreversível. Não se trata de provocação dadaísta apenas. A Mona Lisa é, no imaginário ocidental, o exemplo mais acabado do belo como barreira: a obra que detém o desejo pela via do esplendor, que fascina sem revelar. Duchamp não destrói essa obra, e sabe que não poderia. O que faz, com dois traços de lápis, é expor que o esplendor era um efeito frágil, e que a barreira dependia de uma crença que basta um bigode para suspender. A solenidade que o museu produz em torno da tela, o vidro, a distância regulamentada, o silêncio reverente, é o que mantinha o engodo funcionando.

O resultado não é que o belo desapareça, mas que sua função de barreira fique exposta como o que sempre foi: um efeito de posição. E ao torná-la visível, o gesto realiza, no campo da arte, algo que a psicanálise propõe no campo da clínica, não a destruição do semblante, mas sua desnaturalização, a revelação de que ele é construído, contingente, e de que basta um deslocamento mínimo para que sua suposta necessidade se desfaça.

5 O escabelo: sustentar sem elevar

O conceito com que este artigo pretende ler o gesto duchampiano vem do último ensino de Lacan, e é preciso apresentá-lo com alguma economia. Em Joyce, o sintoma, conferência de 1975 publicada nos *Outros escritos*, Lacan forja o termo escabelo, *escabeau*, a escadinha ou o suporte baixo sobre o qual alguém sobe para alcançar o que de outro modo não alcançaria.

A definição mais direta é a de que o escabelo é aquilo sobre o que o falasser se ergue para se fazer belo. Mas é fundamental precisar o que se entende aqui por fazer-se belo, sob pena de reintroduzir pela porta dos fundos justamente a lógica que se pretende deslocar. Não se trata de beleza no sentido estético clássico, nem de elevar-se a um ideal de perfeição ou de conquistar reconhecimento. Fazer-se belo, no registro do escabelo, é encontrar um modo de se sustentar que passe pelo que há de mais singular no sujeito.

Duas passagens do texto de Lacan estabelecem o essencial. A primeira afirma uma anterioridade:

> O S.K.belo vem primeiro, porque preside a produção de esfera. O S.K.belo é aquilo que é condicionado no homem pelo fato de que ele vive do ser enquanto tem... seu corpo: só o tem, aliás, a partir disso. (Lacan, 1975/2003, p. 562)

O que condiciona o escabelo não é a linguagem que o representa, nem o Outro que o reconhece, nem a cultura que o acolhe e sim ter um corpo. A segunda passagem enuncia uma condição, que sem

envolvimento, não há escabelo. Ele não é uma estrutura dada ou um suporte natural que se encontre pronto no mundo. Precisa ser construído, e sua construção exige que o sujeito se coloque nela.

Se o escabelo precisa ser construído, resta perguntar com que material. É o *sinthoma*, termo que Lacan forja no *Seminário 23* a partir de sua leitura de Joyce. O neologismo condensa o termo francês *symptôme* e a grafia medieval *saint homme*, e o que a mudança de grafia opera não é um capricho tipográfico, o *symptôme*, com sua grafia médica convencional, pertence ao vocabulário da generalidade, é o que a nosografia utiliza para nomear o que há de comum entre sujeitos que apresentam um mesmo quadro, e é por isso essencialmente substituível. Ao recuperar a grafia arcaica, Lacan retira o conceito desse vocabulário e o inscreve no registro do singular.

O *sinthoma* é o sintoma tomado como modo de gozo, ou seja, como aquilo que não pede interpretação porque não tem sentido a revelar, e que funciona como satisfação estável e irredutível. Miller o define como o conceito singular por excelência, aquele cuja extensão é tão somente o indivíduo (Miller, 2009). Não há dois *sinthomas* iguais pela mesma razão que não há dois encontros idênticos com a língua, e é dessa singularidade que o escabelo, tomando-o como material, extrai sua própria irreprodutibilidade.

A consequência clínica dessa formulação é que o *sinthoma* não se dissolve. Não se trata de resignação terapêutica: o que ele encarna não é uma disfunção contingente, e sim o modo pelo qual aquele sujeito se satisfaz. Tentar curá-lo seria, no limite, tentar curar o sujeito de si mesmo. O que uma análise pode oferecer é uma mudança na relação do sujeito com ele.

É preciso, porém, distinguir com cuidado o *sinthoma* do escabelo, porque a proximidade dos dois conceitos convida à

confusão. Eles não são da mesma ordem. Miller fornece a indicação decisiva ao situar que o escabelo está do lado do gozo da fala, que inclui o sentido, ao passo que o gozo próprio ao *sinthoma* exclui o sentido (Miller, 2014). Se um inclui e o outro exclui o sentido, não podem ocupar a mesma posição. O *sinthoma* nomeia o que o sujeito é no nível mais irredutível, o modo singular pelo qual seu corpo goza. O escabelo nomeia o que ele faz com isso: a operação pela qual encontra nesse gozo não apenas um limite, mas um suporte. Um pertence à estrutura, o outro, ao que dela se faz.

A diferença em relação à sublimação pode então ser formulada com precisão. A sublimação opera pela elevação, e a elevação supõe um ideal, uma posição superior à qual o objeto deve ser alçado, e um campo de reconhecimento que sancione essa posição. O escabelo opera por outra via, ele não confere ao objeto uma dignidade que o retire de sua condição ordinária, mas encontra, no objeto como é, um ponto de apoio. E o critério de valor deixa de ser externo, não se julga um escabelo por sua beleza objetiva nem pelo reconhecimento que conquista, mas pelo fato de que ele sustenta.

É aqui que a definição duchampiana de gosto revela seu rendimento. Se o gosto é, como Duchamp o define, a repetição de algo já aceito, então ele é, no campo da estética, exatamente aquilo que a cultura oferece pronto no campo do sujeito, ou seja, um apoio disponível, partilhável, que funciona precisamente porque já foi validado por outros. Erguer-se sobre o gosto é erguer-se sobre o repetido, e a recusa duchampiana tem, por isso, a mesma estrutura da operação que uma análise realiza sobre os apoios emprestados de um sujeito. Não a substituição de um gosto por outro, mas a queda daquilo que se repetia sem exame.

Miller reúne Duchamp, ao lado de Joyce e de Schoenberg, sob uma categoria que nenhum dos três teria usado para si mesmo: a de fabricantes de escabelos (Miller, 2014, § 26). A categoria é precisa porque não os reúne por um estilo, por um programa ou por uma escola. O que os reúne é uma posição, a de quem encontrou, no que havia de mais singular e opaco em seu próprio modo de gozar, o material de uma construção que sustenta.

Há, contudo, uma diferença entre os dois casos que o artigo não pode ignorar. Joyce leva a operação ao limite, o gozo opaco torna-se o princípio organizador de uma obra que resiste completamente ao sentido, e a sustentação que *Finnegans Wake* lhe oferece é inversamente proporcional à sua legibilidade. Duchamp mantém com o Outro uma relação que Joyce recusa. O *readymade* provoca, interroga, desconcerta, mas ainda comunica, ainda produz perguntas que o espectador pode formular. É um escabelo que opera no limite entre o gozo opaco e o campo do sentido, e é justamente essa posição intermediária que o torna, para os fins deste artigo, mais instrutivo que o caso-limite joyceano.

6 Consequências clínicas

Resta perguntar o que essa leitura altera na clínica, e é preciso responder sem prometer mais do que o conceito comporta. Não há aqui um método a extrair, uma noção construída sobre a singularidade não se converte em protocolo sem se desmentir. O que há é uma reorientação, e ela incide sobre três pontos.

O primeiro é a pergunta que o analista dirige ao que escuta. A clínica orientada pelo sentido pergunta o que o sintoma quer dizer, a

que significante ele remete, que verdade encobre. Essa orientação tem sua validade, e há sintomas que cedem quando sua determinação simbólica é restituída. Mas diante do gozo que não tem sentido a revelar, ela não apenas falha, mas desorienta, porque promete um destino que não existe. A pergunta passa a ser outra, o que este sujeito pode construir a partir do que há de mais irredutível nele.

O segundo é o que conta como resultado. Se o horizonte é o ideal sublimatório, ou até neoliberal, espera-se que o sujeito converta seu sintoma em produção reconhecida ou rentável, e há sujeitos para quem o tratamento não teria então promessa alguma a oferecer, sendo precisamente os que mais precisariam dela. O ideal sublimatório carrega consigo, mesmo quando não enunciado, uma hierarquia, entre os que conseguem sublimar e os que não conseguem ou entre as invenções que ganham estatuto de obra e as que permanecem invisíveis. O escabelo desfaz essa hierarquia, não porque declare que todas as invenções se equivalem, mas porque desloca o critério para dentro do sujeito. Um sujeito que organiza seu espaço de um modo idiossincrático e que encontra num arranjo aparentemente sem sentido um ponto de apoio que lhe permite continuar está fazendo seu escabelo, mesmo que nunca apareça em museu algum ou que nunca tenha esbarrado com esse significante.

O terceiro é o mais difícil de assimilar, e o gesto duchampiano é o que melhor o demonstra. Duchamp não sabia e nunca teve a intenção de construir um escabelo quando girou a roda de bicicleta ou assinou o urinol, sabia apenas que a indiferença visual era a única condição honesta para o que estava fazendo. É possível inventar sem saber que se inventa, sustentar sem saber que se sustenta, e esse não saber, longe de ser uma falha a ser corrigida pela interpretação, é a condição em que a invenção acontece.

Daí decorre uma cautela prática. Diante de um arranjo que funciona, o analista não tem por tarefa explicá-lo ao sujeito. Explicar um escabelo é uma forma de desmontá-lo, a mais educada de todas, e por isso mesmo a mais difícil de detectar. O que se pode fazer é não desqualificar, o que já é considerável, dado que o sujeito quase sempre chega desqualificando a si mesmo.

Há ainda uma consequência que diz respeito ao estatuto da interpretação, e que merece ser enunciada. Miller opõe, no último ensino de Lacan, os termos uso e troca. A interpretação opera pela lógica da troca, ela coloca um significante no lugar de outro, produz um sentido que substitui o sem-sentido do sintoma, e supõe o Outro em dois tempos, já que se dirige a ele e dele espera sanção. O uso visa outra coisa, não se trata de fazer o *sinthoma* desaparecer, e menos ainda de fazê-lo desaparecer ao interpretá-lo.

Seria um erro ler essa oposição como programa de abandono da interpretação. Ela continua sendo o que se faz com o sintoma, com aquilo que, no sofrimento, é efeito de recalque, mensagem endereçada e formação do inconsciente que pede leitura. O que a oposição estabelece não é substituição, mas subordinação, a interpretação deixa de ser o horizonte da operação e passa a ser um de seus instrumentos, cujo emprego depende de uma decisão prévia sobre a natureza daquilo que se tem diante de si.

E é aqui que a lição duchampiana se torna operatória. Interpretar um arranjo que sustenta é sempre, em alguma medida, desmontá-lo, porque a interpretação introduz sentido onde havia consistência, e a consistência de um escabelo não é feita de sentido, é feita do que sustenta. Quando o que se interpreta é o apoio emprestado, montado com identificações herdadas, o desmonte é o efeito desejado. Quando

o que se toca é aquilo que o sujeito construiu com o que lhe restou, o mesmo gesto produz o efeito inverso.

7 Considerações finais

Entre 1946 e 1966, Duchamp construiu em segredo *Étant donnés: 1° la chute d'eau, 2° le gaz d'éclairage.* Ninguém sabia de sua existência enquanto ele trabalhava: não havia exposição prevista, nem crítica a antecipar, nem resposta imediata a buscar. A obra foi revelada apenas após sua morte, e se apresenta ao espectador como uma porta de madeira velha com dois pequenos buracos, pelos quais é preciso espiar para ver e, mesmo espiando, não se vê tudo.

Seria excessivo tomar essa obra como demonstração de indiferença ao Outro. O próprio cuidado com que foi preparada para revelação póstuma mostra que o laço não desaparece, ele se desloca no tempo, dirige-se a um Outro futuro. Mas o que ela torna visível, com uma nitidez que nenhuma outra alcança, é que o funcionamento do gesto não dependeu da resposta. Vinte anos de trabalho sustentaram seu autor sem que ninguém soubesse.

É essa a posição que este artigo procurou isolar. O fim do gosto, tal como Duchamp o realiza, expõe que a dignidade nunca esteve no objeto. E se a dignidade é sempre efeito de posição, então a operação que a confere pode ser recusada, e o que resta, uma vez recusada, não é o nada, mas a possibilidade de um apoio que não precise ser elevado para sustentar. É pouco, medido pela promessa da sublimação. É o que permite continuar, medido pelo que os sujeitos efetivamente conseguem.

Referências bibliográficas

Cabanne, P. (1987) *Dialogues with Marcel Duchamp*. Trad. R. Padgett. Nova York: Da Capo Press.

Danto, A. (2008) Marcel Duchamp e o fim do gosto: uma defesa da arte contemporânea. *ARS* (São Paulo), v. 6, n. 12, p. 15-28.

Danto, A. (2012) *A transfiguração do lugar-comum*. São Paulo: Cosac Naify.

Kant, I. (2005) *Crítica da faculdade do juízo*. Petrópolis: Vozes.

Lacan, J. (2003) Joyce, o sintoma. In: Lacan, J. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 560-566.

Lacan, J. (2007) *O seminário, livro 23*: o sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (2008) *O seminário, livro 7*: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Miller, J.-A. (2009) *Perspectivas do seminário 23 de Lacan*: o sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Miller, J.-A. (2014) O inconsciente e o corpo falante. In: *Scilicet*: o corpo falante - sobre o inconsciente no século XXI. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.

Regnault, F. (2001) *Em torno do vazio*: a arte à luz da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa.

Teixeira, A. (1999) *O topos ético da psicanálise*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Vieira, M. A. (2007) No banquinho de Joyce: lições da psicose. *Latusa*, v. 12, p. 161-186.

Sofrimento existencial e crise da razão: uma leitura psicofenomenológica

Helton Lucas Romualdo[1]

1 Introdução: o sofrimento que o diagnóstico não esgota

O sofrimento humano comparece hoje sob uma visibilidade paradoxal. Nunca se falou tanto em saúde mental, nunca se ampliou de modo tão expressivo o vocabulário destinado a nomear estados afetivos e, ao mesmo tempo, nunca pareceu tão difícil sustentar uma linguagem pública para a angústia, o desamparo, o fracasso e a perda de sentido que não os converta imediatamente em disfunções individuais. A expansão do cuidado psicológico e psiquiátrico deve ser reconhecida como conquista civilizatória: ela rompe silêncios, reduz estigmas, oferece tratamento a quem antes permanecia abandonado e torna inteligível uma dor que, por muito tempo, foi moralizada. O problema começa quando essa legítima conquista se transforma em

[1] Doutor em Filosofia pela UFMG.

monopólio interpretativo, como se todo mal-estar pudesse ser inteiramente traduzido em entidade nosológica, déficit neuroquímico, falha adaptativa ou desvio mensurável de desempenho.

Entre o silêncio moralizador e a codificação total do sofrimento existe um campo que a reflexão filosófico-clínica não pode abandonar. É o campo no qual a pessoa não apenas apresenta sintomas, mas sofre o modo como seu mundo se tornou habitável ou inabitável; não apenas perdeu energia, mas já não reconhece um futuro ao qual dirigir essa energia; não apenas teme alguma coisa, mas se descobre implicada em escolhas para as quais nenhuma garantia é suficiente. Nesse plano, a dor psíquica não é um objeto situado dentro de uma mente isolada. Ela se manifesta como alteração da relação consigo, com os outros, com o tempo e com as possibilidades concretas de agir. O sofrimento possui uma espessura existencial porque afeta o modo inteiro de estar no mundo.

Este capítulo parte de uma hipótese crítica: a chamada crise da razão não designa a derrota da ciência nem autoriza qualquer culto ao irracional. Designa, antes, a redução da racionalidade a uma de suas operações – calcular, prever, classificar e controlar – e a consequente dificuldade de reconhecer como racional o trabalho de compreender sentidos. A razão entra em crise quando se torna incapaz de pensar seus próprios limites e confunde a eficácia de um método com a exaustividade de uma ontologia. Uma explicação causal pode ser correta e indispensável sem esgotar aquilo que explica. O conhecimento de mecanismos neurobiológicos, fatores genéticos, trajetórias epidemiológicas e respostas farmacológicas diz algo verdadeiro sobre o sofrimento, mas não responde, por si só, à

pergunta: que mundo é este no qual uma existência já não encontra como prosseguir?[2]

A distinção formulada por Wilhelm Dilthey entre *Erklären* e *Verstehen* fornece o primeiro eixo dessa investigação. Explicar busca relações causais e regularidades; compreender reconstrói nexos de sentido inscritos na vida histórica. Karl Jaspers transportou essa diferença para a psicopatologia e mostrou que a investigação rigorosa da experiência mental requer pluralidade metodológica. A compreensão não é adivinhação empática nem substituto sentimental da ciência; é uma forma disciplinada de acompanhar conexões motivacionais, configurações vividas e modos de aparecimento do mundo. Do mesmo modo, a explicação não deve ser caricaturada como violência objetivante: ela é decisiva onde há mecanismos, riscos e intervenções suscetíveis de investigação causal. O problema não é a coexistência dos métodos, mas a subordinação de toda inteligibilidade humana ao paradigma causal (Dilthey, 2008, p. 15-16, 49-54; Jaspers, 1997, p. 38-39, 301-304).

É nesse intervalo que a psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre adquire atualidade. Embora não constitua uma técnica terapêutica codificada, ela oferece uma antropologia e um método de leitura capazes de interrogar a unidade significativa das condutas. Em lugar de reduzir o sujeito a uma coleção de estados internos, Sartre compreende a consciência como relação intencional com o mundo; em lugar de procurar uma causa psíquica oculta que funcione como

[2] "Crise da razão" é empregada em sentido autocrítico, próximo às análises de Husserl e Horkheimer: trata-se de interrogar a redução da racionalidade ao cálculo e ao controle, e não de rejeitar a investigação científica ou sua autoridade nos domínios em que produz conhecimento confiável. Cf. Husserl, 2008, p. 3-7, 142-145; Horkheimer, 2015, p. 11-13.

coisa dentro da pessoa, busca decifrar a orientação global pela qual uma existência assume, recusa ou reorganiza sua situação. Emoções, imagens, gestos, silêncios e sintomas não são peças independentes. Eles podem revelar, de maneira sempre provisória, o modo como alguém totaliza sua história e se projeta para além do dado (Sartre, 1970, p. 651-658).

Essa perspectiva exige duas cautelas. A primeira consiste em não transformar sentido em justificativa. Compreender uma conduta não equivale a aprová-la, nem a afirmar que toda dor possui uma mensagem secreta a ser decifrada. Há experiências desorganizadas, processos orgânicos, efeitos de substâncias, lesões, traumas e situações de emergência nos quais a prioridade é proteger, estabilizar e tratar. A segunda cautela consiste em não converter liberdade em culpa. A liberdade sartreana é situada: ela existe entre condições que a precedem, corpos vulneráveis, relações assimétricas, instituições e histórias que não foram escolhidas (Sartre, 1970, p. 561-577). Uma leitura existencial que dissesse à pessoa que ela "escolheu sofrer" repetiria, em linguagem filosófica, a violência que pretende criticar.

A contribuição específica defendida aqui é a noção de sofrimento existencial como contração do campo dos possíveis. A expressão não pretende introduzir um novo diagnóstico. Ela nomeia uma estrutura fenomenológica na qual a temporalidade do projeto se estreita: o passado deixa de ser facticidade a assumir e adquire a rigidez de um destino; o futuro perde espessura, deixa de oferecer diferenças efetivamente praticáveis; o presente se fecha na repetição de uma identidade, de um impasse ou de uma cena. Sofrer existencialmente é, nesse sentido, experimentar que se continua livre sem conseguir viver a liberdade como abertura. A pessoa não deixa de transcender o dado, mas suas transcendências parecem retornar ao

mesmo ponto. O possível permanece formalmente aberto e concretamente rarefeito.

Tal definição permite distinguir sem separar o sofrimento existencial e o transtorno mental. Eles podem coexistir, intensificar-se mutuamente ou aparecer de maneira relativamente independente. Uma depressão clinicamente diagnosticada pode envolver alterações corporais, cognitivas e afetivas que exigem tratamento específico e, simultaneamente, uma crise do projeto. Uma perda, um conflito moral ou a experiência da falta de sentido podem produzir sofrimento intenso sem configurar transtorno. O conceito proposto opera, portanto, em outro plano: não decide a presença de doença, mas pergunta como o sujeito vive o seu campo de possibilidades e que relação estabelece com aquilo que lhe acontece.

O percurso será teórico-conceitual e hermenêutico. Primeiro, a crise da razão será reconstruída a partir da crítica à racionalidade instrumental e do esquecimento do mundo vivido. Em seguida, a oposição entre explicar e compreender será examinada em Dilthey e Jaspers, sem convertê-la em dicotomia rígida. A terceira etapa apresentará a virada sartreana da vida psíquica para a existência situada, destacando intencionalidade, significação, projeto e método progressivo-regressivo. A quarta desenvolverá uma fenomenologia do sofrimento em quatro dimensões – temporalidade, facticidade, liberdade e alteridade. A quinta discutirá a patologização contemporânea e o estatuto ambivalente do diagnóstico. Por fim, serão delineados princípios de uma escuta psicofenomenológica existencial que complemente, sem substituir, os saberes clínicos e as políticas de cuidado.

2 A crise da razão e o monopólio da explicação

Falar em crise da razão exige começar por uma distinção. Uma coisa é criticar o uso unilateral da racionalidade científica; outra, inteiramente diversa, é negar a ciência ou declarar equivalentes todas as formas de crença. A primeira operação pertence à autocrítica da razão; a segunda abdica dela. Desde Husserl, a fenomenologia compreendeu que a crise das ciências europeias não decorria da falta de resultados. Ao contrário, as ciências eram tecnicamente bem-sucedidas. A crise surgia porque o êxito objetivo convivia com a incapacidade de esclarecer o sentido humano desse saber e sua fundação no mundo da vida. Quando o método abstrai as condições de experiência que o tornaram possível e depois trata a abstração como realidade total, o mundo mensurado passa a ocultar o mundo vivido (Husserl, 2008, p. 3-7, 142-145).

Essa crítica alcança um ponto decisivo na análise da razão instrumental. Horkheimer descreve o estreitamento pelo qual a razão deixa de perguntar pelos fins e se especializa na seleção eficaz dos meios (Horkheimer, 2015, p. 11-13). O que pode ser operacionalizado adquire prestígio ontológico; o que resiste à mensuração tende a ser visto como imprecisão subjetiva. No campo da saúde mental, a mesma gramática aparece quando a qualidade do cuidado é reduzida a escalas, desfechos e produtividade, como se a relação clínica fosse apenas o canal imperfeito por meio do qual se aplicam técnicas previamente validadas. Indicadores são necessários, mas se tornam

ideológicos quando deixam de indicar e passam a substituir o fenômeno.

A razão instrumental não atua somente nas instituições científicas. Ela organiza a experiência cotidiana em torno de desempenho, previsibilidade e otimização. O corpo deve funcionar, o humor deve ser regulado, o sono deve ser produtivo, a atenção deve permanecer disponível, o luto deve caber no calendário e a ansiedade precisa desaparecer para que a circulação ordinária seja retomada. A linguagem do autocuidado, potencialmente emancipadora, pode ser capturada por essa lógica: cuidar de si torna-se reparar rapidamente a máquina de desempenho. O sofrimento é tolerado apenas como interrupção provisória, nunca como acontecimento capaz de interrogar o modo de vida que o produziu ou agravou.

Uma cultura de supressão sintomática não precisa afirmar explicitamente que o sintoma não tem sentido. Basta organizar práticas nas quais a única pergunta relevante seja como fazê-lo cessar. Essa tendência é particularmente forte quando o tempo institucional é curto, a demanda é massiva e os recursos são escassos. A consulta comprimida e o trabalho precarizado não são falhas morais dos profissionais; são condições sociais de produção do olhar clínico. A objetivação pode ser uma defesa organizacional diante do impossível: quando não há tempo para a história, registra-se a categoria; quando não há rede de proteção, prescreve-se ao indivíduo uma adaptação; quando o conflito nasce do trabalho, devolve-se ao trabalhador um atestado e uma técnica de regulação emocional.

É preciso, porém, resistir a uma inversão simplificadora. O sintoma não é necessariamente protesto social, e o remédio não é por definição instrumento de conformismo. Medicamentos podem restituir sono, pensamento, mobilidade e capacidade de decisão;

diagnósticos podem reconhecer direitos, orientar tratamentos e oferecer alívio ao nomear experiências antes incompreensíveis. Uma crítica consequente da medicalização deve distinguir o uso clínico da colonização médica da vida. Medicalizar não significa apenas empregar medicina, mas ampliar o alcance de categorias médicas até converter conflitos, diferenças e sofrimentos ordinários em problemas primordialmente individuais e tratáveis (Casas Martínez, 2023, p. 4-5). A fronteira é móvel e deve ser julgada caso a caso.[3]

O ponto filosófico não é decidir de fora quais dores são "reais". Toda dor é real para quem a sofre, ainda que sua descrição, sua etiologia e sua classificação permaneçam discutíveis. A questão é outra: que modalidade de verdade uma categoria captura e o que ela deixa de fora? O diagnóstico estabelece semelhanças relevantes entre casos, organiza observações e liga determinados padrões a hipóteses terapêuticas. Para cumprir essa função, precisa abstrair singularidades. O problema ocorre quando a abstração retorna à pessoa como identidade completa: "sou" o nome que recebi; meu passado é lido retrospectivamente como pródromo; minhas decisões presentes são reclassificadas como manifestações; meu futuro é previsto pela trajetória média de uma população. Uma ferramenta clínica torna-se, então, uma ontologia pessoal.

Canguilhem ajuda a compreender a ambivalência. O patológico não é simples variação quantitativa do normal; envolve uma relação normativa entre o organismo e seu meio, uma redução ou transformação da capacidade de instituir novas normas de vida

[3] O termo medicalização descreve a expansão de enquadramentos médicos para fenômenos antes interpretados por outras linguagens. Ele não permite concluir, sem exame do caso, que determinado diagnóstico, medicamento ou tratamento seja indevido. Cf. Casas Martínez, 2023, p. 4-5.

(Canguilhem, 2009, p. 54, 56, 64). Essa perspectiva impede tanto o naturalismo estreito quanto o romantismo da doença. Há sofrimento patológico e limitação real, mas sua inteligibilidade não se encerra na distância estatística em relação a uma média. O doente não é um mecanismo defeituoso observado de fora: é um vivente cujo mundo foi reorganizado, às vezes de modo drasticamente empobrecido.

Gadamer, por sua vez, observa que a saúde possui caráter oculto: em geral, não aparece como objeto temático, mas como capacidade silenciosa de participar do mundo (Gadamer, 2006, p. 118). Quando essa participação se rompe, a medicina precisa objetivar aspectos do corpo e da conduta; contudo, o restabelecimento não equivale apenas à normalização de parâmetros. Trata-se de recuperar uma margem de movimento e pertencimento. Aplicada à existência, essa intuição permite dizer que o cuidado não se mede somente pela retirada de sintomas. Também importa saber se a pessoa voltou a habitar um tempo, a reconhecer vínculos, a desejar e a sustentar possibilidades.

A crise da razão consiste, portanto, em uma dupla perda. Perde-se a reflexão sobre os fins: por que e para que se quer eliminar determinado mal-estar? E perde-se a reflexão sobre o sujeito: quem sofre, em que mundo, sob quais relações e diante de quais impossibilidades? A ciência causal responde legitimamente a perguntas definidas, mas não pode definir sozinha todas as perguntas legítimas. Recuperar a compreensão significa restituir à razão sua amplitude, não a diminuir. Significa reconhecer que motivos, narrativas, valores, projetos e contextos também constituem formas de inteligibilidade, ainda que não se comportem como variáveis isoláveis.

3 Explicar e compreender: de Dilthey a Jaspers

No final do século XIX, Dilthey enfrentou o problema de fundamentar as ciências do espírito sem submetê-las ao modelo das ciências naturais. Sua distinção tornou-se célebre: explicamos a natureza e compreendemos a vida psíquica. A fórmula, entretanto, perde força quando lida como divisão geográfica entre dois reinos sem comunicação. Dilthey não propõe que fatos humanos sejam desprovidos de causalidade nem que a natureza seja inacessível à descrição. Seu ponto é metodológico e epistemológico: os fenômenos históricos e psíquicos se oferecem também por meio de expressões cujo nexo pode ser revivido e interpretado porque pertencemos ao mesmo tecido da vida (Dilthey, 2008, p. 15-16, 49; 2010, p. 326).

A psicologia explicativa de seu tempo procurava derivar a complexidade mental de elementos simples – sensações, representações, associações – e reconstruir a vida psíquica segundo leis gerais. Dilthey contesta essa atomização. A experiência não chega como soma de conteúdos independentes; ela já possui conexão estrutural. Querer, sentir e representar articulam-se em uma unidade vital que se desenvolve historicamente. A psicologia descritiva e analítica deve apreender essa conexão antes de decompor seus componentes. "Descrever", nesse caso, não significa registrar superficialmente aparências, mas explicitar a organização imanente de uma vida.

A compreensão diltheyana possui três implicações decisivas para o sofrimento. Primeiro, uma vivência recebe sentido no conjunto

de uma biografia. O medo de hoje pode retomar experiências anteriores e antecipar futuros, sem que por isso seja mero efeito mecânico do passado. Segundo, a vida individual é histórica: linguagem, costumes, instituições e valores oferecem formas de expressão que a pessoa recebe e transforma. Terceiro, a inteligibilidade é relacional. Não se compreende um estado isolado, mas a passagem entre estados, ações e circunstâncias. O que interessa é o nexo (Dilthey, 2008, p. 49-54).

Há riscos conhecidos. A ideia de reviver a experiência alheia pode sugerir acesso transparente à interioridade; a oposição entre explicação e compreensão pode preservar dualismos entre natureza e espírito; a ênfase na coerência pode impor à vida uma unidade que ela não possui. Uma hermenêutica contemporânea deve, por isso, abandonar a fantasia de coincidência entre intérprete e interpretado. Compreender não é sentir exatamente o que o outro sente. É formular hipóteses públicas, revisáveis e responsivas à palavra da pessoa, reconhecendo que toda interpretação parte de um horizonte e pode falhar.[4]

Jaspers transpõe o problema para a psicopatologia. Em sua *Psicopatologia geral*, publicada originalmente em 1913, ele recusa a construção de um sistema único capaz de deduzir toda doença mental. A investigação psicopatológica necessita de métodos diferentes porque seu objeto se manifesta de modos diferentes. Há fenômenos que podem ser descritos fenomenologicamente, conexões

[4] *Erklären* e *Verstehen* são mantidos em alemão para preservar a história conceitual de "explicar" e "compreender". A compreensão defendida neste capítulo não supõe fusão afetiva entre duas consciências; designa uma reconstrução interpretativa, situada e revisável de nexos de experiência. Cf. Dilthey, 2008, p. 15-16, 49; Jaspers, 1997, p. 301-304; Gough, 2023, p. 249-251.

psíquicas que se tornam compreensíveis por motivos, relações causais que exigem explicação, configurações biográficas que solicitam interpretação e totalidades clínicas que não se reduzem a nenhuma dessas perspectivas (Jaspers, 1997, p. 38-39, 55).

Na compreensão genética jaspersiana, um fenômeno psíquico emerge de outro de modo significativo: uma humilhação torna inteligível a raiva; uma perda torna inteligível o luto; determinada ameaça torna inteligível o medo. A conexão não é uma lei causal universal. Pessoas diferentes podem responder de maneiras distintas e, ainda assim, o vínculo entre situação e resposta pode ser acompanhado. Explicações causais, ao contrário, estabelecem relações verificáveis independentemente da experiência subjetiva de nexo. Essa distinção permite que a psicopatologia trate a pessoa simultaneamente como organismo submetido a causalidades e como existência portadora de sentido (Jaspers, 1997, p. 301-304).

Jaspers também insiste nos limites da compreensão. Há experiências cuja forma permanece radicalmente estranha ou descontínua, e tentar torná-las compreensíveis a qualquer custo pode produzir ficções interpretativas. A incompreensibilidade não autoriza desumanização; assinala uma fronteira epistêmica. O clínico não precisa inventar um motivo para tudo. Pode descrever rigorosamente, investigar causas, proteger a pessoa e continuar disponível a um sentido que ainda não se apresentou. Essa modéstia é especialmente importante diante de crises psicóticas, estados confusionais, intoxicações e perturbações neurológicas (Jaspers, 1997, p. 301-304).[5]

[5] A fronteira jaspersiana da compreensão não transforma a pessoa em enigma irracional. Ela limita a pretensão do intérprete e autoriza a coexistência de descrição fenomenológica, investigação causal, acompanhamento longitudinal e cuidado. Cf. Jaspers, 1997, p. 38-39, 301-304.

A separação entre explicação e compreensão foi revisitada por debates recentes. Gough (2023, p. 249-251) mostra que o vocabulário de *Verstehen* adquiriu sentidos variados na história da psiquiatria e não pode ser reduzido a uma simples técnica de empatia. Fuchs (2023, p. 703-709) contesta a ideia de que motivos sejam causalmente inertes: no circuito vivido entre organismo, pessoa e mundo, aquilo que faz sentido pode efetivamente orientar ações e modificar processos. Compreender motivos pode, assim, possuir poder explicativo sem convertê-los em forças mecânicas. O gesto de afastar-se, por exemplo, pode ser causado por uma ameaça tal como percebida e significada; retirar o sentido dessa cadeia não a torna mais científica, apenas incompleta.

Esse ponto permite superar uma alternativa pobre. Ou a experiência seria explicada por causas reais, externas ao campo do sentido, ou seria apenas compreendida por narrativas subjetivas sem eficácia. Em uma ontologia relacional, sentidos são modos concretos de organização da conduta. A interpretação de uma situação altera o corpo, a atenção, a memória e a ação; reciprocamente, estados corporais modificam o campo no qual algo pode aparecer como ameaça, convite ou obstáculo. A causalidade humana é estratificada. Não há razão para escolher entre cérebro e biografia, desde que nenhum deles seja transformado em substância soberana.

No cuidado em saúde mental, essa pluralidade tem consequências práticas. Uma crise de pânico pode ser examinada em sua fisiologia, nos padrões de evitação, nas circunstâncias de emergência, na história de vulnerabilidades e na significação que a pessoa atribui à perda de controle. Cada plano responde a perguntas distintas. O erro não está em selecionar um plano para determinado objetivo, mas em apresentá-lo como totalidade. A escuta

compreensiva pergunta “como esta experiência se organiza e o que ela faz ao mundo desta pessoa?”; a investigação explicativa pergunta “quais processos a produzem, mantêm ou agravam?”. As respostas podem corrigir-se mutuamente.

A fenomenologia contemporânea da psicopatologia tem retomado essa vocação integradora. Em vez de competir com métodos quantitativos, busca tornar mais precisos os fenômenos que esses métodos pretendem mensurar, desenvolver entrevistas capazes de captar alterações do mundo vivido e produzir pontes com pesquisa translacional (Ritunnano et al., 2023, p. 1-2; Spencer, Broome e Stanghellini, 2025, p. 1-3). Sua contribuição não se limita a “dar voz” depois que a ciência concluiu o trabalho. A descrição da experiência participa da própria definição do objeto científico: não se pode investigar adequadamente despersonalização, delírio, ansiedade ou depressão sem esclarecer o que esses termos designam na vida vivida.[6]

Dilthey e Jaspers preparam, assim, o terreno para uma razão clínica ampliada. Explicar e compreender não são fases hierárquicas nem especialidades rivais. São atitudes que iluminam dimensões diferentes e devem permanecer em tensão. A psicanálise existencial de Sartre radicalizará essa exigência ao deslocar a pergunta do encadeamento de estados psíquicos para a unidade projetiva de uma existência. A questão já não será apenas por que um fenômeno se segue a outro, mas que modo de ser se realiza através deles.

[6] “Psicopatologia fenomenológica” designa um campo plural, historicamente ligado a Jaspers e a outras tradições continentais. Não deve ser identificado sem mediações com a fenomenologia transcendental, com toda psicoterapia existencial ou com uma escola clínica única. Cf. Ritunnano et al., 2023, p. 1-2; Spencer, Broome e Stanghellini, 2025, p. 1-3.

4 A virada sartreana: da vida psíquica à existência situada

4.1 Consciência, mundo e significação

A entrada de Sartre na fenomenologia ocorre sob o signo da intencionalidade. A consciência não é recipiente no qual representações se acumulam; é movimento para fora de si, consciência de alguma coisa. Ao recuperar a fórmula husserliana, Sartre combate o que chama de filosofia alimentar: a imagem de uma mente que assimila objetos e os transforma em conteúdos interiores. Conhecer, imaginar, emocionar-se e desejar são maneiras diferentes de visar um mundo. A consequência para a psicologia é profunda. Se a consciência existe como relação, a vida psíquica não pode ser explicada apenas por inventários de estados internos (Sartre, 1947, p. 29-32; 1966a, p. 54-70).

Isso não significa que Sartre negue a existência do psíquico. Ele recusa sua substancialização. O ego, os traços de caráter, as disposições e os estados aparecem como objetos transcendentes para a reflexão, constituídos a partir de condutas e situações. Dizer "sou covarde", por exemplo, totaliza episódios diversos sob uma identidade relativamente estável. Essa totalização pode ser pertinente, mas não reside na consciência como coisa pronta. Ela é uma significação pela qual se interpreta uma história. A pessoa não coincide de uma vez por

todas com as qualidades que lhe atribuem ou que atribui a si mesma (Sartre, 1966a, p. 54-70).[7]

A emoção ilustra essa mudança de perspectiva. No *Esboço de uma teoria das emoções*, Sartre rejeita explicações que tratam o afeto como desordem fisiológica adicionada a uma percepção neutra. A emoção é uma transformação global do mundo: quando as vias práticas parecem bloqueadas, o sujeito modifica a maneira pela qual as coisas contam para ele. O medo faz aparecer o ameaçador; a tristeza pode retirar dos objetos sua exigência de ação; a cólera reorganiza obstáculos e intenções. O corpo participa dessa metamorfose, não como causa exterior à significação, mas como modo vivido de realizá-la (Sartre, 1995, p. 29-30, 42-44; Greaves, 2022, p. 277-280).

O caráter "mágico" da emoção não deve ser confundido com falsidade. Sartre quer dizer que a consciência altera a fisionomia do mundo sem transformar materialmente a situação: o insuportável é afastado, o obstáculo é negado, a distância é comprimida, a presença do outro se torna invasiva. Essa descrição torna possível perguntar o que uma emoção faz, e não apenas o que a desencadeia. Ainda assim, seria equivocado reduzir todo afeto a fuga ou má-fé. Emoções também revelam valores, registram perdas, mobilizam resistência e abrem relações. A teoria inicial de Sartre contém ambiguidades que uma leitura clínica deve reconhecer (Sartre, 1995, p. 42-44).[8]

---

[7] Na terminologia sartreana, o psíquico é constituído como objeto da consciência reflexiva. Isso não equivale a negar a realidade do sofrimento, mas a recusar que estados, qualidades e ego sejam conteúdos substanciais alojados dentro da consciência. Cf. Sartre, 1966a, p. 54-70.

[8] A teoria sartreana da emoção é uma obra inicial e não oferece uma nosologia dos afetos. Leituras que fazem de toda emoção uma fuga mágica ou uma modalidade de má-fé extrapolam o alcance descritivo do texto. Cf. Sartre, 1995, p. 29-30, 42-44; Greaves, 2022, p. 277-280.

O mesmo vale para a imaginação. A imagem não é cópia enfraquecida da percepção, mas ato que apresenta seu objeto como ausente, inexistente ou situado em outra parte (Sartre, 1986, p. 45-46, 104). Imaginar rompe a aderência ao dado e revela uma potência central da existência: poder colocar o real à distância. Essa negatividade está na raiz da liberdade. Entretanto, a imaginação pode também organizar mundos nos quais o possível se separa da ação, como ocorre na ruminação, na antecipação catastrófica ou no refúgio em identidades idealizadas. O relevante não é classificar a imagem como saudável ou patológica, mas investigar sua função no conjunto do projeto.

4.2 Projeto, escolha e psicanálise existencial

Em *O ser e o nada*, Sartre denomina psicanálise existencial o método destinado a decifrar a escolha fundamental que unifica uma vida (Sartre, 1970, p. 651, 656-658). "Escolha", aqui, não designa deliberação pontual e transparente, como se alguém tivesse adotado conscientemente um roteiro. Designa o modo pré-reflexivo pelo qual uma existência se orienta entre ser e falta, facticidade e transcendência, desejo de fundamento e impossibilidade de coincidir consigo. "Projeto" tampouco é plano de carreira ou objetivo explicitamente formulado; é a estrutura dinâmica segundo a qual algo aparece como desejável, ameaçador, permitido ou impossível.[9]

[9] A escolha fundamental não é decisão cronologicamente inaugural nem conteúdo que o sujeito poderia simplesmente relatar. Ela nomeia uma orientação global,

A tarefa analítica consiste em comparar condutas e descobrir nelas uma significação comum. Preferências, aversões, relações amorosas, formas de trabalhar, fantasias e impasses não são explicados por uma entidade escondida. São lidos como expressões de uma totalização em curso. A psicanálise existencial compartilha com Freud a suspeita de que o sentido de uma conduta não coincide com a justificativa consciente oferecida pelo sujeito. Diverge, porém, da hipótese de um inconsciente concebido como sistema psíquico separado que saberia aquilo que a consciência ignora. Sartre tenta descrever a opacidade por meio da consciência pré-reflexiva, da má-fé e do projeto (Sartre, 1970, p. 91-104, 658; Vinolo, 2023, p. 4-7).

Essa divergência não autoriza uma oposição escolar segundo a qual Freud seria determinista e Sartre devolveria transparência à consciência. A consciência sartreana não é plenamente conhecida por si; o projeto precisa ser decifrado e pode resistir à reflexão. Além disso, a psicanálise existencial conserva uma dimensão de profundidade, embora a profundidade não seja um lugar interior. Ela está na transversalidade do sentido: uma escolha reaparece em campos diferentes, reorganizada por cada situação. Vinolo (2023, p. 3-7, 16) mostra que a leitura sartreana de Freud é simultaneamente crítica e devedora; ela rejeita a tópica inconsciente, mas preserva o gesto de seguir rastros e interpretar formações indiretas.[10]

A má-fé é uma dessas formações. Diferentemente da mentira dirigida a outro, ela ocorre na unidade de uma consciência que

---

histórica e pré-reflexiva, reconstruída a partir de convergências entre condutas. Cf. Sartre, 1970, p. 651, 656-658.

[10] A crítica sartreana ao inconsciente tópico não elimina toda opacidade da vida psíquica. A consciência pré-reflexiva, a má-fé e o trabalho interpretativo mostram que, para Sartre, ser consciente não é possuir conhecimento reflexivo e exaustivo de si. Cf. Sartre, 1970, p. 82, 91-104, 658; Vinolo, 2023, p. 4-7, 16.

procura ocultar de si aquilo que, de algum modo, precisa apreender para ocultar. Sua possibilidade decorre da estrutura ambígua do para-si: sou aquilo que fui e, ao mesmo tempo, não me reduzo a isso; sou corpo, papel social e história, mas ultrapasso o dado em direção a possibilidades. A má-fé dissolve essa tensão ao privilegiar unilateralmente um polo. Posso tratar-me como coisa fixa – "não tenho escolha, sou assim" – ou como liberdade sem situação – "meu passado e minhas condições não significam nada". Em ambos os casos, fujo da liberdade situada (Sartre, 1970, p. 82, 91-104).

Clinicamente, a noção é perigosa se usada como acusação. Dizer que uma pessoa está de má-fé pode encerrar a escuta e instalar o intérprete na posição de quem conhece a verdade do outro. Seu uso rigoroso deve permanecer descritivo e autocrítico: que contradição entre facticidade e transcendência se manifesta aqui? Que benefício ontológico oferece uma identidade aparentemente dolorosa? Que condição real torna essa posição protetiva? E de que maneira a própria instituição solicita que o paciente se apresente como coisa – número, laudo, incapacidade permanente – para ter acesso a cuidado e direitos? A má-fé não é defeito moral privado; pode ser produzida e recompensada por relações sociais.

É por isso que a psicanálise existencial não deve ser apresentada como "ciência curativa" fundada em protocolo sartreano. Sartre não elaborou uma clínica validada nem estabeleceu técnicas de tratamento. Seu método oferece recursos antropológicos e hermenêuticos: unidade de sentido, projeto, situação, temporalidade, corpo vivido e relação com o outro. Autores posteriores exploraram apropriações clínicas, mas essas práticas precisam dialogar com ética profissional, evidências disponíveis, limites de competência e redes de atenção (Schneider, 2011, p. 233-235; Souza, 2020, p. 1306-1308). O

estatuto mais responsável é o de uma heurística de compreensão, não o de uma terapia autossuficiente.[11]

4.3 Do projeto abstrato à história concreta

Uma leitura centrada apenas em *O ser e o nada* corre o risco de imaginar o projeto como escolha solitária. A obra posterior de Sartre corrige essa aparência ao integrar história, materialidade e conflito social. Na *Crítica da razão dialética* e nos estudos biográficos, a existência é compreendida mediante um movimento progressivo-regressivo: regressa-se das condutas presentes às condições históricas, familiares e de classe que as tornaram possíveis; progride-se dessas condições para a maneira singular pela qual foram retomadas e transformadas (Sartre, 2002, p. 103-112).

O método recusa duas reduções simétricas. A primeira explicaria a pessoa diretamente por estruturas gerais: classe, época, família, raça, gênero ou instituição determinariam o indivíduo como caso. A segunda atribuiria tudo a uma liberdade abstrata, indiferente às condições. Para Sartre, o singular interioriza o universal e o exterioriza novamente em práxis. Uma história coletiva existe em uma vida por meio de marcas concretas: oportunidades negadas, vocabulários herdados, expectativas familiares, violências, privilégios, memórias e

[11] A expressão "psicanálise fenomenológica existencial" explicita as bases ontológico-fenomenológicas da *psychanalyse existentielle* de Sartre. Neste capítulo, ela nomeia uma matriz de compreensão, não um protocolo terapêutico reconhecido ou uma habilitação profissional autônoma.

maneiras de desejar. A pessoa faz algo do que fizeram dela, mas o alcance desse "fazer" varia radicalmente conforme a situação.

O conceito de universal singular exprime essa dialética. Cada existência é irredutível, porém sua singularidade não é um segredo privado: ela condensa um tempo histórico. Compreender alguém exige acompanhar como condições universais foram vividas e retotalizadas, sem deduzir a pessoa das condições nem apagar o peso delas (Sartre, 1966b, p. 46, 55, 60; Sass, 2020, p. 48-54). Para uma filosofia do sofrimento, esse ponto é crucial. A angústia não paira acima do desemprego, do racismo, do sexismo, da deficiência, da violência ou da precarização; ela acontece através de corpos e situações socialmente diferenciados. O sentido não substitui a análise material, e a análise material não substitui a biografia.

O método progressivo-regressivo também impede que o sofrimento seja encerrado no passado. Regressar não é localizar a cena causal original que explicaria definitivamente o presente. É reconstruir uma sedimentação e, então, acompanhar como ela é orientada por um futuro. O passado atua segundo o projeto que o retoma. Um fracasso antigo pode funcionar como prova de incapacidade, como injustiça que exige reparação, como advertência ou como episódio já integrado. A mesma facticidade recebe eficácia diferente conforme o campo de possibilidades no qual é inserida.

Desse modo, a psicanálise existencial torna-se especialmente apta a pensar o sofrimento como conflito. Não se trata apenas do choque entre impulsos internos, mas da tensão ontológica de um ser que nunca coincide consigo, precisa escolher sem fundamento definitivo e encontra outras liberdades que o reconhecem e o objetivam. O conflito pode assumir formas psíquicas, relacionais, institucionais e históricas. Ele não é necessariamente patologia; é

dimensão constitutiva da existência. Torna-se sofrimento incapacitante quando o jogo entre limites e possibilidades se fecha, quando a situação aparece como destino e quando as formas disponíveis de transcendência reproduzem o próprio impasse.

5 Fenomenologia do sofrimento existencial

5.1 Angústia: lucidez da liberdade, não diagnóstico

No vocabulário existencial, angústia e medo não são equivalentes. O medo se dirige a algo que ameaça: uma doença, uma perda, uma avaliação, uma violência. A angústia surge quando a consciência apreende que nenhuma causa externa decide inteiramente o que fará e que seus valores dependem de serem sustentados por escolhas. Mesmo submetida a pressões e riscos, a pessoa se descobre como aquela por meio de quem uma possibilidade se realizará ou não. A angústia é, portanto, reflexividade da liberdade (Sartre, 1970, p. 64-65).

Essa formulação não deve ser confundida com transtornos de ansiedade. A ansiedade clínica envolve padrões de sofrimento, duração, intensidade, sintomas corporais e prejuízo funcional que requerem avaliação própria. A angústia existencial pode atravessar uma vida saudável e também intensificar quadros clínicos; não é unidade nosológica. Ela aparece em decisões irreversíveis, rupturas de

projeto, experiências-limite e situações nas quais os critérios habituais perderam autoridade. É possível desejar eliminá-la, mas sua eliminação completa equivaleria a apagar a própria abertura da ação.[12]

Sartre mostra que frequentemente fugimos dessa experiência por meio de determinismos. Se meu gesto for simples efeito de caráter, infância, cérebro, papel social ou circunstância, não precisarei assumir que ele passa por mim. Esses fatores são reais, mas sua transformação em explicação total cumpre uma função existencial: promete inocência absoluta. No extremo oposto, uma ideologia de escolha ilimitada transforma qualquer fracasso em culpa pessoal. A pessoa deveria poder reinventar-se desde que desejasse suficientemente. Ambas as posições negam a liberdade situada: uma elimina a transcendência, a outra elimina a facticidade (Sartre, 1970, p. 82, 91-106).

O sofrimento existencial emerge muitas vezes da impossibilidade de sustentar essa ambiguidade. A pessoa pode experimentar a liberdade apenas como acusação – "tudo depende de mim" – ou a facticidade apenas como sentença – "nada pode mudar". Entre onipotência e impotência, perde-se a capacidade de ação finita. Uma escuta existencial não pretende devolver soberania ao sujeito; procura restituir diferenças concretas entre o que pode ser transformado, o que deve ser suportado, o que exige ajuda coletiva e o que permanece irremediável.

[12] A distinção conceitual não diminui transtornos de ansiedade nem impede que uma mesma pessoa experimente angústia existencial e ansiedade clinicamente significativa. Os planos podem sobrepor-se e requerer respostas diferentes.

5.2 Facticidade e transcendência: a liberdade em situação

O para-si encontra-se lançado em condições que não escolheu: nasce em determinado corpo, tempo, lugar e rede de relações; recebe uma língua, um passado e uma posição social. Esse conjunto constitui sua facticidade. Entretanto, a facticidade só aparece à consciência à luz do que ela procura fazer. Minha idade pode ser vivida como atraso, conquista, limite, liberdade ou dado indiferente conforme os projetos em jogo. Transcender não significa escapar materialmente das condições, mas relacionar-se com elas a partir de possibilidades (Sartre, 1970, p. 117-118).

A fórmula da liberdade situada protege a leitura sartreana de um voluntarismo cruel. Condições podem reduzir brutalmente o campo de ação. Uma pessoa sob violência não possui as mesmas alternativas de quem está segura; a pobreza encurta horizontes; o racismo e outras formas de opressão antecipam obstáculos e impõem identidades; doenças alteram energia, atenção e mobilidade. Dizer que ainda há relação com a situação não é dizer que todas as saídas estão disponíveis. A liberdade descreve a impossibilidade de ser pura coisa, não uma igualdade empírica de poder (Sartre, 1970, p. 561-577).[13]

No sofrimento, a facticidade pode endurecer. O passado deixa de ser aquilo que aconteceu e se torna aquilo que a pessoa "é". Um abandono converte-se em prova de que todo vínculo terminará; um

[13] "Liberdade" indica que a realidade humana se relaciona com o dado e não coincide integralmente com ele. Não significa domínio voluntário sobre sintomas, igualdade de oportunidades ou poder para superar, sem apoio, determinações sociais e corporais. Cf. Sartre, 1970, p. 117-118, 561-577.

diagnóstico transforma-se em essência; uma demissão confirma inutilidade; uma violência passa a definir antecipadamente cada relação. Não se trata de erro intelectual facilmente corrigível. O corpo, os hábitos, as instituições e o olhar dos outros podem reiterar essa identidade. A cristalização é uma totalização prática do mundo.

Também a transcendência pode adoecer, não por haver liberdade demais, mas por perder contato com condições efetivas. Projetos grandiosos, reinícios incessantes e promessas de transformação podem funcionar como fuga da situação. A pessoa se imagina sempre em outro lugar e adia o gesto finito capaz de começar algo. O sofrimento alterna então entre a fixação no dado e a evasão imaginária. Uma possibilidade só adquire densidade existencial quando encontra mediações – tempo, corpo, recursos, relações, aprendizagem e instituições – que permitem praticá-la.

5.3 A contração do campo dos possíveis

A noção de projeto conduz ao núcleo desta proposta: sofrimento existencial é uma contração do campo dos possíveis. O termo "campo" indica que possibilidades não são ideias soltas oferecidas a uma vontade soberana. Elas formam uma configuração situada. Algumas aparecem como próximas, outras remotas; algumas são moralmente intoleráveis, socialmente bloqueadas ou corporalmente inviáveis;

outras sequer chegam a ser percebidas. O possível é vivido antes de ser enumerado.[14]

A contração ocorre quando essa configuração perde diferenciação e profundidade. Não significa que nenhuma alternativa abstrata exista. De fora, alguém pode listar empregos, vínculos, tratamentos ou caminhos. Para quem sofre, porém, essas alternativas não possuem peso de futuro. Parecem variações nominais do mesmo fracasso, exigências inacessíveis ou imagens sem aderência prática. O mundo não oferece convites; oferece obstáculos, repetição ou vazio. Por isso, conselhos bem-intencionados frequentemente falham: apresentam possibilidades lógicas a alguém cuja possibilidade existencial foi rarefeita.

Essa estrutura pode ser descrita por uma alteração da síntese temporal. Para Sartre, passado, presente e futuro não são recipientes sucessivos. Constituem dimensões de uma temporalização. O passado é aquilo que sou sem poder modificá-lo como acontecimento; o futuro é aquilo que ainda não sou e em direção ao qual me projeto; o presente é presença ao mundo desde essa ultrapassagem (Sartre, 1970, p. 150-189; Silva, 2008, p. 243-246). Quando a síntese se contrai, cada dimensão sofre uma deformação correlata.

Primeiro, o passado se converte em destino. Em vez de facticidade aberta a novas totalizações, torna-se causalidade narrativa absoluta: aconteceu porque sou assim; acontecerá novamente porque sempre aconteceu. A memória seleciona confirmações e perde a capacidade de produzir diferença. Segundo, o futuro perde espessura. Pode permanecer como calendário – amanhã haverá tarefas –, mas

[14] A "contração do campo dos possíveis" é uma construção analítica proposta a partir da temporalidade, do projeto e da situação em Sartre; não é expressão literal do filósofo nem pretende acrescentar uma entidade clínica à classificação diagnóstica.

deixa de funcionar como horizonte de transformação. A antecipação é dominada pelo pior, pelo mesmo ou por uma ausência de imagem. Terceiro, o presente se torna repetição. A ação serve apenas para evitar catástrofes, cumprir exigências mínimas ou conservar uma identidade que já não oferece vida.

Essa descrição permite aproximar experiências distintas sem as igualar. No luto, o futuro compartilhado com quem morreu se desfaz, e o mundo precisa ser lentamente retemporalizado. Na precarização prolongada, cada plano é submetido à urgência e o horizonte se encurta. Na depressão, o futuro pode aparecer vazio e o passado, saturado de culpa; mas essa fenomenologia não substitui critérios diagnósticos nem vale igualmente para todas as pessoas. Em crises juvenis, a multiplicidade formal de escolhas pode coexistir com a impressão de que nenhuma conduz a uma vida desejável. Esses exemplos são figuras de compreensão, não tipos clínicos.[15]

A contração não é meramente cognitiva. Ela envolve corpo e ambiente. A fadiga reduz o alcance do gesto; a insônia altera a tonalidade do dia; espaços hostis diminuem a exploração; algoritmos reiteram afetos e comparações; relações violentas punem tentativas de mudança; instituições precárias tornam arriscado experimentar. Um campo de possibilidades é materialmente sustentado. Cuidar da abertura do futuro exige mais do que reformular pensamentos: requer condições sociais, vínculos, ritmos e práticas que deem consistência ao possível.

Ao mesmo tempo, a noção evita identificar sofrimento com ausência de sentido. Há sofrimentos organizados por sentidos rígidos

[15] As figuras apresentadas têm função heurística. Elas não autorizam inferir diagnóstico a partir de uma forma temporal isolada nem supõem que luto, depressão, precarização e crise juvenil sejam experiências equivalentes.

e excessivos: culpa total, dever impossível, ideal de pureza, missão de salvar todos, necessidade de controle. O problema não é simplesmente não saber por que viver, mas não conseguir variar o modo de significar. A contração pode preencher o mundo com uma única interpretação. Nesse caso, a abertura não consiste em fornecer "um sentido" pronto, e sim em devolver pluralidade ao campo no qual sentidos são instituídos e discutidos.

5.4 O olhar do outro e a identidade sitiada

O campo dos possíveis não é privado. Ele se forma diante de outras liberdades. Na análise sartreana do olhar, descubro-me como objeto para alguém: meu corpo, meus gestos e minha história adquirem uma face que não controlo. A vergonha revela essa dimensão. Não sou apenas consciência que organiza o mundo; apareço no mundo de outro, exposto a qualificações que podem escapar à minha intenção (Sartre, 1970, p. 315-336).

O olhar pode contrair possibilidades quando fixa a pessoa em uma identidade. A criança "difícil", o trabalhador "frágil", a mulher "instável", o paciente "crônico", o jovem "sem futuro" recebem antecipações sociais que moldam encontros posteriores. Um rótulo não permanece exterior: pode alterar o que os outros oferecem, o que a instituição espera e o que a própria pessoa ousa tentar. A objetivação é tanto experiência afetiva quanto distribuição material de oportunidades.

Essa análise aproxima a ontologia sartreana das discussões atuais sobre injustiça hermenêutica. Quando os recursos coletivos para

interpretar uma experiência são estreitos ou dominados por categorias que não lhe fazem justiça, a pessoa encontra dificuldade para torná-la inteligível, inclusive para si. Nielsen (2025, p. 2, 9-10) argumenta que o sobrediagnóstico pode produzir uma injustiça desse tipo: formas de sofrimento passam a ser entendidas exclusivamente como desordem interna, e explicações alternativas perdem legitimidade. O dano não depende de o diagnóstico ser sempre falso; decorre de seu poder de fechar a conversação.

Entretanto, o outro não é apenas ameaça. Embora Sartre enfatize o conflito, relações também oferecem reconhecimento, linguagem e possibilidades que sozinho ninguém cria. Uma palavra acolhida pode interromper a identidade sitiada; um grupo pode reinscrever a experiência em história comum; uma política pública pode converter vergonha individual em direito. A leitura existencial não precisa repetir a fórmula simplista segundo a qual toda relação é inferno. O conflito ontológico significa que jamais possuo o sentido que tenho para o outro, não que solidariedade e reciprocidade sejam impossíveis (Sartre, 1970, p. 315-336).[16]

O sofrimento existencial reúne, assim, quatro tensões: a angústia de escolher sem fundamento último; o peso de uma facticidade que não pode ser apagada; a contração temporal que esvazia o futuro; e a objetivação por olhares e instituições. Nenhuma delas basta isoladamente. A unidade está no modo como se reforçam: o olhar alheio fixa o passado, o passado antecipa o futuro, o futuro rarefeito transforma a liberdade em culpa ou impotência, e a impotência

[16] O conflito é ontológico porque o sentido que possuo para o outro escapa ao meu controle. Isso não torna toda relação empiricamente hostil; reconhecimento, cuidado e cooperação continuam possíveis, embora jamais eliminem por completo a alteridade. Cf. Sartre, 1970, p. 315-336.

confirma o olhar. Compreender é reconstruir esse circuito sem tratá-lo como destino.

6 Entre sofrimento e transtorno: o mal-estar contemporâneo

6.1 O que os indicadores mostram – e o que não mostram

A percepção de uma crise contemporânea de saúde mental encontra apoio em indicadores expressivos. A Organização Mundial da Saúde estimou que, em 2021, aproximadamente 1,1 bilhão de pessoas – quase uma em cada sete – viviam com algum transtorno mental, sendo ansiedade e depressão os grupos mais frequentes (Organização Mundial da Saúde, 2025). No Brasil, a Previdência Social concedeu 546.254 benefícios por incapacidade temporária relacionados a transtornos mentais e comportamentais em 2025, 15,66% a mais do que em 2024; transtornos ansiosos e episódios depressivos lideraram as concessões (Brasil, 2026). Em outro plano, pesquisa do UNICEF e do Ipec estimou, em 2022, que dois milhões de adolescentes de 11 a 19 anos que não haviam concluído a educação básica estavam fora da escola; entre os estudantes de escolas públicas ouvidos, 80% consideravam necessário que a escola oferecesse

atendimento psicológico, e 74% desejavam espaços para falar de sentimentos (UNICEF, 2022).

Esses números são graves, mas não falam sozinhos. Reúnem populações, instrumentos, períodos e fenômenos diferentes: prevalência diagnóstica, benefícios previdenciários, exclusão escolar e demanda por apoio. Não autorizam deduzir uma causa comum, muito menos declarar que a sociedade inteira adoeceu pelo "vazio existencial". Mudanças de acesso ao cuidado, redução do estigma, aperfeiçoamento de registros, condições de trabalho, efeitos pós-pandêmicos, desigualdades e alterações nos critérios de reconhecimento podem influenciar os resultados. O uso filosoficamente responsável dos dados consiste em tratá-los como sinais de pressão sobre formas de vida e sistemas de cuidado, não como confirmação estatística de uma tese ontológica.[17]

A própria heterogeneidade é instrutiva. O afastamento laboral mostra que o sofrimento alcança a capacidade de trabalhar e mobiliza reconhecimento institucional. A exclusão escolar evidencia que horizontes juvenis dependem de renda, aprendizagem, cuidado familiar, transporte, racismo, deficiência e organização das escolas – fatores que a pesquisa do UNICEF explicita. A procura por apoio emocional revela que muitos jovens desejam escuta, mas não implica que todos possuam transtorno. Em conjunto, os indicadores sugerem que qualquer reflexão sobre sofrimento deve atravessar saúde, educação, trabalho e proteção social.

[17] Os indicadores citados possuem bases e denominadores distintos. Seu agrupamento cumpre função contextual e não constitui análise epidemiológica, série histórica homogênea ou demonstração causal da noção filosófica de sofrimento existencial. Cf. Organização Mundial da Saúde, 2025; Brasil, 2026; UNICEF, 2022.

A expressão “sintoma coletivo” pode ser útil se usada com prudência. Ela não quer dizer que uma sociedade possua psiquismo unitário. Indica que experiências individuais podem compartilhar condições de produção e formas de expressão. A exaustão de trabalhadores, a insegurança juvenil e a busca crescente por intervenções não se reduzem a eventos privados quando aparecem regularmente em ambientes organizados por aceleração, competição, instabilidade e enfraquecimento de vínculos. A questão clínica torna-se também política: quais modos de vida expandem ou contraem possibilidades?

6.2 Patologização, reconhecimento e ambivalência diagnóstica

A patologização ocorre quando diferenças, conflitos ou respostas proporcionais a situações adversas são redescritos como desvios individuais de funcionamento. Ela pode ser promovida por mercados farmacêuticos, instituições, mídia, discursos de autoaperfeiçoamento e pela própria demanda por uma explicação que alivie culpa. Contudo, não é um processo linear no qual uma medicina poderosa simplesmente impõe categorias a sujeitos passivos. Pessoas reivindicam diagnósticos para obter reconhecimento, comunidade, tratamento, adaptações e direitos. Muitas relatam alívio ao descobrir que sua experiência possui nome e é compartilhada.

Essa ambivalência impede uma crítica nostálgica. Antes da ampliação do vocabulário de saúde mental não havia necessariamente mais liberdade; havia sofrimento sem cuidado, internações violentas, vergonha, punição moral e exclusão. Desmedicalizar não pode

significar devolver a dor à família, à religião, à disciplina ou à força de vontade como únicas respostas. O desafio é preservar o acesso ao diagnóstico sem permitir que ele encerre a identidade; usar categorias como instrumentos clínicos e administrativos, não como essências.[18]

Uma categoria diagnóstica opera por critérios gerais. Ela seleciona padrões de sintomas, duração e prejuízo, aumenta a confiabilidade entre profissionais e orienta decisões. Sua validade, entretanto, não coincide com uma fronteira natural perfeitamente delimitada. Transtornos mentais apresentam heterogeneidade interna, sobreposição e dependência de contextos. A pessoa concreta sempre excede os critérios que preenche. Isso não torna a categoria inútil; torna necessário distinguir o mapa do território.[19]

Nielsen (2025, p. 9-11) chama atenção para o dano hermenêutico do sobrediagnóstico: quando uma interpretação médica desproporcional monopoliza o relato, a pessoa pode perder recursos para compreender desemprego, luto, opressão, conflito ético ou crise de projeto. Mas o movimento inverso também produz injustiça. Recusar diagnóstico em nome de uma suposta profundidade existencial pode negar tratamento, benefícios e reconhecimento a quem enfrenta uma condição grave. Há injustiça tanto em transformar sofrimento em doença sem razões suficientes quanto em chamar doença de "lição da vida" ou "falta de sentido".

Por isso, a distinção entre sofrimento existencial e transtorno deve ser pensada como cruzamento de planos, não como fronteira

[18] Para várias pessoas, o diagnóstico é condição de acesso a tratamento, benefício, adaptação razoável e comunidade de pares. Criticar a reificação diagnóstica exige preservar esses efeitos de reconhecimento e proteção.

[19] Confiabilidade diagnóstica, validade de construto e utilidade clínica são questões diferentes. Uma categoria pode orientar decisões de modo útil mesmo quando sua etiologia é heterogênea e suas fronteiras permanecem contestadas.

entre experiências nobres e patologias inferiores. “Existencial” não significa mais autêntico, e “clínico” não significa superficial. Um transtorno altera a existência inteira; uma crise existencial pode afetar corpo, sono e trabalho. A pergunta adequada não é qual dos dois é o verdadeiro, mas que dimensões estão presentes e que tipo de resposta cada uma solicita.

6.3 O imperativo de eliminar sintomas

A sociedade contemporânea não apenas nomeia o sofrimento; exige sua gestão rápida. Aplicativos, conteúdos digitais, suplementos, fitoterápicos, medicamentos e serviços terapêuticos são oferecidos em um mercado no qual o alívio se torna produto. Muitos desses recursos podem ajudar. O problema é a expectativa de que toda experiência desconfortável deva ser neutralizada para que o indivíduo retorne ao fluxo de desempenho. A saúde é imaginada como ausência contínua de perturbação, e não como capacidade de atravessar conflitos, pedir ajuda, elaborar perdas e instituir novas normas de vida.

O sintoma, nessa economia, é ruído. Uma escuta existencial o recebe primeiro como acontecimento: quando começou? Em que mundo se intensifica? O que interrompe? Que relações reorganiza? Que futuro parece impedir ou proteger? Essas perguntas não presumem que o sintoma seja metáfora transparente. Podem revelar que ele possui múltiplas funções ou nenhuma significação acessível. Podem também indicar uma urgência médica. A diferença está em suspender a pressa de decidir o que ele é antes de conhecer como aparece.

Wharne (2021, p. 274-275) observa que modelos terapêuticos orientados exclusivamente pela redução sintomática podem colocar entre parênteses o sentido pessoal e o contexto social do sofrimento. A crítica, contudo, não deveria abandonar a avaliação de resultados. Práticas fenomenológicas e existenciais também precisam demonstrar segurança, clareza de objetivos e benefícios, ainda que seus resultados incluam dimensões difíceis de reduzir a uma única escala: ampliação do campo de ação, capacidade de suportar ambivalência, qualidade dos vínculos, participação social e apropriação da própria história.

O alívio continua sendo um bem. Não há virtude intrínseca em sentir dor, e nenhuma filosofia deve exigir sofrimento em nome de autenticidade. A questão é se o alívio restitui liberdade concreta ou apenas adapta a pessoa a uma situação que permanece destrutiva. Às vezes, reduzir sintomas é condição para que a compreensão se torne possível; uma crise intensa estreita atenção, linguagem e confiança. Em outros casos, compreender o conflito permite que o sintoma deixe de carregar sozinho aquilo que não podia ser dito. Explicação, intervenção e compreensão devem circular.[20]

[20] A tradição existencial por vezes foi recebida como exaltação da dor. A posição adotada aqui é outra: o sofrimento não é bom em si, não garante lucidez e não deve ser prolongado quando pode ser aliviado com segurança.

7 A escuta psicofenomenológica existencial

7.1 Escutar o modo de aparecer do mundo

Uma escuta psicofenomenológica existencial começa por uma mudança de pergunta. Em vez de considerar somente “o que a pessoa tem?”, pergunta “como seu mundo aparece e que possibilidades nele permanecem?”. A primeira questão é indispensável ao diagnóstico; a segunda impede que o diagnóstico se torne totalidade. Escutar fenomenologicamente significa acompanhar descrições de tempo, espaço, corpo, relações, tonalidades afetivas e relevâncias práticas. O objeto não é uma interioridade secreta, mas a correlação entre pessoa e mundo.

Isso requer lentidão metodológica, mesmo quando o tempo cronológico é limitado. A lentidão não é duração indefinida da consulta; é resistência a preencher imediatamente a experiência com categorias conhecidas. Uma palavra como “ansiedade” pode designar antecipação difusa, medo social, agitação corporal, conflito de decisão, efeito de substância, insegurança material ou combinação desses elementos. Pedir exemplos, reconstruir cenas e distinguir momentos já constitui uma intervenção epistemicamente cuidadosa.

A suspensão fenomenológica, transposta com cautela para o encontro clínico, não elimina saberes prévios. O profissional não deixa de conhecer riscos, diagnósticos e tratamentos. Suspende provisoriamente o uso automático desses saberes para permitir que o fenômeno se mostre com maior precisão. Essa atitude é compatível com protocolos de segurança: diante de sinais de risco, agir rapidamente não impede escutar; ao contrário, protege a possibilidade futura de compreensão.

7.2 Reconstruir a temporalidade e o campo dos possíveis

Se o sofrimento existencial é contração do campo dos possíveis, a escuta precisa mapear sua temporalidade. Não basta perguntar por acontecimentos passados; importa saber como eles atuam agora e que futuro autorizam. Três conjuntos de questões orientam essa reconstrução. Sobre o passado: que episódio se tornou prova definitiva? Que identidade ele sustenta? Há memórias que contradizem essa totalização? Sobre o futuro: o que ainda pode ser imaginado, desejado ou temido? Que possibilidade parece logicamente disponível, mas existencialmente irreal? Sobre o presente: quais gestos apenas mantêm a repetição e quais introduzem diferença, por mínima que seja?

O objetivo não é fabricar otimismo. Possibilidades precisam ser reais o suficiente para não humilhar. Dizer a alguém submetido a condições severas que “tudo é possível” dissolve a situação e individualiza o fracasso. A ampliação do campo pode começar pela diferenciação: isto não pode ser mudado agora; isto depende de

recursos coletivos; isto pode ser experimentado com apoio; isto permanece incerto. Liberdade concreta nasce da discriminação entre limites, não da negação deles.

A escuta também investiga as mediações do possível. Quem sustenta uma tentativa? Que espaço a acolhe? Que conhecimento ou recurso falta? Que instituição bloqueia? Que hábito corporal precisa ser recuperado? Nesse ponto, a clínica encontra trabalho social, educação, medicina, direito e política. Uma possibilidade sem condições de realização é fantasia; uma condição sem apropriação subjetiva permanece exterior. O cuidado precisa articular ambas.

7.3 Decifrar sem aprisionar

A psicanálise existencial procura unidade de projeto, mas toda unidade interpretada deve permanecer hipótese. Há tentação de transformar uma chave bem-sucedida em explicação total: medo de fracassar, necessidade de reconhecimento, recusa da finitude, desejo de controle. Uma interpretação pode iluminar várias condutas e ainda assim não possuir a última palavra. O sujeito não é texto fechado, e o intérprete participa do campo que procura compreender.

Decifrar sem aprisionar exige pelo menos quatro critérios. Primeiro, a interpretação deve aumentar, e não diminuir, a capacidade da pessoa de descrever sua experiência. Segundo, precisa integrar a facticidade, evitando explicar opressões e perdas como escolhas privadas. Terceiro, deve admitir contraexemplos e revisão. Quarto, não pode ser imposta como revelação de uma verdade à qual apenas

o especialista teria acesso. O sentido é coelaborado no encontro, embora as posições e responsabilidades não sejam simétricas.[21]

Essa cautela modifica o uso da má-fé. Em vez de acusar, pergunta-se que ameaça uma posição procura evitar. Uma identidade fixa pode proteger contra o risco de tentar e falhar; a adesão total ao diagnóstico pode garantir reconhecimento antes negado; a recusa do passado pode defender contra vergonha insuportável. Reconhecer a função protetiva não eterniza a defesa. Torna possível negociar outras formas de segurança para que a abertura não seja vivida como abandono.

Também o conflito deixa de ser simples obstáculo. Conflitos entre desejos, papéis e valores podem indicar que o campo ainda possui pluralidade. O sofrimento aumenta quando um polo precisa ser eliminado para preservar uma imagem coerente de si. Escutar o conflito significa permitir que razões incompatíveis sejam articuladas antes de decidir. A compreensão não resolve magicamente dilemas trágicos, mas evita que a impossibilidade de solução seja confundida com defeito individual.

7.4 Jaspers, Boss e Frankl: convergências e diferenças

O diálogo com Jaspers reforça a pluralidade de métodos e o respeito ao limite. Suas situações-limite – morte, sofrimento, luta e

[21] Coelaboração não significa simetria de responsabilidades. O profissional responde por competência, confidencialidade, manejo de riscos, informação e efeitos institucionais de seus registros; a pessoa atendida conserva autoridade de primeira pessoa sobre a descrição de sua experiência.

culpa – não são problemas técnicos eliminávels, mas condições nas quais a existência confronta o que não pode dominar. O sofrimento pode revelar esse limite sem conter qualquer promessa automática de crescimento. A tarefa não é extrair lição obrigatória, e sim acompanhar como alguém responde ao incontornável (Jaspers, 1970, p. 178-183).

Medard Boss, ao desenvolver a *Daseinsanalyse* em diálogo com Heidegger, desloca a clínica de um aparelho psíquico fechado para os modos de abertura ao mundo (Boss, 1963, p. 49-55, 93-96). A contribuição é convergente com a ênfase sartreana na situação, embora as ontologias não sejam idênticas. A pergunta por como o mundo se abre – ameaçador, distante, vazio, excessivamente próximo – permite compreender sintomas como modificações globais da existência. Boss também recorda que o corpo clínico é corpo vivido, não apenas organismo observado.

Viktor Frankl situa a busca de sentido no centro da psicoterapia e insiste que mesmo em condições extremas permanece uma margem de resposta (Frankl, 1986, p. 33, 97-102). A proximidade com Sartre está no combate ao reducionismo e na responsabilidade subjetiva. A diferença não deve ser apagada: Frankl tende a falar de um sentido a ser encontrado na situação e de valores que solicitam resposta; Sartre enfatiza que o sentido é instituído por projetos sem garantia metafísica prévia. Para Frankl, a existência responde a uma exigência de sentido; para Sartre, é a liberdade que faz haver exigências significativas. A clínica pode aprender com ambos sem forçar equivalência.[22]

[22] A diferença entre criação e descoberta de sentido é uma ênfase filosófica, não uma oposição absoluta. Frankl reconhece participação ativa da pessoa, e Sartre reconhece

Esses autores convergem em um ponto: tratar não é apenas atuar sobre um mecanismo, mas encontrar uma pessoa cujo sofrimento envolve uma maneira de existir. Divergem quanto ao fundamento dessa existência, à natureza do sentido e ao estatuto da técnica. O pluralismo impede a formação de uma escola eclética na qual conceitos incompatíveis sejam somados. O diálogo é produtivo justamente porque preserva tensões: compreensão e limite em Jaspers; abertura ao mundo em Boss; sentido e responsabilidade em Frankl; liberdade situada e projeto em Sartre.

7.5 Limites éticos e clínicos

Uma abordagem existencial responsável precisa declarar o que não faz. Não substitui avaliação médica, psicológica ou psiquiátrica; não suspende tratamentos; não interpreta automaticamente risco suicida, psicose, mania, intoxicação, abstinência, comprometimento neurológico ou violência como crises de sentido. Nessas situações, proteção, avaliação especializada e coordenação de cuidado são prioritárias. A compreensão continua relevante, mas não pode atrasar medidas necessárias.[23]

Também não promete cura pela autenticidade. O conceito de autenticidade, quando transformado em norma, pode criar novo ideal opressivo: o paciente deveria aceitar a finitude, escolher

situações e valores historicamente recebidos; divergem, sobretudo, quanto ao fundamento último da normatividade. Cf. Frankl, 1986, p. 33, 97-102; Sartre, 1970, p. 561-577.

[23] Em situações de risco imediato de autoagressão ou heteroagressão, desorganização grave ou suspeita de causa orgânica, a prioridade é acionar os recursos profissionais e de emergência adequados. A investigação de sentido deve acompanhar o cuidado, jamais funcionar como obstáculo a ele.

corajosamente e produzir sentido. Há momentos em que sobreviver, depender de outros e reduzir demandas é a forma possível de liberdade. O cuidado deve reconhecer vulnerabilidade e interdependência, não apenas decisão individual.

Outro limite diz respeito à desigualdade hermenêutica. O profissional controla registros, laudos e acesso a recursos; sua interpretação possui efeitos institucionais. Por isso, deve distinguir observação, hipótese e conclusão, registrar a palavra da pessoa com fidelidade e evitar que conceitos filosóficos substituam evidências clínicas. "Projeto", "má-fé" e "angústia" não são códigos diagnósticos. São lentes que podem abrir perguntas e devem ser abandonadas quando obscurecem o caso.

Por fim, a escuta precisa incluir a possibilidade de encaminhamento e ação coletiva. Se o sofrimento é produzido por trabalho abusivo, insegurança alimentar, discriminação ou ausência de moradia, insistir apenas na elaboração individual reproduz a violência. A responsabilidade subjetiva não elimina responsabilidades institucionais. No universal singular, o cuidado com uma vida e a transformação das condições comuns pertencem ao mesmo movimento.

8 Considerações finais: devolver ao sofrimento sua espessura

A crise da razão examinada neste capítulo não é excesso de conhecimento, mas estreitamento daquilo que se reconhece como conhecimento. Quando a explicação causal reivindica exclusividade, o sofrimento aparece como objeto a corrigir e perde sua dimensão de experiência. Recuperar a compreensão não significa escolher a subjetividade contra a ciência. Significa recusar que mecanismos, médias e categorias decidam sozinhos o sentido de uma vida.

Dilthey mostrou que a vida psíquica se oferece em nexos históricos; Jaspers fez da pluralidade metodológica um princípio da psicopatologia e reconheceu limites para toda compreensão. Sartre radicalizou essa herança ao descrever a consciência como relação ao mundo e a existência como projeto situado. Sua psicanálise existencial permite ler condutas no horizonte de uma totalização sem recorrer a uma substância psíquica oculta e sem dissolver a pessoa em causalidades gerais. O método progressivo-regressivo acrescenta que todo projeto singular interioriza condições históricas e as retoma de modo próprio.

Nesse quadro, definiu-se o sofrimento existencial como contração do campo dos possíveis. A fórmula sintetiza uma alteração temporal e prática: o passado se endurece como destino, o futuro perde espessura e o presente se repete. A liberdade não desaparece ontologicamente, mas deixa de ser vivida como abertura eficaz.

Facticidade, corpo, instituições e olhar dos outros podem sustentar a contração; vínculos, cuidado, direitos e novas mediações podem começar a desfazê-la.

Essa definição não cria diagnóstico e não pretende explicar a totalidade do mal-estar contemporâneo. Sua função é preservar uma pergunta que categorias clínicas não respondem por si: que possibilidades desapareceram do mundo desta pessoa, e como? A pergunta pode coexistir com investigação biológica, avaliação de risco, medicamento, psicoterapia e políticas públicas. Em muitos casos, somente essa composição é eticamente suficiente.

Uma escuta psicofenomenológica existencial acolhe o sofrimento como acontecimento significativo sem afirmar que toda dor tenha finalidade ou valor redentor. Procura compreender sem aprisionar, interpretar sem acusar e responsabilizar sem individualizar a culpa. Seu êxito não se mede pela produção de um sentido elevado, mas pela restituição de diferenças concretas: entre passado e destino, limite e sentença, possibilidade e fantasia, responsabilidade e culpa.

Talvez a tarefa mais urgente da razão clínica seja suportar essa duplicidade. Há sintomas a aliviar e verdades a escutar; há doenças que exigem tratamento e modos de vida que exigem transformação; há limites incontornáveis e possíveis ainda invisíveis. O trágico da existência não é uma falha que a técnica um dia eliminará. É a condição de uma liberdade finita, corporal e compartilhada. Reconhecê-lo não diminui o cuidado: impede que, ao tentar curar a dor, se silencie a existência que nela procura ainda uma maneira de prosseguir.

Referências bibliográficas

Boss, M. (1963) *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. Trad. Ludwig B. Lefebre. New York: Basic Books.

Brasil. Ministério da Previdência Social. (2026) *Previdência Social concede 546.254 benefícios por incapacidade temporária por transtornos mentais e comportamentais*. Brasília, DF, 28 jan. 2026. Disponível em: https://www.gov.br/previdencia/pt-br/noticias/2026/janeiro/previdencia-social-concede-546-254-beneficios-por-incapacidade-temporaria-por-transtornos-mentais-e-comportamentais. Acesso em: 1 ago. 2026.

Canguilhem, G. (2009) *O normal e o patológico*. 6. ed. rev. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Casas Martínez, M. de la L. (2023) The Medicalization of Life: An Interdisciplinary Approach. *Heliyon*, v. 9, n. 6, e16637. DOI: 10.1016/j.heliyon.2023.e16637.

Dilthey, W. (2008) *Ideias acerca de uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Lusosofia Press. Trabalho original publicado em 1894.

Dilthey, W. (2010) *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: Editora Unesp.

Frankl, V. E. (1986) *The Doctor and the Soul*: From Psychotherapy to Logotherapy. 3. ed. ampl. Trad. Richard Winston; Clara Winston. New York: Vintage Books.

Fuchs, T. (2023) Understanding as Explaining: How Motives Can Become Causes. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 22, n. 3, p. 701-717. DOI: 10.1007/s11097-022-09839-1.

Gadamer, H.-G. (2006) *O caráter oculto da saúde*. 2. ed. Trad. Antônio Luz Costa. Petrópolis: Vozes.

Gough, J. (2023) Understanding Understanding in Psychiatry. *History of Psychiatry*, v. 34, n. 3, p. 249-261. DOI: 10.1177/0957154X231163275.

Greaves, T. (2022) Magic, Emotion and Practical Metabolism: Affective Praxis in Sartre and Collingwood. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 53, n. 3, p. 276-297. DOI: 10.1080/00071773.2021.1906160.

Horkheimer, M. (2015) *Eclipse da razão*. Trad. Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp.

Husserl, E. (2008) *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Phainomenon; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Jaspers, K. (1970) *Philosophy*. v. 2. Trad. E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.

Jaspers, K. (1997) *General Psychopathology*. Trad. J. Hoenig; Marian W. Hamilton. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 2 v. Trabalho original publicado em 1913.

Nielsen, T. H. (2025) Disorder or Distress? The Hermeneutical Injustices of Overdiagnosis Within Psychiatry. *Synthese*, v. 205, art. 65. DOI: 10.1007/s11229-024-04902-7.

Organização Mundial da Saúde. (2025) *Mental Disorders*. Genebra, 30 set. 2025. Disponível em: https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/mental-disorders. Acesso em: 1 ago. 2026.

Ritunnano, R.; Papola, D.; Broome, M. R.; Nelson, B. (2023) Phenomenology as a Resource for Translational Research in Mental Health: Methodological Trends, Challenges and New

Directions. *Epidemiology and Psychiatric Sciences*, v. 32, e5, p. 1-7. DOI: 10.1017/S2045796022000762.

Romualdo, H. L. (2025) *A psicanálise fenomenológica existencial de Sartre*: ontologia do conflito. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Sartre, J.-P. (1947) Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In: Sartre, J.-P. *Situations I*. Paris: Gallimard, p. 29-32. Texto originalmente publicado em 1939.

Sartre, J.-P. (1966a) *La transcendance de l'ego*: esquisse d'une description phénoménologique. Introd., notes et appendices de Sylvie Le Bon. Paris: Vrin.

Sartre, J.-P. (1966b) L'universel singulier. In: *Kierkegaard vivant*. Paris: Gallimard, p. 20-63.

Sartre, J.-P. (1970) *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1986) *L'imaginaire*: psychologie phénoménologique de l'imagination. Éd. rev. par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard. (Folio essais, 47).

Sartre, J.-P. (1995) *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.

Sartre, J.-P. (2002) Questão do método. In: Sartre, J.-P. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, p. 19-123.

Sass, S. D. (2020) *A antropologia de Sartre*: gênese, teoria e método. Tese (Promoção de Docente para Professor Titular do Instituto de Filosofia) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia. Disponível em: https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/29406. Acesso em: 1 ago. 2026.

Schneider, D. R. (2011) *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.

Silva, L. D. da. (2008) Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre. *Princípios*: Revista de Filosofia, Natal, v. 15, n. 24, p. 225-248.

Souza, R. R. de. (2020) Um caminho com Sartre: apropriações de seus métodos para uma clínica fenomenológica-existencial. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 4, p. 1293-1309. DOI: 10.12957/epp.2020.56662.

Spencer, L.; Broome, M. R.; Stanghellini, G. (2025) The Future of Phenomenological Psychopathology. *Philosophical Psychology*, v. 38, n. 1, p. 1-16. DOI: 10.1080/09515089.2024.2403881.

UNICEF. (2022) *Dois milhões de crianças e adolescentes de 11 a 19 anos não estão frequentando a escola no Brasil, alerta UNICEF*. São Paulo, 15 set. 2022. Disponível em: https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/dois-milhoes-de-criancas-e-adolescentes-de-11-a-19-anos-nao-estao-frequentando-a-escola-no-brasil. Acesso em: 1 ago. 2026.

Vinolo, S. (2023) Sartre lecteur de Freud: ichnologie de la conscience. *Kalagatos*, Fortaleza, v. 20, n. 3, eK23073. Disponível em: https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/11912. Acesso em: 1 ago. 2026.

Wharne, S. (2021) How Is Distress Understood in Existential Philosophies and Can Phenomenological Therapeutic Practices Be "Evidence-Based"? *Theory & Psychology*, v. 31, n. 2, p. 273-289. DOI: 10.1177/0959354320964586.

Os princípios de prazer e de realidade em Freud e Marcuse

Verlaine Freitas[1]

O objetivo deste artigo é analisar e interpretar criticamente os princípios de prazer e de realidade a partir da concepção seminal de Sigmund Freud em "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico". Inicialmente, comentaremos esse texto de Freud, com algumas considerações críticas, focalizando o princípio de prazer sob a perspectiva da constituição do aparelho psíquico e de sua relação com a realidade circundante, relação que implica diversos planos de adaptação à objetividade do mundo. Em seguida, apresentaremos breves apontamentos sobre a interpretação filosófica de Herbert Marcuse acerca do princípio de realidade, lido por ele como algo que, na civilização ocidental, se materializa sob a forma do princípio de desempenho. Por fim, proporemos algumas considerações críticas sobre essa apropriação filosófica marcuseana da teoria psicanalítica de Freud.

[1] Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor Titular do Departamento de Filosofia da UFMG.

1 A contraposição entre princípio de prazer e princípio de realidade em Freud

O texto de Freud se inicia com uma constatação importante para nossas argumentações posteriores, a saber, que toda neurose é marcada por alguma forma de perda de realidade: "o neurótico desvia-se/afasta-se (*wendet sich ab*) da realidade, pois a considera – em seu todo ou em parte – insuportável" (FZP 230[2]). Vejamos dois exemplos hipotéticos de situações comuns em que essa perda de realidade se manifestaria em atitudes tipicamente neuróticas[3]: 1) uma pessoa que sente intenso nervosismo ao falar em público, embora se comunique normalmente em diálogos particulares, parece desconsiderar a objetividade da circunstância, tratando seus ouvintes como constrangedores, perigosos, punitivos ou excessivamente rigorosos; isso nos leva a inferir que a audiência é tomada como representante de personagens ou figuras de um complexo fantasístico inconsciente,

[2] O texto "Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico" será referido pelas iniciais FZP ("Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens"), seguidas do número de página da edição listada nas referências bibliográficas. Todas as traduções dos textos de Freud e dos demais autores em língua estrangeira são de nossa autoria, exceto quando indicado em contrário.

[3] É preciso ter clareza de que se trata de exemplos de fato hipotéticos, abstratos e teóricos, que se mantêm no plano geral de interpretação, com o fim precípuo de elucidar e investigar os conceitos em jogo. Em cada caso singular e concreto, seria necessário todo o trabalho de investigação clínica para formular hipóteses mais específicas sobre a trama psicoemocional subjacente a cada uma das manifestações citadas.

o que indica uma regressão a estágios anteriores do desenvolvimento psíquico; 2) quando outra pessoa tem muita dificuldade para adormecer por precisar acordar em horário específico, embora durma normalmente nos demais dias, também é plausível localizar a perda de realidade em um processo regressivo no qual a entrega ao sono, nessa circunstância de despertar previamente determinado, está marcada por elementos fantasísticos inconscientes, impedindo um investimento afetivo, por assim dizer, atual e objetivo na realidade do sono.

Por outro lado, não é imediatamente claro em que consistiria a perda de realidade no caso de um workaholic que trabalha incessantemente e obtém ganhos elevados com sua atividade laboral. Em que sentido esse vício no trabalho poderia ser visto como "perda de realidade"? Nesses e em outros casos de ações obsessivas – como o comportamento perfeccionista ou o cuidado extremo com a limpeza –, estaria em jogo o mesmo tipo de mediação subjetiva com o real observado nos casos anteriores: uma relação com a realidade atravessada, sem que o sujeito o reconheça, por um complexo fantasístico inconsciente. O que inicialmente aparece como investimento excessivo em uma porção da realidade – trabalho, perfeição e limpeza, respectivamente – revela-se, na verdade, como perda de objetividade concernente ao valor de cada uma dessas realidades. Desse modo, o real perdido, negligenciado, recusado ou negado na neurose não é propriamente a dimensão material, empírica e factual do mundo, mas algo relativo a seu valor, a seu modo de interpretação e à atitude avaliativa diante de seus diversos elementos.

Como sói acontecer na teoria psicanalítica freudiana, um quadro sintomatológico de neurose é compreendido a partir da gênese e da formação do aparelho psíquico e de suas instâncias, das vicissitudes

pulsionais – desvios, deslocamentos, simbolizações – e de diversos outros fatores que, conjugados, resultam na situação atual.

O aparelho psíquico não apenas "é", nem apenas possui uma estrutura; ele funciona, opera, age e atua com base em princípios dinâmicos – forças, ímpetos, impulsos, investimentos afetivos etc. Em sua origem mais remota, ele seria movido essencialmente pela busca do prazer e pela evitação do desprazer, desconsiderando a realidade externa. A metáfora perfeita dessa situação seria, segundo Freud, o encapsulamento plenamente satisfatório do embrião em um ovo, no qual todas as demandas e necessidades de nutrição se realizam de forma imediata e total, com exclusão da negatividade do mundo exterior. No âmbito humano, "o estado do sono pode replicar a vida psíquica anterior ao reconhecimento da realidade, pois toma como pressuposto a negação intencional dela (desejo de dormir)" (FZP 231). Na vigília, essa condição de pleno prazer purificado da realidade corresponderia apenas a uma ficção, algo como uma mônada cujo fechamento dificilmente se manteria por um tempo mínimo, dadas as pontes sensoriais do organismo humano com o ambiente circundante, que a todo momento acossam o aparelho psíquico com sensações internas – fome, sede, cansaço, micção, sono etc. – e externas, provenientes dos cinco sentidos. Freud reconheceu explicitamente esse problema (FZP 232, nota), mas sua resposta nos parece problemática em um aspecto central de nossa interpretação.

O complexo constituído pela relação entre mãe e lactente foi tomado por Freud como a realização, para o bebê, da situação – criticada por ele mesmo como meramente ficcional – de satisfação plena e exclusão da realidade exterior. Ocorre que mesmo esse estado de prazer – e especialmente ele – abrange elementos de negatividade muito relevantes, tanto para nossa análise quanto para o campo

teórico psicanalítico mais amplo. Apesar dessa relevância, não nos será possível aprofundar tais considerações, pois isso exigiria uma extensão argumentativa que este texto não comporta. Por ora, vamos nos restringir aos aspectos centrais da eclosão da sexualidade infantil nos primeiros cuidados maternos, delineados nos *Três ensaios sobre a teoria sexual*: "Pode-se dizer que não há nada de mais significativo que ocorra no organismo que não possua componentes que contribuam para a estimulação da pulsão sexual" (Freud, 1999c, p. 106). Retirando a dupla negação: pode-se dizer que tudo de mais significativo que ocorre no organismo possui algum componente capaz de estimular a pulsão sexual. Além disso, no mesmo contexto, Freud afirma que essa estimulação depende bastante da intensidade do estímulo, pois qualquer aumento deste pode significar um excesso insuportável, inassimilável pelo psiquismo ainda muito frágil do infante, constituindo o primeiro tempo do trauma, passível de ser atualizado como traumático, em sentido estrito, em momentos posteriores.[4] Assim, a hipótese de uma situação de plenitude de prazer para o lactente não pode ser assegurada, tendo em vista que algo da ordem de uma intromissão da negatividade do real se dá por meio da excitação somática, conduzindo à figura de um "corpo estranho interno", que se encapsula no psiquismo como fonte de estimulação, mas também de distúrbio, inquietação e excesso pulsional.[5]

Esse mesmo argumento nos leva a uma visão crítica da seguinte formulação freudiana: "todo o pensamento é apenas um desvio da

[4] Sobre a questão do trauma psíquico em dois tempos, cf. Laplanche e Pontalis, 1997, verbete "Trauma/Traumatisme".

[5] Cf. Laplanche (1992a, p. 221): "tomemos as primeiras descobertas de Freud sobre a sexualidade: esta é inseparável da noção de corpo estranho interno, excitante a partir do interior, 'desencadeado' (*entbunden*) no interior. Este corpo estranho interno: é ele que se estabelece no momento em que se perde o objeto da autoconservação".

lembrança de satisfação tomada como uma finalidade, uma satisfação a ser novamente alcançada por meio de experiências motoras" (Freud, 1999a, p. 607). É inegável que experiências originárias de satisfação na formação do psiquismo tenham significado extraordinariamente forte para a vida psíquica posterior. Contudo, com base no conjunto das formulações freudianas sobre a emergência da sexualidade infantil, tais experiências dificilmente podem ser tomadas como experiências de prazer pleno, das quais estivessem excluídos elementos de negatividade. Estes possuem, igualmente, forte poder de determinação do psiquismo e estão na base de grande parte da condição neurótica posterior. Pode-se dizer que o apelo dessas experiências arcaicas existe precisamente em função da mescla incompreendida entre prazer e desprazer, estimulação e excesso; nesse contexto, o ímpeto pulsional consistirá em um movimento regressivo de revisitar experiências sedimentadas – ou fixadas – em representações, traços mnésicos, fantasias, palavras etc., com o sentido de tentar metabolizar a imbricação entre prazer e desprazer, satisfação e dor, preenchimento e frustração. É em virtude dessa dinâmica que Laplanche dirá que a fonte da pulsão, localizada por Freud no âmbito somático, como em "A pulsão e seus destinos", seria, na verdade, seu objeto: as representações ao redor das quais gravitam os investimentos afetivos.[6]

Tal como já havia sido delineado na *Interpretação dos sonhos*, esse estado inicial de constituição do psiquismo apresenta alta mobilidade dos investimentos afetivos, possibilitando que, aos primeiros sinais de carência, o objeto de desejo, particularmente o seio materno, seja não apenas lembrado, mas simplesmente alucinado. Em

[6] Cf. Laplanche, 1992b, "La pulsion et son objet-source. Son destin dans le transfert".

virtude da ausência de uma vinculação forte com todo o horizonte perceptivo da realidade exterior, as cargas pulsionais transitam livremente, facilitando o processo regressivo de investir uma representação anterior como se ela fosse atual:

> Somente a ausência prolongada da satisfação esperada, a decepção, teve como consequência que essa tentativa de se satisfazer pela via alucinatória fosse abandonada. Em vez dela, o aparelho psíquico precisou se decidir a representar as relações reais do mundo exterior e a se esforçar por sua modificação real. Assim, introduziu-se um novo princípio da atividade psíquica: não se representou mais o que era agradável, mas o que era real, mesmo quando desagradável. Essa instituição do princípio de realidade demonstrou ser um passo decisivo. (FZP 231-232)

Essa primeira formulação do princípio de realidade é significativa por concebê-lo a partir de um déficit do princípio de prazer, isto é, de sua insuficiência como produtor do próprio objeto de satisfação, ocasionando uma espécie de quebra do circuito interno dos investimentos afetivos no psiquismo. Quanto mais a mãe faz falta, tanto mais ela passa a ser percebida em seu "ser próprio", instaurando uma fissura na situação fusional, na qual desejo e objeto não se diferenciam substantivamente – ou, ao menos, não o suficiente para exigir uma atividade perceptiva logicamente articulada. Como diz Renato Mezan (2015, item 3.3), esse processo de diferenciação entre o bebê e a mãe é "o protótipo de todas as distinções ulteriores", no qual o diferente se instaurará por meio da negação do mesmo, e a identidade será fruto de um processo cognitivo de estabelecimento de relações entre o mesmo e o outro a partir da memória.

Como ressaltam diversos comentadores[7], o núcleo do princípio de prazer está associado à busca de prazer e gozo ilimitados, pautando-se pelo processo primário, no qual vigoram a ausência de tempo, a suspensão do princípio de contradição e a exclusão de fatores de diferenciação. A emergência do processo secundário é coetânea à constituição do sistema consciente/pré-consciente, quando diversas formas de adaptação se tornam necessárias em virtude do confronto com o ambiente circundante; algumas delas são analisadas brevemente por Freud, como a consciência, a atenção, a memória, o juízo, a ação e o processo de pensamento. Todas elas são vistas, nesse contexto argumentativo, como provenientes da necessidade de retardar, adiar, modificar ou substituir processos mais imediatos de descarga e circulação afetiva, em virtude da resistência oferecida pelo que podemos chamar de "matéria do mundo", incluindo a própria fisiologia corporal. Seu sentido é a obtenção de um prazer e de uma satisfação mais consistentes, "racionais" e proveitosos, sem excesso, desperdício ou prejuízos colaterais. Trata-se de capacidades cognitivas em si mesmas extremamente relevantes, que também contribuem para a compreensão psicanalítica do sujeito; sua problemática, porém, não se insere no horizonte de nossas preocupações neste texto, motivo pelo qual focalizaremos outros aspectos ressaltados por Freud.

O primeiro ponto significativo para nós é a ideia freudiana de que a fantasia constitui um campo do psiquismo que "permaneceu submetido apenas ao princípio de prazer" (FZP 234), cuja atividade se consubstancia no exercício livre da imaginação, tal como na brincadeira infantil e nos devaneios (*Tagträumen*, literalmente

[7] Cf. Laplanche, 1992c; Birman, 2003 e Mezan, 2015.

"sonhos diurnos"). Essa formulação não deve ser tomada ao pé da letra, pois, como ressalta parte da tradição de comentários, não cabe falar de pureza ou exclusividade do princípio de prazer – nem mesmo do princípio de realidade. No primeiro caso, estaria em jogo aquela ficção de uma mônada fechada em si mesma, que não subsistiria nem por uma fração de tempo; e, como vimos, a situação do lactente com a mãe possui formas e graus de negatividade que impedem a vivência dessa totalidade coesa e inexpugnável.

No caso do princípio de realidade, a obediência única e exclusiva a ele não significaria sequer uma ficção insustentável, mas algo incompossível e inassimilável ao que compreendemos como ser humano, pois nenhuma adaptação aos ditames da realidade se dá sem vistas a alguma forma de prazer, por mais incompreensível e sem sentido que ela se afigure no plano consciente.[8] Tal como afirma Udo Hock (2000, p. 213), oposições como a do princípio de prazer e do princípio de realidade "coincidem em suas formas extremas, e portanto somente se sustentam reciprocamente dentro de certa amplitude de tensão". Se, como diz Freud, o princípio de realidade constitui um desvio do princípio de prazer, estabelecendo meios, estratégias, ritmos e quantificações no vínculo com o mundo para obter graus exequíveis, viáveis e mais robustos de satisfação, o próprio princípio de prazer, segundo Jacques Derrida (1980, p. XX38), também se qualificaria como um "desvio diferenciador", isto é, como processo marcado pelo estabelecimento de distinções na relação do ser humano com o mundo. Com base nas formulações de Derrida, Wolfgang Hegener (2014, p. 109) diz: "o princípio de prazer não

[8] Além dessa impossibilidade de exclusividade absoluta, há outra perspectiva que focalizaremos mais adiante, ao criticarmos a leitura de Marcuse, ligada a um excesso de obediência ao princípio de realidade.

conhece, portanto, nenhuma oposição externa, incluindo em si sua contraparte. O princípio de realidade se submete ao de prazer, é seu representante e auxiliar". Também Renato Mezan (2006, item 3.3) oferece uma formulação elucidativa:

> Esse é um dos raros momentos em que é possível discernir com clareza uma operação de tipo dialético na teorização de Freud: o princípio de realidade é ao mesmo tempo idêntico e oposto ao princípio de prazer, e nasce da contradição interna deste, que exige, para a consecução parcial de suas finalidades, a tomada em consideração das circunstâncias objetivas do objeto gerador de prazer.

Desse modo, a formulação original de Freud deve ser lida no sentido de que a brincadeira e o devaneio exprimem uma preponderância do princípio de prazer. Tal preponderância não constitui apenas uma determinação quantitativa, mas também qualitativa, pois designa uma lógica de vida social e subjetivamente assumida, passível de avaliação crítica em um horizonte cultural mais amplo, no qual se analisam modos de conduta, ofertas sociais de integração e concepções de individualidade.

Um aspecto central da diferenciação entre princípio de prazer e princípio de realidade é o vínculo entre eles e as pulsões do eu e as pulsões sexuais. As pulsões egoicas se coadunam perfeitamente com as exigências do princípio de realidade, precisamente por serem determinadas pela lógica da autoconservação e das relações entre fins e meios, nas quais estão em jogo aquelas facetas do desenvolvimento cognitivo: atenção, juízo, memória etc. As pulsões sexuais, por seu turno, são pautadas pela gravitação de cargas de afeto ao redor de representações fixadas no inconsciente pela ação do recalque e, assim,

instituem-se desde o início por oposição a essa exterioridade objetiva com a qual o sujeito se confronta. Seu caráter explosivo, ao mesmo tempo arcaico e fantasmático, qualifica-as como energia pulsante, força ininterrupta que exige constantemente uma forma de atualização, isto é, um novo contato com aquilo que se encontra investido no objeto pulsional: a representação herdeira daquelas que, por assim dizer, aglutinaram os investimentos afetivos originários.

Esta última consideração implica a ideia de que o inconsciente recalcado constitui um reino em que o princípio de prazer vigora soberano, pois suas cargas de afeto e suas representações compõem um âmbito não organizado, não coordenado, alheio à passagem do tempo e ao princípio de contradição, cuja lógica precípua é a mobilidade das representações e dos investimentos afetivos pelos quais elas são, por assim dizer, imantadas. Freud diz: "este é o local frágil de nossa organização psíquica, que pode ser usado para trazer de volta ao domínio do princípio de prazer processos intelectuais que já haviam se tornado racionais" (FZP 235). Ou seja, trata-se não apenas de representações originariamente recalcadas, mas também de outras, formadas ao longo da constituição do psiquismo, que passam a obedecer à lógica do recalque – deslocamentos, condensações e descargas pulsionais "a-lógicas" segundo a perspectiva consciente – em virtude de sua proximidade simbólica com as anteriores. Isso é relevante porque virtualmente qualquer relação objetal supostamente guiada pelo princípio de realidade pode vir a orientar-se inconscientemente pelo princípio de prazer, dando origem às infinitas formas de sintoma neurótico, quando alguma ação, sentimento ou pensamento deixa de fazer sentido no plano da consciência, mas, no processo terapêutico, revela-se pautado por um sentido inconsciente. É como se o mundo objetivo passasse a reger-se pelos mesmos

princípios da mobilidade entre representações inconscientes e seus afetos,

> [...] nos quais a prova de realidade nada vale, a realidade pensada se iguala à realidade exterior, o desejo à sua realização, ao evento tal qual é deduzido, sem mais, da prevalência do antigo princípio de prazer. (FZP 237)

Não apenas os sintomas neuróticos em sentido estrito, todavia, demonstram essa colonização das relações objetivas por investimentos inconscientes recalcados: a ilusão também o faz, segundo Freud. Em seu famoso texto *O futuro de uma ilusão*, ele concebe o fenômeno religioso não propriamente como erro – isto é, como algo passível de crítica quanto a seu teor objetivo, real ou factual –, mas como formação que revela a fundamentação de seus conceitos, imagens, valores e concepções de mundo em desejos infantis inconscientes. Diz Renato Mezan (2006, item 4.4):

> a fonte da ilusão é o desejo, mas ele não perde o contato com o real – perda que especifica a psicose –, nem produz uma tentativa de reconstruir o real pela onipotência do pensamento, como delírio; é simplesmente indiferente ao Princípio de Realidade.

No caso da religiosidade judaico-cristã, a concepção de um Deus único, todo-poderoso, infinitamente bom e perfeito significaria a realização de fantasias de proteção paterna, derivadas de situações arcaicas de desamparo na primeira infância, quando a função paterna exercia não apenas limites, interdições e punição, mas também proteção contra ameaças internas e externas. A divindade, assim,

significaria uma colonização do suposto uso do princípio de realidade pelo princípio de prazer. Diríamos que a religião ocupa um lugar intermediário entre o devaneio e o sintoma neurótico. Os três possuem em comum o fato de realizarem desejos infantis recalcados e demonstrarem uma perda de contato com a realidade; o devaneio e a religião, porém, constituem conscientemente uma imagística de seres, leis e princípios transcendentes que ultrapassam o âmbito factual. A religião e o sintoma neurótico comungam o fato de o sujeito não reconhecer a determinação impositiva e coercitiva de seus desejos na configuração de seu sintoma ou de sua fé.

Essa concepção freudiana deu ensejo a grande número de leituras filosóficas, como a de Jacques Derrida, já citada, e as de integrantes da assim chamada Escola de Frankfurt, entre os quais Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, que fizeram referências explícitas às noções de princípio de prazer e de princípio de realidade. Passamos agora a examinar brevemente a interpretação proposta por Marcuse, fornecendo, em seguida, uma crítica a ela.

2 Marcuse e o princípio de desempenho

Em *Eros e civilização*, o princípio de realidade é um dos pontos centrais da reconstrução crítico-filosófica do pensamento freudiano por Herbert Marcuse, que retoma a formulação original segundo a qual o princípio de realidade substitui o princípio de prazer, momento em que o indivíduo aprende a adiar, restringir e transformar a satisfação imediata dos impulsos em função das exigências do mundo

externo. Esse princípio organizaria a passagem de um estado regido pela busca de gratificação integral para um regime de renúncia, disciplina e trabalho (EC 12-13)[9]. Trata-se, assim, de uma mediação necessária entre o organismo e o meio, permitindo a sobrevivência e a formação da civilização.

O ponto nevrálgico da leitura marcuseana consiste em historicizar essa noção (EC 35-45). Contra a interpretação de que o princípio de realidade expressaria uma necessidade natural e universal, ligada à escassez e à luta pela existência, Marcuse sustenta que ele assume, nas sociedades históricas concretas, uma forma específica, denominada "princípio de desempenho" (performance principle). O princípio de realidade não seria neutro, mas configurado por relações sociais determinadas – sobretudo pela organização do trabalho, pela dominação e pela exploração. A repressão dos impulsos não decorreria apenas de exigências biológicas inevitáveis, mas de uma forma historicamente contingente de organização social.

Marcuse introduz, então, uma distinção central entre repressão básica, necessária à existência de qualquer civilização, e mais-repressão (surplus-repression), correspondente ao excesso de controle imposto por estruturas sociais específicas. O princípio de realidade vigente nas sociedades avançadas incorpora essa mais-repressão, ampliando a dominação muito além do que seria estritamente necessário à sobrevivência coletiva (EC 35-50). Importa ressaltar que o princípio de desempenho não é tomado como algo extrínseco ao princípio de realidade:

[9] O texto *Eros and Civilization* será referido pela sigla EC, seguida do número de página da edição listada nas referências bibliográficas.

> Ao introduzirmos o termo mais-repressão, focalizamos a discussão nas instituições e relações que constituem o "corpo" do princípio de realidade. Estas não apenas representam as manifestações externas cambiantes do único e mesmo princípio de realidade, pois na verdade alteram o próprio princípio de realidade. (EC 44)

Esse princípio operaria não apenas externamente, mas também como forma de internalização psíquica, inscrevendo-se no aparelho psíquico por meio do eu e do supereu e convertendo a coerção social em autocontrole e autossubmissão. Assim, a dominação se reproduz subjetivamente, o que explica a estabilidade das formas sociais repressivas: "a luta contra a liberdade reproduz-se na psique como autorrepressão" (EC 16-17).

Por fim, a dimensão propriamente crítica da obra reside na hipótese de que o princípio de realidade vigente não seja definitivo (EC 129-140). Dadas as condições técnico-econômicas das sociedades modernas – que tendem a reduzir a escassez –, Marcuse sugere a possibilidade de um novo princípio de realidade, não repressivo, no qual a oposição entre prazer e necessidade seria radicalmente atenuada. Tal hipótese dá ensejo à ideia de uma civilização em que o trabalho se aproximaria do jogo, e a satisfação dos impulsos deixaria de ser sistematicamente subordinada à dominação. Toda essa concepção delineia o princípio de realidade não mais como dado antropológico fixo, mas como conceito histórico-crítico, designando a forma pela qual uma sociedade organiza a repressão dos impulsos – uma forma que poderia, ao menos em tese, ser transformada.

3 Crítica à leitura marcuseana do princípio de realidade

A interpretação proposta por Marcuse possui inegável valor hermenêutico, sobretudo ao situar as categorias freudianas em um plano histórico, sociológico e filosófico, em que elas alcançam um significado que não possuem no registro psicanalítico propriamente dito. Contudo, essa mesma operação teórica apresenta fragilidades conceituais relevantes quando confrontada com a arquitetura metapsicológica de Sigmund Freud. Nossa leitura crítica pode ser apresentada a partir de quatro objeções principais.[10]

Em primeiro lugar, tal como Jean Laplanche já havia apontado em mais detalhes, Marcuse tende a exteriorizar o conflito psíquico, deslocando o eixo da teoria freudiana: "o conteúdo da teoria psicanalítica revista por Marcuse [...] se situa inteiramente no plano de um conflito entre uma natureza e uma sociedade que a reprime" (Laplanche, 1992d, p. 76). Em Freud, o conflito fundamental não se reduz à oposição entre indivíduo e sociedade, embora esse seja um fator relevante; ele se estrutura, antes, como antagonismo interno entre instâncias e pulsões – entre pulsões sexuais e pulsões do eu, entre desejo e defesa inconscientes, entre o id e as formações do eu e do supereu. Ao privilegiar a repressão social como instância decisiva, Marcuse reconfigura esse conflito como tensão entre o supostamente biológico – designado por ele como "instintos", mas que aqui tomamos

[10] Em outro texto, Freitas, 2007, apontamos diversos aspectos críticos da interpretação de Marcuse sobre Freud. Aqui, retomamos alguns deles, adaptando-os a este contexto argumentativo, e acrescentamos outros.

como "pulsões", cuja origem não é propriamente biológica – e o social, isto é, a organização repressiva, enfraquecendo o papel constitutivo do recalque inconsciente. O resultado é certa "sociologização" do inconsciente: o que em Freud aparece como dinâmica estrutural do psiquismo passa a ser interpretado predominantemente como efeito de instituições históricas. Com isso, perde-se a ideia, central à psicanálise, de que a repressão não é apenas imposta de fora, mas emerge como dinâmica interna do próprio funcionamento psíquico sob a forma do recalcamento.[11]

Em segundo lugar, essa inflexão conduz a uma transformação do próprio conceito de princípio de realidade. Em Freud, trata-se de um princípio regulador do funcionamento psíquico, isto é, de um modo de operação do psiquismo que reorganiza a economia das pulsões. Em Marcuse, porém, o princípio de realidade tende a converter-se em uma "concepção de realidade", passível de descrição sociológica e normativa: diferentes sociedades instituiriam diferentes formas desse princípio, às quais os indivíduos aderem, interiorizando-as. Embora essa historicização seja filosoficamente proveitosa, ela corre o risco de dissolver o estatuto metapsicológico do conceito. O princípio deixa de ser uma estrutura operatória do psiquismo para tornar-se conteúdo cultural variável, o que obscurece a especificidade da teoria freudiana, na qual a realidade não é apenas um conjunto de normas externas, mas também uma função psíquica internalizada que regula a relação entre desejo e mundo.

Em terceiro lugar, a noção marcuseana de princípio de desempenho introduz uma ambiguidade decisiva. Ao caracterizá-lo como forma historicamente específica do princípio de realidade,

[11] Sobre as diferenças entre os conceitos de repressão e recalque, cf. Freitas, 2015, e os verbetes "Repressão" e "Recalque" em Laplanche e Pontalis, 1997.

Marcuse o define como regime de repressão e limitação da felicidade. No entanto, o próprio funcionamento desse princípio – marcado por produtividade compulsiva, adesão quase irrestrita à norma e investimento libidinal maciço no desempenho – sugere que ele também opera como forma de prazer. Não se trata simplesmente de renúncia, mas de um gozo específico: um prazer disciplinado, repetitivo, frequentemente obsessivo, que pode assumir traços masoquistas quando a adequação à realidade social se torna fonte de satisfação.[12] Nesse sentido, o princípio de desempenho não é apenas negação do princípio de prazer, mas uma de suas metamorfoses. A distinção marcuseana entre prazer e repressão tende, assim, a simplificar uma economia psíquica na qual o sofrimento pode ser investido como satisfação.

Por fim, essa dificuldade remete a uma questão mais basilar: a concepção de prazer em Marcuse. Ao privilegiar a ideia de prazer como satisfação positiva – ligada à liberação de Eros e à redução da repressão –, ele subestima as contradições internas do desejo. Em Freud, o desejo não é apenas busca de gratificação harmoniosa, sendo na verdade atravessado por ambivalências, repetições, tendências regressivas e pela própria negatividade da frustração e do recalcamento originário, como vimos no início do texto. As experiências arcaicas da primeira infância – marcadas por

[12] Veja-se a formulação de Guy Darcourt, citada por Laplanche (1992e, p. 58): "aceitar conformar-se ao princípio de realidade é aceitar certo sofrimento e isso pode ser amplificado por uma infiltração masoquista; pode-se ir até o paradoxo de se questionar se não seria necessário um certo grau de masoquismo para aceitar submeter-se ao princípio de realidade". Certamente, o autor não tinha em mente a aceitação do princípio de realidade *tout court*, mas uma modalidade em que o adiamento, a limitação e o represamento do prazer se tornam extremos e obsessivos, como parece ocorrer no delineamento do princípio de desempenho por Marcuse.

dependência, perda e inscrição traumática – configuram um campo em que o prazer está intrinsecamente ligado ao desprazer. A pulsão não visa simplesmente ao agradável, mas frequentemente retorna ao que é penoso, reiterando formas de sofrimento. Ao não integrar plenamente essa dimensão, Marcuse tende a idealizar a possibilidade de uma reconciliação entre prazer e realidade, como se a eliminação da repressão social bastasse para instaurar uma economia psíquica não conflitiva.

Lida no plano conceitual-filosófico em que se posiciona – tal como ocorre nas leituras de outros autores, como Adorno, Horkheimer e Foucault –, a crítica marcuseana da civilização repressiva é fértil ao revelar o caráter histórico da dominação, mas o faz ao custo de certa redução da complexidade e da profundidade metapsicológica freudianas. Ao deslocar o conflito para o plano social, redefinir o princípio de realidade em termos sociológicos, subestimar as formas paradoxais de prazer e atenuar a negatividade constitutiva do desejo, sua teoria corre o risco de substituir uma análise do inconsciente por uma crítica da sociedade – produtiva, sem dúvida, mas conceitualmente distinta.

Referências bibliográficas

Birman, J. (2003) *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar.

Derrida, J. (1980) *La carte postale*. De Socrate à Freud et au-delà. Paris: Flammarion.

Freitas, V. (2007) O dissonante e o demoníaco: a insuficiência do negativo na teoria erótica e estética de Marcuse. In: Kangussu, I.; Duarte, R.; Freitas, V.; Figueiredo, V.; Macedo, I. (Orgs.). *Herbert*

Marcuse: dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização. Belo Horizonte: ABRE, p. 1-9.

Freitas, V. (2015) Metacrítica do poder disciplinar. Sexualidade e psicanálise em 'A vontade de saber', de *Michel Foucault*. In: Guerra, V. M. L.; Nolasco, E. C. (Orgs.). Michel Foucault. Entre o passado e o presente, 30 anos de (des)locamentos. Campinas: Pontes, p. 75-98.

Freud, S. (1999a) Die Traumdeutung & Über den Traum. In: Freud, S. *Gesammelte Werke*. Vol. II-III. Frankfurt am Main: Fischer.

Freud, S. (1999b) Die Zukunft einer Illusion. In: Freud, S. *Gesammelte Werke*. Vol. XIV. Frankfurt am Main: Fischer.

Freud, S. (1999c) Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Freud, S. *Gesammelte Werke*. Vol. VIII. Frankfurt am Main: Fischer, p. 27-145.

Freud, S. (1999d) Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. In: Freud, S. *Gesammelte Werke*. Vol. VIII. Frankfurt am Main: Fischer, p. 229-237. (FZP)

Hegener, W. (2014) *Unzustellbar*. Psychoanalytische Studien zu Philosophie, Trieb und Kultur. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Hock, U. (2000) *Das Unbewußte Denken*. Wiederholung und Todestrieb. Frankfurt/M.: Fischer.

Laplanche, J. (1992a) Faut-il brûler Melanie Klein? In: Laplanche, J. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, p. 213-226.

Laplanche, J. (1992b) La pulsion et son objet-source. Son destin dans le transfert. In: Laplanche, J. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, p. 243-254.

Laplanche, J. (1992c) Les principes du fonctionnement psychique. Tentative de mise au point. In: Laplanche, J. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, p. 89-106.

Laplanche, J. (1992d) Notes sur Marcuse et la psychanalyse. In: Laplanche, J. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, p. 59-88.

Laplanche, J. (1992e) La position originaire du masochisme dans le champ de la pulsion sexuelle. In: Laplanche, J. *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, p. 37-58.

Laplanche, J.; Pontalis, J.-B. (1997) *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Quadrige/PUF.

Marcuse, H. (1998) *Eros and Civilization*. A Philosophical Inquiry into Freud. Londres: Routledge.

Mezan, R. (2015) *Freud, pensador da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras. (Edição eletrônica; referências dadas pela divisão de capítulos e seus itens.)

Considerações sobre a psicanálise como campo de estudo da linguagem

Ricardo Augusto de Souza[1]

Uma peculiaridade interessante acerca do estudo da obra de Freud é que, a despeito de um bom número de excelentes trabalhos de comentário e introdução geral ao pensamento freudiano, o leitor que se inicia no estudo dessa complexa e nuançada obra encontrará introduções incontornáveis do próprio autor. Talvez a mais amplamente difundida dessas introduções seja a volumosa *Einführung in die Psychoanalyse* (introdução à psicanálise), traduzida em edições brasileiras como *Conferências introdutórias à psicanálise*.

A escolha do acréscimo do vocábulo "conferências" em traduções para o leitor brasileiro, o que segue a escolha da tradução inglesa do original em alemão, não parece mero capricho. Afinal, trata-se efetivamente de um discurso elaborado para uma sequência de aulas magistrais conferidas por Freud na Universidade de Viena. Conforme a introdução do editor inglês da obra (Freud, 1976), essas aulas foram ministradas em dois períodos letivos de inverno consecutivos da universidade, que aconteciam entre os meses de

[1] Professor da Faculdade de Letras da UFMG e pesquisador do CNPq.

outubro e março, respectivamente em 1915-16 e 1916-17. As conferências tiveram por ouvintes um público majoritariamente médico. Na conferência de abertura, Freud constrói seu argumento ponderando que esse público é educado a ver coisas, tais como propriedades anatômicas, reações químicas, efeitos de patologias, agentes patógenos. Então, Freud chama a atenção para uma peculiaridade do que está expondo, a psicanálise, para aquele público, habituado a esse modo de construção de conhecimento: "Nada acontece em tratamento psicanalítico além de um intercâmbio de palavras entre o paciente e o analista" (Freud, 1976, p. 29). E, em seguida, o autor não hesita em posicionar-se sobre o valor por ele atribuído ao material de seu trabalho:

> As palavras, originalmente, eram mágicas e até os dias atuais conservaram muito de seu antigo poder mágico. Por meio de palavras uma pessoa pode tornar outra jubilosamente feliz ou levá-la ao desespero, por palavras o professor veicula seu conhecimento aos alunos, por palavras o orador conquista seus ouvintes para si e influencia o julgamento e as decisões deles. Palavras suscitam afetos e são, de modo geral, o meio de mútua influência entre os homens. (Freud, 1976)

A obra em questão é organizada em três grandes partes. A terceira e última dessas partes trata, dentro da teorização de Freud daquele momento de seu pensamento, da abordagem geral sobre a gênese e a dinâmica das neuroses, assim como dos fundamentos da clínica psicanalítica. Mas antes deste terceiro bloco expositivo, as primeiras duas partes ocupar-se-ão respectivamente dos atos falhos, dando especial destaque aos lapsos de língua e aos esquecimentos de

palavras e nomes, e do sentido dos sonhos. Certamente, essa organização tampouco se reduz a um capricho aleatório. Ao contrário, ela realiza um mapa epistêmico de apreensão da psicanálise. Lapsos de linguagem e sonhos são fenômenos da vida cotidiana que, somados aos trocadilhos humorísticos, também extensamente abordados por Freud, expressam manifestações do inconsciente. São manifestações que revelam a centralidade da palavra e do jogo simbólico. A teoria da neurose e a orientação clínica em psicanálise assentam-se nos mecanismos detalhados por Freud para precisamente essas manifestações, portanto, assentando-se igualmente na centralidade da palavra. E tais mecanismos, por sua vez, fundam a própria concepção de inconsciente legada pela psicanálise.

Se não há recuo possível da palavra e do jogo simbólico em psicanálise, então parece-nos inevitável que se mantenha rigoroso e continuamente reatualizado o diálogo entre os estudos da linguagem e os estudos psicanalíticos, sejam eles promovidos por clínicos ou por quem busca o corpo teórico da psicanálise por reconhecê-lo como potente para a compreensão de ampla gama de fenômenos humanos. O propósito do presente capítulo, portanto, é alinhar-se a esta perspectiva, propondo aos leitores uma retomada da fecundidade da psicanálise como uma baliza epistêmica para toda indagação sobre a linguagem humana, seja ela orientada para a organização dos sistemas linguísticos ou orientada para a análise da circulação social de discursos.

1 Psicanálise e linguagem

Nos circuitos multimídia, hoje para muitos absolutamente dominados pelas redes sociais, é ainda possível encontrar menções a Sigmund Freud como um psiquiatra. Trata-se de uma informação biográfica equivocada. Freud formou-se em Medicina interessando-se pela neurologia e, com inequívoca vocação para a investigação científica, dedicou-se a esse campo como ciência básica, estudando propriedades do sistema nervoso. Porém, o jovem Freud irá dedicar-se igualmente à clínica médica. E nesse contexto, se aproximará de um quadro patológico intrigante, a histeria de conversão. Esta afecção tende a manifestar-se com paralisias parciais e perda de sensibilidades semelhantes a sintomas de patologias neurológicas, sem, entretanto, haver os danos anatomofisiológicos a elas efetivamente subjacentes.

Freud, um inquieto e brilhante médico, trilhará um percurso de estudos sobre a histeria que o aproximará do pensamento psicopatológico francês e de estudos da então ainda jovem ciência psicológica, percurso este que o conduzirá à hipnose como método terapêutico (Makari, 2008). É com o abandono desse método, substituído pela escuta da fala do paciente, que se dá a invenção da psicanálise. O alcance e o significado dessa invenção certamente não requerem novos comentários. Bastaria, talvez, relembrar que, no mínimo, dela derivou-se a teoria do psiquismo humano erigida em torno da centralidade de um ponto de vista sobre o inconsciente que implica o descentramento radical do *cogito* na apreensão da concepção de subjetividade.

Mas há ainda mais na história da invenção da psicanálise que remete a Descartes. A clínica psicanalítica é fundada exclusivamente

na escuta do discurso de quem a ela traz o seu sofrimento e seu questionamento acerca de si. A este respeito, Lacan, em seu escrito *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, é categórico em afirmar que "[q]uer se pretenda agente de cura, de formação ou de sondagem, a psicanálise dispõe apenas de um meio: a fala do paciente. A evidência desse fato não justifica que se o negligencie" (Lacan, 1998d, p. 248). Um aspecto certamente não negligenciável da clínica inventada por Sigmund Freud, de modo especialmente saliente no tratamento da histeria de conversão, é que a palavra incide sobre o corpo na etiologia da expressão do sofrimento, assim como a tomada da palavra, na narrativa de si, com seu endereçamento ao psicanalista, tem o poder de cura. Trata-se de algo que tensiona a reflexão sobre dualismo mente-corpo cartesiano, por alçar, de modo especialmente explícito, a linguagem e a semiose a uma posição pivô para a inteligibilidade não apenas dos artefatos da cultura, mas também para a inteligibilidade do campo de fenômenos próprios da corporeidade humana.

Freud publica em 1913 um artigo sobre as possibilidades de relações da psicanálise com outros campos do saber e outras disciplinas científicas, atendendo a um "pedido expresso do Redator-Chefe de *Scientia*, conhecido periódico científico italiano". Assim nos conta a nota prefacial do editor inglês das obras de Freud, James Strachey, traduzida para o português na *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. O título original em alemão é *Das Interesse an der Psychoanalyse, que se traduz literalmente* como "o interesse pela psicanálise".

A tradução para o leitor brasileiro, na supracitada edição brasileira, tem por base a tradução inglesa do trabalho. As escolhas lexicais para o título dessa tradução, de autoria de James Strachey e

provavelmente publicada pela primeira vez em 1953, revelam que o tradutor britânico optou por acréscimos ao título em alemão. Assim, o título que encabeça a tradução inglesa, *The Claims of Psycho-Analysis to Scientific Interest*, se transposto linear e literalmente para o português, resultaria em algo como "as reivindicações da psicanálise ao interesse científico". A tradução da Edição standard brasileira, publicada em 1974, é de autoria de Órizon Carneiro Muniz[2], cuja solução tradutória para o título do escrito freudiano é *O interesse científico da psicanálise*.

A insistência do acréscimo do vocábulo "científico" nas traduções acima mencionadas certamente nos conta algo da história da recepção da teoria psicanalítica. Trata-se de sua "medicalização", ou seja, da captura da psicanálise como especialidade da medicina, o que ocorreu especialmente em resposta a sua consolidação em solo estadunidense. Como narra Solms (2026), até a década de 1960, uma carreira docente em psiquiatria em universidades de destaque daquele país era majoritariamente equivalente à prática da psicanálise. Tal estado de coisas foi em parte fruto da perseguição do regime nazista aos judeus na Alemanha, o que acarretou um deslocamento da matriz linguística de produção teórica em psicanálise do alemão para o inglês. Tal deslocamento linguístico se deu concomitantemente ao desterro do leste europeu para a Inglaterra e, em seguida, com o controle político de psicanalistas estadunidenses da Associação Internacional de Psicanálise (IPA, na

[2] Tavares (2011) aponta que inicialmente a referida edição brasileira não informava explicitamente quem eram os tradutores de quais textos específicos, dando saliência ao editor brasileiro, Jayme Salomão, ele próprio um dos tradutores dessa edição. O autor informa que a menção aos tradutores somente ocorre em uma revisão da edição que veio a público em 1996.

sigla em inglês), detentora por décadas de hegemonia na formação de psicanalistas através das sociedades locais afiliadas. Uma "cientificidade" por vezes nitidamente biologizante, condizente com essa medicalização da psicanálise, foi em parte assegurada simbolicamente por escolhas terminológicas da tradução inglesa. Tais escolhas vieram a se tornar um anátema no trabalho crítico com a teoria psicanalítica e o texto freudiano, como apontado, por exemplo, por Bettelheim (1982), Tavares (2011) e Souza (2025).

Façamos, então, a partir da perspectiva que privilegia a interdisciplinaridade *avant la lettre* freudiana, um destaque no texto publicado originalmente no periódico científico italiano. No trabalho de Freud em questão, há algumas páginas dedicadas ao interesse filológico da psicanálise. Nessa seção de seu texto, Freud explicita seu entendimento do que chama de filologia: um entendimento abrangente de linguagem, que engloba não apenas a fala, mas a escrita e suas formas e o próprio texto. Trata-se de um ponto de vista que subsidia, a partir do texto freudiano, uma certa "teoria da gramática freudiana", que implica a multimodalidade e a intersemiose (Souza, no prelo).

A filologia, enquanto campo dos estudos da linguagem, se ocupa da restauração e interpretação de textos antigos. Para a execução de seu trabalho, o filólogo se ocupa da contextualização de um texto em suas circunstâncias históricas e culturais de produção original. Essa ocupação não se limita à reconstrução vocabular e gramatical de línguas da antiguidade como o grego, o hebraico, o latim ou o sânscrito, como na filologia clássica, nem à do passado histórico de uma língua vernácula presente. A ocupação do filólogo também implica a reconstituição dos valores socioculturais e estéticos condicionantes da produção daquele discurso. Desse trabalho resulta

a recolocação desses textos do passado em circulação, o que certamente permite que o acesso a eles produza efeitos renovados nos leitores do tempo presente. A experiência psicanalítica igualmente implica, em grande parte, trazer ao dizer presente as marcas deixadas pelas palavras ditas e ouvidas na história do sujeito, permitindo-lhe uma ressignificação que modula a memória e seus efeitos no presente e para o futuro. A palavra "filologia" é um substantivo neoclássico que, em sua expressão original em grego, φιλολογία, é composto pelos significantes φίλος (amor, amizade) e λόγος (palavra e/ou discurso). Portanto, interessantemente, trata-se de um campo de estudos denominado como um amor pela palavra tomada como carregada de um saber.

Esta é uma referência ecoada por Lacan em seu escrito *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud* (Lacan, 1998b):

> A obra completa de Freud nos apresenta uma página de referências filológicas a cada três páginas, uma página de inferências lógicas a cada duas páginas e, por toda parte, uma apreensão da dialética da experiência, vindo a analítica linguageira reforçar ainda mais suas proporções à medida que o inconsciente vai sendo diretamente implicado.

Entendemos que é precisamente na acepção etimológica da palavra "filologia" que ganha especial potência este comentário de Lacan acerca de não se chegar a quatro páginas sem uma referência filológica na obra de Freud. Trata-se, em psicanálise, deste amor da palavra e do discurso, tomado enquanto a paixão da linguagem, seu *pathos* constituinte do sujeito. E é da linguagem como o veículo do

saber inconsciente, saber que cinde o sujeito e o atravessa, que trata a descoberta freudiana.

2 Emergentismo: um horizonte para a psicanálise em sua relação com a linguagem

A noção de emergência, como uma categoria conceitual, é um dos pilares de uma perspectiva epistemológica que recebe nomeações como teoria da complexidade, teoria dos sistemas complexos adaptativos, ou mesmo, teoria do caos. Essas nomeações parecem oscilar em função das comunidades discursivas ou comunidades de prática onde se dá sua circulação, notadamente comunidades mais afiliadas às ciências humanas, às ciências humanas, ou à divulgação e popularização do conhecimento científico.

Seguindo aspectos da exposição de Dutra (2018) e Dutra (2021), por emergentismo podemos entender uma estratégia de inteligibilidade de fenômenos ou entidades cognoscíveis do mundo, sejam estes fenômenos ou entidades da natureza, das subjetividades, da sociabilidade e da cultura, ou das organizações e grupos institucionalizados. Trata-se, sobretudo, de um posicionamento epistêmico, sobre a categoria conceitual da causalidade.

A mente humana, assim como os saberes culturalmente transmitidos através de gerações, é nitidamente propensa à atribuição de relações de *causa-e-efeito*. Um recipiente contendo água líquida deixado por um intervalo de tempo em um espaço onde a temperatura

está abaixo de zero grau Celsius terá seu conteúdo convertido em água sólida, ou seja, gelo. Nosso mentalismo, assim como nossa cultura, produz a compreensão de que há uma relação de causalidade entre a baixa temperatura do espaço onde o hipotético recipiente foi deixado e o gelo.

Porém, é bastante plausível e provável que muitos, se não a maioria de nós, não erija qualquer percepção de uma relação de continuidade necessária entre o espaço e a temperatura, as moléculas constituídas por um átomo de oxigênio e dois átomos de hidrogênio e a formação do gelo. Em outras palavras, não seria intuitivo para a maioria das pessoas vislumbrar que o espaço gelado necessariamente sofreu alterações físicas, ao menos em nível macroscópico alterado pelo congelamento da água. Um congelador, por exemplo, não deixa de ser um congelador após a água líquida tornar-se gelo. Igualmente, após recebermos as informações sobre átomos e moléculas da educação básica, aprendemos a constituição da molécula de água e dificilmente teríamos razões para supor que a água não permanece molecularmente constituída como H_2O pelo congelamento. E muito provavelmente um sujeito calorento que agiu motivado pela vontade de colocar gelo em seu drinque favorito continua o mesmo calorento em um dia quente, embora talvez bebericando seu drinque com mais prazer. Esses fenômenos e essas entidades existiam independentemente do gelo, assim como podem perfeitamente continuar a existir a despeito do gelo. Não há uma continuidade necessária entre eles.

A inteligibilidade emergentista, ao contrário, trata de interações entre os componentes de uma unidade de análise na qual há continuidades. Trata-se, neste recorte, do reconhecimento de que um processo conduz a um outro estatuto ontológico das entidades que

participam de um dado fenômeno em virtude do próprio fenômeno ou entidades. As propriedades desse novo estatuto ontológico adquirido são emergentes. Um exemplo de emergente na natureza é a conversão da instrução codificada em DNA em proteínas funcionais, ou seja, a expressão gênica. Em resposta a fatores internos ao organismo relacionados a seu desenvolvimento particular e, igualmente, relacionados a contingências ambientais, as células ativam e desativam os genes, em tempo real, em um sistema complexo que, dentro de certos limites, reconfigura o peso da herança genética para cada singularidade individual.

Quais seriam, então, as características que nos possibilitam reconhecer fenômenos e entidades, tais quais a expressão gênica, como emergentes? São elas:

(1) Diferentemente de resultantes, emergentes encerram consequências sobre os estados de coisas do mundo (ou seja, entidades e fenômenos) em virtude da continuidade entre os elementos que os constituem. Ou seja, não há nada de acidental na constelação confluente daqueles elementos, ou seja, das condições de base para a emergência do fenômeno ou entidade. Essas condições de base, ou condições basais, singularizam o emergente.

(2) O conhecimento das condições basais não é suficiente para qualquer previsão da ocorrência do emergente. Um sistema emergentista, ou seja, uma constelação de condições basais da qual um emergente deriva-se, é uma singularidade.

(3) As propriedades do emergente não são redutíveis às propriedades das condições basais, ainda que seja altamente sensível, ou seja, responsivo e individualizado, por essas condições.

(4) Um sistema emergentista é dinâmico. Altera-se no tempo, sendo os efeitos do tempo possivelmente a única constante na

emergência. Ainda que seja possível uma descrição de um estado estático estrutural, trata-se de uma estrutura aberta, cuja estaticidade, e estabilidade, é assintótica.

(5) A emergência altera o sistema emergentista, ou seja, ela encerra incidências sobre o estatuto ontológico das próprias condições basais. Propriedades emergentes se impõem às condições basais, fazendo com que um sistema emergentista tenha superveniência em relação a essas condições.

É sobretudo no que concerne a esta quinta e última característica dos emergentes que interrogamos a possibilidade de que o emergentismo venha a ser um horizonte para a psicanálise. A superveniência coloca em questão a possibilidade de uma determinação descendente, ou seja, o ponto de vista de que um fenômeno ou entidade emergente reconfigure ontologicamente as condições basais que, em uma temporalidade estritamente cronológica, e não lógica, foram-lhe antecedentes.

Trata-se, portanto, de uma inteligibilidade que vem ao encontro de um problema propriamente psicanalítico: o problema da causalidade psíquica.

Esse é um problema central, especialmente em um momento do debate expandido em torno da psicanálise (em discursos em circulação social) no qual parece exercer um algo a mais de sedução a alguns o chamado a buscar em novas hipóteses sobre estar no sistema nervoso central, ou, citando Lacan no escrito A causalidade psíquica, à "extensão interna ao tegumento do corpo" (Lacan, 1998a, p. 153) os fundamentos mais sólidos para a apreensão e o tratamento do sofrimento mental.

Trata-se de uma busca octogenária, se levarmos em conta no mínimo as jornadas onde as palavras citadas foram lidas. O problema

da causalidade psíquica nos leva ao dualismo das meditações cartesianas, cindindo *res extensa* e *res cogitans*, mas em um trajeto pela história das ideias sobre mente e corpo com parada obrigatória nas origens da descoberta de Freud, ao levar às últimas consequências o apelo de Anna O. para que fosse ouvida e, assim, fundar uma cura no campo da fala e da linguagem. O que as neuroses de transferência, como as denominou Freud, têm de mais contundente a nos ensinar, assim me parece, é que se a embriogênese exige o desenvolvimento hígido de um sistema nervoso e de uma dada organização anatômica para que deles surja um indivíduo que adquire a linguagem, a experiência vivida na linguagem pode ser produtora de um sofrimento que incide exatamente sobre as funções desse sistema nervoso e dessa organização anatômica. Talvez haja poucos exemplos mais didáticos para a familiarização com a noção de superveniência, ou determinação descendente.

Um refinamento da inteligibilidade sobre a causalidade nitidamente vem ao encontro da formulação do objeto *a* por Lacan, algo que de modo algum lhe passou despercebido em seu seminário de 1962 e 1963, sobre *A angústia* (Lacan, 2005). Na lição de 16 de janeiro de 63 do referido seminário e, novamente, na aula de 8 de maio de 63, Lacan apontou, respectivamente, as dificuldades no "isolamento da função de causa" na investigação epistemológica e o insucesso de tentativas de redução da função da causa de desejo, a despeito do maquinário lógico epistêmico das intuições a priori herdado da estética transcendental kantiana. Reduções que, dirá Lacan na aula de 16 de janeiro, "acabaram por levá-la [a noção de causa] a uma função das mais tênues e das mais dúbias, que a ideia de causa pôde manter-se em nossa física". Uma problematização que está muito longe de ser sem consequências, uma vez que o objeto a é formulado como o objeto

causa de desejo. Porém, insistirá Lacan, na recusa de que o objeto *a* possa ser entendido através de qualquer crivo de intencionalidade, propondo assim que o objeto do desejo não esteja à frente, mas sim atrás do desejo.

É uma formulação potente, que permite uma releitura refinada da apresentação da pulsão (Freud, 1989; 2013), assim como sua retomada em Lacan, ainda no seminário sobre a angústia, como:

> [e]ssa parte corporal de nós [que] é, essencialmente e por função, parcial. Convém lembrar que ela é corpo e que somos objetais, o que significa que não somos objetos do desejo senão como corpo. [...] O desejo sempre continua, em última instância, a ser desejo do corpo, desejo do corpo do Outro, e nada além de desejo de seu corpo. (Lacan, 2005, p. 235)

Lembremos que são formulações que separam a posição lacaniana do etapismo desenvolvimentista que pode ser lido a partir das propostas da escola de relações de objeto britânica. Pois não há etapismo e o objeto a desliza por semblantes, semblantes constituídos a posteriori, advindos de encontros singulares. Pensar assim, mais uma vez, me parece um convite à superveniência.

A episteme emergentista parece-nos um horizonte para a psicanálise não apenas no tocante à causalidade psíquica, contudo. Parece-nos ainda que tal episteme é uma chave de inteligibilidade que vem ao encontro de reaproximações possivelmente fecundas entre a psicanálise e a linguística contemporânea.

Para a psicanálise, através do que nos chega via Lacan, a questão epistemológica não se alinha ao crivo de qualquer espécie de "faxina objetivista" que vise garantir-lhe o reconhecimento como ciência

baseada em evidências. Ao contrário, a questão é em qual estatuto de cientificidade cabe a divisão do sujeito em seu balizamento pelo desejo. Mas a linguística estrutural, assim como seus herdeiros teóricos diretos nas ciências da linguagem, se e quando pressupõe o sujeito, o toma não menos sob os auspícios do *cogito* do que demonstra Lacan em relação a algumas estirpes de filosofia e em relação à psicologia, em Subversão do sujeito e dialética do desejo (Lacan, 1998c). Em relação a essa tradição, portanto, "Lacan nunca foi linguista", nos lembra Nagem (2022).

Porém, julgamos que o reconhecimento de que a linguística andou é indispensável não só para o psicanalista praticante, mas para todos os estudiosos que se deparam tanto com a fundamentação epistêmica da psicanálise quanto com a história das ideias científicas. E andou muito. Andou na direção da linguística enunciativa e discursiva, que opera justamente pela interrogação sobre o sujeito na linguagem. E a andança não parou aí, pois os modelos de análise linguística assim chamados "baseados no uso" ganharam protagonismo nas últimas décadas dentro de estudos voltados para a explicação da estrutura linguística enquanto teoria sobre o conhecimento tácito que os falantes acessam ao produzir e compreender enunciados.

Tais modelos deslocam-se da tradição estruturalista por não presumirem a separação da estrutura linguística da experiência corporificada do falante. Trata-se de uma perspectiva em clara oposição ao postulado de que a estrutura é anterior e também posterior a cada subjetividade particular, postulado este que constitui um pilar do anti-historicismo e anti-humanismo que caracterizavam a posição estruturalista e ao qual se deve em grande parte sua atratividade como um paradigma que possibilitaria às ciências

humanas alçarem-se a patamares de cientificidade aproximados das ciências da natureza. Em vez de postularem a pré-subjetividade da estrutura, nesses modelos atuais de análise linguística a estrutura da linguagem é compreendida como emergente da experiência vivida pelos falantes na qual se enodam o laço e o afeto com a capacidade anatomofisiológica humana de articular a fala, seja prevalentemente vocal ou visual-gestual, em par com a elevada capacidade sociocognitiva humana para a categorização da experiência, para memorização e abstração dessas categorias, para a mescla criativa dessas memórias e abstrações e, na junção da capacidade articulatória da fala com tais capacidades sociocognitivas, de transmissão e compartilhamento com o outro de estados de conhecimento e de emoção.

Se a linguística de Saussure e de Jakobson forneceu a Lacan elementos epistemológicos para o retorno a Freud, a linguística de hoje pode ser uma candidata bastante razoável a uma interlocutora com a psicanálise onde cabem o corpo e a história e que terá muito a ganhar no diálogo com o saber advindo da escuta do sujeito do inconsciente e do desejo.

Nessa linguística atual, a distinção entre metáfora e metonímia não é tomada como categórica, mas sim litorânea. Há mesmo o entendimento de que a base dos processos metafóricos é metonímica. Essa concepção se enraíza na percepção de que mesmo na metáfora, onde um domínio conceitual em deslizamento sob um significante se mapeia a um outro significante, ocorre uma relação de contiguidade e sucessão dentro de um domínio conceitual comum, seja pela experiência ou por implicatura. Assim, o que se captura na transposição deste ponto de vista para as formações do inconsciente é que onde há condensação, há simultaneamente algo de deslocamento.

Pergunto-me se essa transposição convida à formalização da metáfora que nos é apresentada por Lacan em A instância da letra no inconsciente (Lacan, 1998b, p. 519), com a indicação de que o sinal que poderia ser lido como aritmético faz alusão justamente à transposição da barra. Portanto, a um dinamismo espacial e quiçá temporal, o que abre caminho para uma leitura não puramente estrutural do linguageiro, mas sobretudo dinâmica.

O resgate da história e da subjetividade como bases para um modelo teórico de linguagem certamente interessa à clínica psicanalítica. Assim o percebemos porque a emergência que pode interessar não se restringe àquela da vivência corporificada, como apostam perspectivas atuais nos estudos linguísticos. Devemos considerar igualmente os discursos que circulam na pólis e sua instrumentalidade na segregação e no sofrimento que dela advém, que pode vir a ser escutado nos divãs, pois é via linguagem que corpos são valorados, objetificados e descartados.

Vejamos, à guisa de exemplo, alguns pares de significantes e certas possibilidades de deslizamento sobre significados destacados em Possenti (2022), levando-se em conta usos linguageiros em circulação no português do Brasil, no tempo presente. Pares que são sintomas da misoginia e do patriarcalismo estruturais no corpo social simbólico, tal qual no real que irrompe na violência que atinge sujeitos a cujos corpos atribui-se marcas do feminino. São exemplos desses pares e desses deslizamentos os signos: Cão/melhor amigo do homem; Cadela/puta. Touro/homem forte; Vaca/puta; Pistoleiro/portador de arma de fogo, assassino; Pistoleira/puta. Aventureiro/desbravador, destemido; Aventureira/puta. Puto/irritado, bravo; Puta/puta (Possenti, 2022, p. 21).

Ou, ainda, a coleção de significantes listados em Schwarcz (2017), construída a partir das vozes de autodeclaração sobre a cor da pele desde que o procedimento da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio teve início no Brasil. Os nomes de cores da pele compõem, nas palavras da antropóloga e historiadora, uma "verdadeira 'aquarela do Brasil'" (Schwarcz, 2017, p. 106), na qual se enumera uma rede de 136 significantes diferentes para tom de pele, dos quais são exemplos em ordem alfabética: "acastanhada", "alva escura", "bem branca", "bem clara", "bem morena", "canelada", "castanha clara", "castanha escura", "chocolate", "cobre", "cor de café", "crioula", "esbranquecimento", "escurinha", "lourinha", "morena bem chegada", "morena bronzeada", "morena escura", "negra", "negrota", "pálida", "parda clara", "parda preta", "puxa para branca", "quase negra", "queimada de sol", "rosada", "rosa queimada", "russo", "sapecada", "sarará", "trigo", "turva", "vermelha". Como aponta Schwarcz, definições de cor da pele, longe de aleatoriedades, falam do jogo de práticas identitárias (Schwarcz, 2017, p. 108). Mas há algo nessa hipersensibilidade cromática e hipertrofia imaginária que aponta não só para as hierarquias dos corpos, que é especialmente saliente em um tecido social altamente excludente e desigual, como o deste país. Há algo que parece convocar o reconhecimento de uma categoria do discurso psicanalítico essencial para a nossa práxis, o recalcamento. Esse colorismo parece-me operar o recalcamento dos vestígios da violência colonial e escravocrata que atravessa os séculos de constituição da brasilidade, uma atuação (acting out) do projeto eugenista pós-"abolição". Um retorno, tal qual é o destino do recalcado, em gozo escópico.

É sabido que a partir do início da década de 1970 o ensino de Lacan se afasta da linguística estrutural. Parece-nos plausível e interessante conjecturar que o afastamento da linguística estrutural

por Lacan reflita seu reconhecimento, a despeito do valor inquestionável trazido pela ideia de estrutura, de um decisivo limite da linguística estrutural, que é essa tradição "não levar em conta os valores e conotações que as formas linguísticas ao longo da história", como apontado por Possenti (2022, p. 31). O encontro da psicanálise com uma linguística que apreende a estrutura da linguagem como emergente de subjetividades situadas na história oferece um convite fecundo ao argumento de que a psicanálise compõe o rol de saberes e disciplinas que dizem da linguagem como a condição humana por excelência.

3 Conclusão

O artigo de Freud de 1913 sobre o interesse (científico) da psicanálise insere-se em um debate que se fez presente ao longo do percurso da obra freudiana: a fundamentação epistemológica da psicanálise. Tal questão está longe de guardar interesse meramente histórico. Ao contrário, a crítica, não raramente colocada em tons de acusação, de que a psicanálise não tem bases científicas está presente no debate público recente no país, ainda que, tal como demonstrado em Dunker e Iannini (2023), podendo ser erigida sobre bases que estão longe de demonstrar o devido zelo pela apreensão dos debates em filosofia da ciência e suas consequências para qualquer pretensão de que a demarcação de legitimidade científica seja simples e autoevidente.

Não obstante, tal como defendem Dunker e Iannini (2023), mesmo quando a questão sobre as fundamentações e o estatuto epistemológico da psicanálise é pautada por argumentações que se

situam aquém do rigor conceitual, documental e factual que seriam desejáveis, ainda assim trazê-la à tona pode ser uma oportunidade valiosa. Afinal, é inegável que a psicanálise enquanto prática clínica constitui-se como realidade socialmente posta, assim como é uma realidade constituída enquanto corpo teórico evocado na interlocução com disciplinas que se debruçam sobre problemas humanos diversos. Frente precisamente a sua presença social, é justo esperar posicionamentos explícitos sobre seus fundamentos daqueles que trabalham com a psicanálise, seja como clínicos ou estritamente como profissionais em outras atuações. Ou pelo menos, diríamos, assim o é daqueles que absolutamente não tomam a psicanálise sob uma chave interpretativa que a captura como um aspecto dos dogmas religiosos ou como questão de fé. Em outras palavras, de todos que percebem a psicanálise como inequivocamente herdeira do *ethos* iluminista.

Porém, um dos problemas que se colocam a quem toma a tarefa de vasculhar e explicitar os fundamentos epistemológicos da psicanálise é exatamente a pluralidade de discursos que alimentam justamente a construção epistêmica da disciplina. Como mencionado anteriormente, o apelo restritivo a uma "cientificidade médica" trouxe impactos em opções de tradução do texto freudiano que posteriormente se tornaram objeto de críticas justas. Essa "medicalização" do discurso psicanalítico jamais foi um projeto de Sigmund Freud, a despeito de sua formação e efetiva atuação em pesquisa neurológica básica. Como facilmente reconhece quem se dedica à sua leitura, o texto freudiano é atravessado não apenas pela neurologia, mas igualmente pela literatura, pela mitologia e pela psicologia, em uma construção teórica que almeja a abrangência explanatória de fenômenos em uma discursividade que permite sua apreensão como ficção teórica (Mannoni, 1982; Alfandary, 2022).

Há na atualidade autores como Solms (2026) que enfatizam a aproximação da psicanálise com os desdobramentos mais recentes das neurociências. Sem tratar-se de uma retomada da proposição de que a psicanálise deva ser uma prática exclusiva da formação médica, o autor argumenta que um encontro entre sua descoberta e a investigação científica do sistema nervoso estava posto como horizonte na obra de Sigmund Freud, inclusive em seus escritos de maturidade. Por outro lado, há autores como Messias (2022) que expressam ceticismo em relação a aproximações entre a psicanálise e disciplinas que "lidam com a objetividade, um real observável, mensurável, aprisionado a imagens" (Messias, 2022, p. 61) tal qual a neurociência. A objeção é justamente o entendimento de que o sujeito da psicanálise se constitui dialeticamente na alteridade, portanto no campo do Outro, campo da linguagem e do discurso a ele endereçado e que preserva algo de enigmático, uma vez que nunca é uma completude fechada.

A perspectiva apresentada e proposta no presente texto é igualmente a recuperação da absoluta centralidade da linguagem para a experiência e a teorização psicanalítica. Porém, buscou-se aqui convidar o(a) leitor(a) a um percurso que situa tal centralidade nos primórdios da descoberta freudiana, assim como no retorno a Freud orientado no ensino de Jacques Lacan e, concomitantemente, apontar que a reflexão sobre a estrutura da linguagem e sobre a circulação social de seus usos (e abusos) é na atualidade um campo aberto à reinvenção e ao avanço de paradigmas novos. São ideias que, ao interrogar a fala e a linguagem, não se apoiam em um pressuposto de "objetividade" pela exclusão do sujeito e da história. Ao contrário, evocam corpos e laço social, e por isso, parecem-nos convidativos a situar a psicanálise como um campo elucidativo sobre não apenas o

psiquismo e sobre o tratamento de expressões do sofrimento humano, mas também sobre aquilo que mais evidentemente nos faz humanos, a linguagem.

Referências bibliográficas

Alfandary, I. (2022) *Ciência e ficção em Freud*: qual epistemologia para a psicanálise? São Paulo: Blucher.

Bettelheim, B. (1982) *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix.

Dunker, C. I. L.; Iannini, G. P. M. (2023) *Ciência pouca é bobagem*: por que a psicanálise não é pseudociência. São Paulo: Ubu.

Dutra, L. H. A. (2018) *O campo da mente*: introdução crítica à filosofia da mente. Florianópolis: Editora da UFSC.

Dutra, L. H. A. (2021) *Realidade e conhecimento social*: aspectos ontológicos e epistemológicos das ciências humanas. Florianópolis: Editora da UFSC.

Freud, S. (1974) O interesse científico da psicanálise. In: Freud, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XIII. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1976) Conferências introdutórias sobre psicanálise (partes I e II). In: Freud, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. XV. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (1989) Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: Freud, S. *Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, v. VII. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago.

Freud, S. (2013) As pulsões e seus destinos (edição bilíngue). In: Freud, S. *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.

Lacan, J. (1998a) A causalidade psíquica. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1998b) A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1998c) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (1998d) Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.

Lacan, J. (2005) *O seminário, livro 10*: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar.

Makari, G. (2008) *Revolutions in the Mind*: The Creation of Psychoanalysis. Nova York/Londres: HarperCollins.

Mannoni, M. (1982) *A teoria como ficção*: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Messias, A. (2022) *Psicanálise e neurociências*: um diálogo possível? São Paulo: Blucher.

Nagem, G. (2022) Lacan nunca foi linguista. In: Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano - Brasil (Org.). *O sintoma e o psicanalista*: topologia, clínica, política. Rio de Janeiro: Aller.

Possenti, S. (2022) O gênero e o gênero. In: Barbosa Filho, F. R.; Othero, G. A. (Orgs.). *Linguagem neutra*: língua e gênero em debate. São Paulo: Parábola.

Schwarcz, L. (2017) Raça, cor e linguagem. In: Kon, N. M.; Silva, M. L.; Abud, C. C. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Solms, M. (2026) *The Only Cure*: Freud and the Neuroscience of Mental Healing. Londres: Weidenfeld & Nicolson.

Souza, P. C. (2025) *As palavras de Freud*: o vocabulário freudiano e suas versões. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

Souza, R. A. (no prelo) Por uma teoria freudiana da gramática. *Reverso*: Revista de Psicanálise.

Tavares, P. H. (2011) *Versões de Freud*: breve panorama crítico das traduções de sua obra. Rio de Janeiro: 7Letras.

Da psicanálise à esquizoanálise: interrogações filosóficas do fazer *klínico*[1]

Bruno Victor P. S. Melo[2]

I Introdução

Interrogar a relação dos saberes *psi* com a filosofia é uma tarefa potente e formativa, para todas, todos e todes que desejem exercer a atividade clínica e/ou teórica. Trazendo a minha própria trajetória klínica como mobilizadora deste capítulo, farei uma exposição que visará interrogar a psicanálise como origem do acolhimento

[1] Essa é a fórmula de nossa klínica com K, que honra a inspiração de Gregorio Baremblitt e o esquizodrama para dizer das práticas klínicas que desviam da ordem, em uma verdadeira malemolência. Klínica com "k" marca uma diferença fundamental para a concepção clínica com "c". Klíne, que em grego significa cama ou leito, é totalmente diferente do *klínamen,* desvio imprevisível e espontâneo da trajetória dos átomos e suas composições. O divã, na klínica esquizodramática, é um objeto parcial como qualquer outro, podendo ser usado para deitar e dormir, ouvir uma música, para gritar, se alongar, vibrar e produzir. Klínica com k por ser desvio do ordenado, e produção incessante de um campo afirmativo da vida, sentado, deitado, ou em pé, ou gritando, ou sussurrando, ou se alongando...ou...ou...ou...

[2] Doutor em Filosofia pela UFMG. Pesquisador do Instituto Gregorio Baremblitt (IGB).

terapêutico-analítico, ou seja, uma aposta de intervenção que acolha os sintomas e se deixe guiar pelo corpo do analisante, construindo/destruindo os alicerces do que chega como sintoma e *mundo*. Dessa primeira construção terapêutica sob o nome de psicanálise, iremos descobrir outras potencialidades clínicas que advieram da desterritorialização do campo psicanalítico. Chegaremos, doravante, à esquizoanálise criada por Deleuze e Guattari e temperada por conceitos do esquizodrama, *práxis* disparada por Gregorio Baremblitt. Todo esse percurso será alimentado por um plano de consistência comum inventado em quiasma: as filosofias que se produzem no fazer clínico, e os fazeres clínicos que se produzem nas filosofias. Desse modo, teremos a oportunidade de acompanhar alguns entrelaçamentos importantes entre filosofia e saberes/fazeres do cuidado que compõem, também, o território *psi.*

II

Podemos entender a origem da psicanálise a partir do que ficou conhecido como "o caso Anna O." (pseudônimo de Bertha Pappenheim), inicialmente tratada por Josef Breuer sob uma espécie de supervisão de Sigmund Freud. A histeria de Anna O., enquanto fenômeno que a medicina fisiologista recalca, é o nó originário da *práxis* psicanalítica, dando origem aos *Estudos sobre a histeria,* publicados em 1895 pelos dois médicos[3]. Como compreender os sintomas, inclusive somáticos, de Anna O., como paralisia, cegueira, dores e lapsos de memória quando somente olhamos para eles a partir

[3] Cf. Freud e Breuer, 2016.

de uma marcação biológica precisa que está ausente, enquanto um todo organizado organicamente para compor uma "doença"? Trata-se aqui das aventuras do consciente/inconsciente, que exame biológico algum será capaz de determinar. O caso Anna O., e as interrogações clínicas de Freud, o levaram do método catártico/hipnótico[4] à *associação livre* e à *transferência*, eixos fundamentais da psicanálise ainda hoje, embora vividos de maneiras distintas por cada processo analítico. Essas apostas clínicas e conceituais foram ampliadas, com investigações aprofundadas sobre os sonhos e as patologias, textualmente instituídas no ano de 1900 com a obra *A interpretação dos sonhos*[5], que marca, para o criador da psicanálise, o seu início formal como tipo de saber próprio.

Trazendo uma brevíssima apresentação da filosofia, conseguimos medir sua instituição no ocidente com os pré-socráticos nos séculos VI e V a.C. Como pensar relações, entrelaçamentos, entre duas formas de saber separadas, no tempo de Cronos, originariamente por milênios? Primeiramente, devemos ter em perspectiva que a psicanálise é a cura pela palavra à maneira da *polis* grega. Não é ao acaso todo um campo estruturado a partir da mitologia e da tragédia gregas nas obras freudianas. Não é ao acaso também que a filosofia se nutre do mito e da tragédia para interrogar o Ser, aquilo que é, como é e como advém. Essas interrogações, desde Tales de Mileto, ao menos, inauguram uma instituição aberta, marcada pelo amor ao saber. Amor no sentido usado por Paul Preciado: "A verdade do amor não é, [...] o pressuposto da razão, e sim o resíduo, o detrito de um processo de

[4] O hipnotismo é a técnica que visa o rebaixamento da consciência, que hoje é delegada ao divã, aprendida com Jean-Martin Charcot em Paris, buscando reverter os sintomas somáticos através da sugestão linguística.

[5] Cf. Freud, 2022.

decifração que só encontra sucesso na medida em que falha" (Preciado, 2022, p. 182). Nada entenderíamos do que são isso, as filosofias, se não olhássemos para o amor como o que se exerce através daquele, daquela, daquilo que não deciframos e de que não temos posse. Amor que atravessa o filosofar não é o desejo como falta, mas amor enquanto sucesso no fracasso de decifração total do outro.

Sugiro pensarmos que mais do que uma simples referência a um período comum, a psicanálise é filosófica na medida em que não possui uma axiomática ossificada, que se estabelece, impreterivelmente, com as dimensões dos saberes/práticas de sua época, com os materiais singulares produzidos historicamente a partir de uma aposta de transformação universal e política que sempre se reativa. A famosa interrogação filosófica em torno da relação do Universal e do particular é desdobrada no processo analítico e no sucesso singular da produção desejante.

A relação instituinte entre analista e analisante é uma exemplificação concreta do órgão filosófico que mantém a psicanálise ativa, mutante e militante. Desde Freud, analistas carregam uma dimensão territorial precária, esburacada que é territorializada e desterritorializada incessantemente pelo analisante, em um meio expressivo singular, instituindo aquilo que é conhecido, desde então, como "neurose de transferência". Para as psicanálises, acho que podemos dizer grosseiramente, em geral, a neurose de transferência é o que habilita a eliminação de outros sintomas neuróticos, psicóticos, perversos etc. Juan David Nasio, no livro *Como trabalha um psicanalista*, explicita essa hipótese:

> Devo acrescentar um aspecto que é muito ligado ao que vamos tratar agora, que é a instituição, nesse momento,

> daquilo que se convencionou chamar de "neurose de transferência". Por ocasião desse momento fecundo da análise, vão aparecer sintomas novos, próprios da relação analítica. Freud diz: uma nova neurose artificial substitui a antiga neurose original, para a qual o paciente veio procurar uma análise. (Nasio, 1999, p. 19)

Como falamos de filosofias, de fenomenologias, de ciências, devemos também falar de psicanálises. Por uma razão muito simples: o modo como cada analista lida com a neurose de transferência, como interpreta, como intervém, como fala e ouve, como gesticula, como aposta, ética e politicamente, num sujeito *a vir a ser,* é singular, onde se formam hecceidades (individuações sem privilégio do sujeito) à maneira de Deleuze e Guattari. Essas hecceidades se multiplicam no plano analítico que engloba também *o fora do divã*. Freud não é Anna Freud, que não é Melanie Klein, que não é Ferenczi, que não é Lacan, que não é Guattari, que não é eu nem você.

Dizendo desse modo, parece que as psicanálises existem na medida do/da psicanalista. Isso é absolutamente falso por várias razões. Primeiramente, porque não existe criação de uma clínica à maneira solipsista. A psicanálise em suas desterritorializações opera a partir de um *rizoma* fundamental: 1) análise pessoal do analista, 2) pesquisa contínua a partir dos problemas levantados pelos processos analíticos e 3) supervisão com outro analista sobre esses processos.

Esse rizoma traz à tona as múltiplas vozes que estão presentes/ausentes na escuta e na criação de cada clínica, e é lido por mim como uma das maiores invenções da psicanálise, pois permite a ela e a seus continuadores permanecerem *à margem* das instituições formais se assim o quiserem. Nesse sentido, as psicanálises são

indissociáveis de uma *práxis selvagem*[6], de uma demolição profunda do *status quo* e dos diversos mecanismos de alienação, sejam eles políticos, morais, religiosos, tecnológicos, ecológicos, estéticos, visando a aparição de um espírito questionador e desterritorializante.

"O mundo inteiro está no divã", disse Eduardo Coelho, um grande psicanalista mineiro em uma mesa de bar comigo. Essa frase, aparentemente simples, implica que não há método psicanalítico à maneira axiomática-dogmática, mas, ao contrário, é o entrelaçamento clivado entre Universal e particular que se configura na *práxis psicanalítica.* Quando um psicanalista escuta um analisante falar de uma violência que viveu aos seis anos de idade no seio familiar, não se trata de reduzir o olhar analítico para uma espécie de familismo, o que não acrescentaria nada ao processo de desmistificação que buscamos nas análises. O que visamos, ao menos as clínicas que ajudo a compor, é o devir-monstro, à maneira de Paul Preciado:

> O monstro é aquele que vive em transição. Aquele cujo rosto, corpo e práticas ainda não podem ser considerados verdadeiros em um regime de determinado saber e poder. (Preciado, 2022, p. 21)

A violência em casa arrasta as modulações, as máquinas sociais, estatais, tecnológicas e, fundamentalmente, as máquinas desejantes. Devemos entender, portanto, que no processo de produção incessante das psicanálises, não faz sentido algum apelar para Complexos absolutos, inquestionáveis, mesmo aquele do Édipo que se tornou cânone desde Freud, ainda que recebendo múltiplas reinterpretações

[6] Conceito que desenvolvi a partir das leituras de Claude Lefort e Merleau-Ponty. Cf. Melo, 2026.

ao longo da história das psicanálises. Sobre o complexo de Édipo e sua suposta universalidade, Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas,* nos alerta:

> Queira-se ou não, o complexo de Édipo está longe de ser uma realidade entre os negros. Poderiam objetar, com Malinowski, que o regime matriarcal é o único responsável por essa ausência. Mas, além de nos perguntarmos se os etnólogos, imbuídos dos complexos da sua civilização, afinal não se esforçaram para encontrar a cópia destes nos povos por eles estudados, seria relativamente fácil para nós demonstrar que, nas Antilhas francesas, 97% das famílias são incapazes de gerar uma neurose edipiana. Incapacidade digna de todo o nosso louvor. (Fanon, 2020, p. 117)

E ainda complementa na nota que segue à citação:

> Sobre esse ponto, os psicanalistas hesitarão em compartilhar nossa opinião. O dr. Lacan, por exemplo, fala da "fecundidade" do complexo de Édipo. Mas, se a criança deve matar o pai, ainda assim é preciso que este aceite morrer. Pensamos em Hegel dizendo que "o berço da criança é o túmulo dos pais". (Fanon, 2020, p. 117)

Mais do que um debate teórico, foi na vivência dos negros e negras colonizados na Martinica em diáspora para a metrópole francesa que Fanon percebeu que não é absolutamente universal o famigerado papai, mamãe e filho, o triângulo em que circula o fluxo desejante e seus desvios e recalques. A psicanálise devém filosófica quando arrasta o questionamento incessante de seu próprio sentido

na medida em que interroga as vicissitudes do mundo pulsante através da escuta singular de cada fala. Como escutar alguém no Brasil sem levar em consideração que somos um país colonizado? Que nossos inconscientes se fazem e se fizeram, também, a partir dos significantes Brancos dos Europeus?

Um breve olhar para a produção de conhecimento nas universidades brasileiras exemplifica como o problema não é somente da alienação produzida pela institucionalidade, mas que há, também, uma busca de legitimidade mundana, assentada nos ideais europeus cravados a ferro e fogo no inconsciente do povo brasileiro. Como exercer o escutar-falar sem considerar que nossas relações sociais, familiares, amorosas, são atravessadas por fluxos codificados do capitalismo que constantemente nos ossificam, nos tornam objetos e modulam nosso estilo de violentar o outro? Como entender um negro racista? Um pobre aporofóbico? O mestiço que se clama branco? Os cabelos cada vez mais lisos, as máscaras cada vez mais brancas?

Psicanalistas, quando reconhecem a potência dessa *práxis,* são seres que vivem o sabor da ambiguidade na escuta-fala singular do consciente/inconsciente, que tremulam a cada vez que um sofrimento abala um analisante, um amigo, uma sociedade, um mundo. São, por isso, seres que arrastam a Palestina, os povos originários e toda dor do mundo, em cada escuta falada. O tremular devém em seu corpo como uma aposta concreta e singular de *abolir as diversas formas de alienação.* Trata-se aqui de criar linhas de fuga e não idealizar uma saída total! A psicanálise deixa de ser filosófica quando se cristaliza nas medidas das institucionalidades hierarquizadas, ou nas importações dogmáticas dos Grandes Mestres e Mestras. Antônio Negri, parceiro filosófico de Félix Guattari, nos diz o seguinte em sua obra *Exílio*:

> Hoje não há mais profeta capaz de falar do deserto e de contar o que sabe de um povo porvir, por construir. Só há militantes, ou seja, pessoas capazes de viver até o limite a miséria do mundo, de identificar as novas formas de exploração e sofrimento, e de organizar, a partir dessas formas, processos de libertação, precisamente porque têm participação ativa em tudo isso. A figura do profeta, seja ela a dos grandes profetas do tipo Marx ou Lênin, está ultrapassada por completo. Hoje, resta-nos apenas essa construção ontológica e constituinte 'direta', que cada um de nós deve vivenciar até o limite. (Negri, 2001, p. 23)

Se levarmos essa fala a sério, como sugiro, buscaremos um processo de desterritorialização constante da vocação elitista que assombra a psicanálise desde seu nascimento. E mais: não entraremos na paranoia persecutória de buscar uma solução total e definitiva para a humanidade: como a natureza, estamos todos, todas e todes, em incessante metabolização. No quarto capítulo de *Os condenados da terra,* Frantz Fanon deixa outra trilha preciosa, dessa vez para lermos um início cartográfico para a psicanálise filosófica:

> Cada geração, numa relativa opacidade, deve descobrir sua missão, cumpri-la ou traí-la. Nos países subdesenvolvidos, as gerações precedentes resistiram ao trabalho de erosão empreendido pelo colonialismo e ao mesmo tempo prepararam o amadurecimento das lutas atuais. Agora que estamos no centro do combate, devemos perder o hábito de minimizar a ação de nossos pais ou fingir incompreensão diante de seu silêncio ou passividade. Eles lutaram como puderam, com as armas de que dispunham então, e, se a repercussão de suas lutas não ecoou na arena internacional, é preciso buscar a razão

> menos na ausência de heroísmo do que numa situação internacional fundamentalmente diferente. Foi preciso que mais de um colonizado dissesse "Isso não pode mais durar", foi preciso que mais de uma tribo se revoltasse, foi preciso mais de uma revolta camponesa dominada, mais de uma manifestação reprimida para que pudéssemos hoje resistir com certeza da vitória. (Fanon, 2022, p. 183)

Foi preciso muita luta, sangue e corpos, para que tenhamos hoje as condições de avançar para uma clínica psicanalítica das multiplicidades, que compreenda sua missão de resistência, de acolhimento daquilo que chamamos de minorias[7], de desterritorializar seus signos elitistas e burgueses, pois aqueles que vieram antes de nós lutaram com as armas que podiam na situação internacional que se colocava. *"Que fazer?"*[8] Como diz o título de um livro de Lenin, é respondido somente fazendo para saber fazer aquilo que ainda não sabemos fazer sem fazer. Qual seria a missão das psicanálises se não honrassem a linha de fuga da crítica radical do *status quo,* daquilo que devém rígido, estriado e violento?

---

[7] Usamos *minoria* no sentido da esquizoanálise em *Mil platôs*: "A noção de *minoria,* com suas remissões musicais, literárias, linguísticas, mas também jurídicas, políticas, é bastante complexa. Minoria e maioria não se opõem apenas de uma maneira quantitativa. Maioria implica uma constante, de expressão ou de conteúdo, como um metro padrão em relação ao qual ela é avaliada. Suponhamos que a constante ou metro seja homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual qualquer (o Ulisses de Joyce ou de Ezra Pound). É evidente que 'o homem' tem a maioria, mesmo se é menos numeroso que os mosquitos, as crianças, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais... etc. É porque ele aparece duas vezes, uma vez na constante, uma vez na variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o contrário" (Deleuze e Guattari, 1995, p. 44).

[8] Cf. Lenin, 2015.

As diversas Escolas, Institutos de Formação, Círculos, podem se tornar facilmente ambientes dogmáticos. Importante observação, já que não existe psicanálise sem a crítica profunda aos modos de ser capitalistas, mesmo, ou principalmente, quando envolve uma proposta de uma vida *em desvio* da antiprodutividade capitalística. Não sou ingênuo a ponto de não reconhecer que a psicanálise nasce de uma elite para uma elite, aquela de Viena no século XIX-XX. Entretanto, o ponto de tensão não é tão superficial assim: a psicanálise abre uma *brecha*[9] para que ouçamos uns aos outros em vista de um novo tecido humano, devindo selvagem, indeterminado, incontrolável e assignificante, sendo aquilo que perturba a ordem estabelecida, configurada pelos violentíssimos significantes: O Branco, O Belo, O Limpo, O Corpo, O Errado, O Justo, A Mulher, O Homem, O Vivo, O Morto, O Doente, O Saudável. Quanto mais se honra o horizonte elitista-racista que também está presente na prática clínica em seu horizonte alienante, menos potente filosoficamente devém seu exercício.

Os debates estéreis entre aquilo que é digno ou não de receber o nome de psicanálise no interior delas desprendem uma energia libidinal narcísica, em movimento centrípeto, sem nada instituir de novo, além de mistificações e recalques dos campos desejantes. Escolhemos direcionar o desejo, essa potência, portanto, para o

[9] Em *Maio de 68: a brecha* (Lefort, Morin e Castoriadis, 2018), Claude Lefort discute com profundidade como esse evento, que se alastrou por grande parte do globo, explicita o caráter selvagem da democracia, um evento que não possui direção definida, partido de vanguarda, grupos de liderança. *A brecha,* portanto, implica efeitos e materialidades daquilo que chamamos *de práxis selvagem.* Lemos as psicanálises enquanto potência instituinte que abre no tecido social brechas, favorecendo o questionamento do saber e do poder estabelecidos, à maneira do *espírito selvagem* de Merleau-Ponty.

mundo, para os outros, no lugar da masturbação entre pares. A psicanálise filosófica, no lugar de situar-se como juíza do corpo do outro, encontra a diferença no cerne da escuta e da fala, encontra também os corpos adoecidos, fantasmagóricos, racializados, genderizados, em suma, os seres fragmentados e os *corpos menores.*

Quando Merleau-Ponty analisa o fenômeno do membro fantasma em sua magistral *Fenomenologia da percepção,* encontramos ali uma *práxis klínica* do corpo que pode compor danças e signos com a psicanálise filosófica. Ouçamos o que ele diz:

> A recusa da deficiência [do membro amputado] é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação. O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. (Merleau-Ponty, 2011, p. 121-122)

As psicanálises, desde Freud, produzem essa investigação do avesso: ao falar em neuroses, psicoses e perversões, estão anunciadas em cada *práxis*: uma Ética, uma Política, uma Estética. O que podemos fazer com nossos inconscientes, sendo, no mínimo, aquilo que excede o campo do consciente? Aquilo que produz, transversaliza o mundo e os corpos? Quais relações devemos compor e quais devemos combater? O que a arte do corpo produz nos encontros com o mundo

e consigo mesmo? O que devém no pintar, tocar, escrever, esculpir, no produzir afetos alegres, para falar com Espinosa, com nosso ambiente, com as tecnologias que nos circundam e ampliam nossos corpos biológicos e virtuais? Essas questões estão presentes desde a primeira escuta-fala das analistas, desde seus primeiros pululares expressivos, explicitados vocalmente ou não. Para mim, é exatamente no devir de uma análise para além da linguagem, propondo-se uma bricolagem contínua do que pode um corpo que encontramos a *esquizoanálise.*

III

Acreditamos que boa parte dos psicanalistas não se reconheceriam nessa primeira seção em que construímos a psicanálise filosófica, e isso por uma razão relativamente simples. Quando visito a psicanálise enquanto um horizonte importante de formação como analista/terapeuta, e como potência filosófica, é impossível que não a interrogue a partir daquilo que ela deixou de ser para devir outra coisa do que aprendemos na Escola, ou seja, naquilo que ela deveio no *per-curso esquizo*. Dito isso, para não se tornar tão medieval como a Igreja ou a Universidade, é demandante que as psicanálises realizem uma produção autofágica, criando linhas de fuga que se coloquem como *menor* dentro de uma estrutura *maior*, onde sua própria linguagem poderá instituir desterritorializações em si mesmas e no mundo. As psicanálises honram esse nome quando desterritorializam os mecanismos de poder e alienação que são produzidos nas sociedades capitalistas. É nessa radicalidade dos horizontes psicanalíticos que encontramos a primeira construção da

esquizoanálise, sendo definida em *O anti-Édipo* de Deleuze e Guattari da seguinte maneira:

> A esquizoanálise não se propõe a resolver Édipo, não pretende resolvê-lo melhor do que a psicanálise edipiana. Ela se propõe desedipianizar o inconsciente para chegar aos verdadeiros problemas. Ela se propõe atingir essas regiões do inconsciente órfão, precisamente "para além de toda lei", ali onde o problema nem mesmo pode ser levantado. Consequentemente, não compartilhamos o pessimismo que consiste em crer que essa mudança e essa libertação só possam ocorrer fora da psicanálise. Ao contrário, acreditamos na possibilidade de uma subversão interna que faça da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário. E mais: para tanto, as condições objetivas parecem atualmente dadas. (Deleuze e Guattari, 2010, p. 113)

Essa fala complementa o importante grito de Fanon sobre as missões, mesmo opacas, que carrega cada geração. Avancemos na compreensão do entrelaçamento entre psicanálise, esquizoanálise e filosofia a partir de um questionamento: que desterritorialização é essa que os dois pensadores franceses estão realizando e de que maneira ela pode impactar uma clínica aqui no Brasil, em Belo Horizonte e em Contagem, como é meu caso? A segunda parte responderei no desenrolar das próximas seções e a primeira como se segue.

Quando surge a esquizoanálise na pena-rizoma de Deleuze-Guattari, ela se propõe uma continuidade na diferença da psicanálise, como deixa claro *O anti-Édipo.* Contudo, quando vemos a evolução da esquizoanálise para *Mil platôs* e nas obras posteriores de Guattari,

como *Caosmose: um novo paradigma estético,* temos dificuldades de manter a esquizoanálise dentro da psicanálise, como disseram inicialmente os autores. Isso se dá, em alguma medida, em razão da radicalidade da abordagem esquizoanalítica a partir de outros movimentos de produção clínica, conceitual, social e política, que explodiram na própria produção da esquizoanálise. Guattari se nomeia psicanalista até o final da vida por reconhecer uma dificuldade fundamental em posicionar a esquizoanálise dentro dos movimentos psi:

> Por mais de dez anos, esforcei-me para extrair dos escombros da psicanálise o que ainda se mantém, o que merece ser repensado com base em andaimes teóricos diferentes e, se possível, menos reducionistas do que os dos freudianos e lacanianos. Faço questão de deixar claro imediatamente que nunca concebi o empreendimento que chamei de esquizoanálise como uma especialidade autocontida, obrigada a se posicionar nas fileiras do domínio psi. Na minha opinião, suas ambições deveriam ser tanto mais modestas quanto mais grandiosas. Mais modestas porque, se essa esquizoanálise realmente for existir um dia, é porque ela já existe um pouco em toda parte hoje, de forma embrionária, em diversas modalidades, e não precisa de uma fundação institucional formal. Mais grandiosas, na medida em que sua vocação é, na minha opinião, tornar-se uma disciplina para a leitura de outros sistemas de modelagem. Não como um modelo geral, mas como um instrumento para decifrar sistemas de modelagem em diversos domínios, um metamodelo, em outras palavras. Pode-se objetar que o limite entre um modelo e um metamodelo não parece ser uma fronteira estável. E é verdade que, em certo sentido, a subjetividade

> é sempre mais ou menos uma atividade de metamodelagem (na perspectiva aqui proposta, a transferência de modelagem, passagens transversais entre problemas de diferentes tipos). (Guattari, 2013, p. 17, tradução nossa)

A chegada nesta concepção da esquizoanálise como metamodelo poderia ser lida como semelhante ao processo de transformação da psicanálise, como vemos nos movimentos de desterritorialização que são realizados pelo próprio Freud no decorrer de sua obra. Basta olharmos a transformação da primeira para a segunda tópica, da descoberta do princípio do prazer e da pulsão de morte.[10] De modo completamente diferente, faço essa aposta, devemos entender as esquizoanálises, essas que se comprometem em radicalizar o campo analítico, em demolir os Édipos sem se manter neles, sem recair na redução ao falo, ao simbólico, à linguagem e...e...e... Tudo se torna turvo quando queremos entender uma prática selvagem a partir de marcadores precisos e inegociáveis.

Se observarmos com atenção a etimologia da palavra "esquizoanálise" encontramos aí um per-curso: A palavra "esquizo" tem origem no grego *skhízein*, que significa "dividir" ou "partir". A palavra "análise" remete também ao grego antigo, onde o termo análysis implica "decomposição" ou "dissolução". Esses sentidos acabam ganhando na psicanálise e na filosofia a função epistemológica e ontológica de separar em partes para compreender melhor algum elemento, algum fenômeno. Se o esquizo é aquilo que se divide, que se parte sem um percurso previamente definido, ele não

[10] Primeira tópica: pré-consciente, consciente e inconsciente. Segunda tópica: Id, Ego e Superego.

pode ser entendido como aquilo que está fora, no contexto que aqui falamos, fora do capitalismo e de suas máquinas, incluindo aí a psicanálise. Contudo, a esquizoanálise, por outro lado, pode ser entendida como transformação do processo analítico que se redobra na partição, na divisão, e nas raspagens dos resíduos edípicos, das superfícies estriadas, dos fantasmas, das grandes estruturas, e da fome da estabilidade. A esquizoanálise tem como ponto de partida histórico em sua dimensão clínica, a psicanálise, mas lança um campo de afetações e problemas que escapam completamente a esse primeiro tecido: das pulsões moleculares às estruturas molares: do capitalismo à esquizofrenia, da árvore ao rizoma, do virtual ao atual, do impossível ao possível, e não mais do par consciente-inconsciente, ou mesmo da tríade neurose, psicose e perversão, ou mesmo do real, do simbólico e do imaginário. Toda existência é perfeita, não nos falta nada, exceto a falta inventariada pelo Capital Mundial Integrado, que nos devém medíocres, edípicos e paranoicos. É bem verdade que a psicanálise não inventa o Édipo, ou o Simbólico, mas também é bem verdade que há muito mais no mundo e nos encontros do que esses produtos. Esquizoanálise porque a neurose de transferência não é o ponto de partida ou de chegada do processo analítico, mas colocada e desterritorializada pelos desvios esquizos do processo instituinte, invertendo constantemente o polo do sujeito entre o tecido que se faz rizoma: analisante-analista-meio-máquinas-mundos. Por vezes o tocar uma planta na dança analítica operará desterritorializações mais profundas do que a fala ou a escuta. O meio aqui, entendido como a situação carnal comum, inclui os diversos objetos parciais que compõem o jogo da vida. A fala não tem prerrogativa de cura, não mais do que os sorrisos, os gritos, os abraços, os cochilos e o cheiro de hortelã.

As esquizoanálises não representam métodos acabados, mas ao buscarem um questionamento incessante dos limites dos modos de acolhimento clínico, das potencialidades políticas, éticas, estéticas e ecológicas, se colocam em constante questionamento de si no interior das sociedades em que se criam, no centro das subjetividades, das múltiplas máquinas de nossos tempos-espaços. As obras esquizoanalíticas que foram inicialmente disparadas por Deleuze e Guattari são horizontes que devem ser trazidos para a *klínica* para não cedermos facilmente a um processo de institucionalização que está tão presente no horizonte da psicanálise como está na filosofia. Não se trata, para mim, de negar a potência da psicanálise como acolhimento terapêutico, como modo de vida e invenção, mas de apostar em uma outra maquinaria conceitual, prática, *klínica*, política e social que se apresenta mais à altura dos desafios do antropoceno.

Não é ao acaso que *O anti-Édipo* (1972) e *Mil platôs* (1980) possuem como subtítulo: Capitalismo e Esquizofrenia[11]. O processo esquizo é produção desejante fora da norma, pois separa, divide, vai à margem, sem se deixar cristalizar na repetição fetichizante e mimética do capitalismo que produz a esquizofrenia como doença, como neurotização do esquizo. É por isso que *Mil platôs* dá adeus à psicanálise desde suas primeiras linhas:

[11] "Há uma diferença da Esquizofrenia como processo e como doença. Como processo ela é a desterritorialização dos códigos do capitalismo, como doença é a neurotização do esquizo: Então, três eventualidades se delineiam: 1) Ou o processo é paralisado, o limite de produção desejante é deslocado, travestido, e passa agora ao subconjunto edipiano; então, o esquizo está efetivamente neurotizado e essa neurotização é que é sua doença, pois, de qualquer maneira, a neurotização precede a neurose que é o seu fruto" (Deleuze e Guattari, 2010, p. 481).

> *O anti-Édipo* tinha uma ambição kantiana: era preciso tentar uma espécie de Crítica da Razão pura no nível do inconsciente. Daí a determinação de sínteses próprias ao inconsciente; o desenrolar da história como efetuação dessas sínteses; a denúncia do Édipo como "ilusão inevitável" falsificando toda produção histórica. *Mil platôs* se baseia, ao contrário, em uma ambição pós-kantiana (apesar de deliberadamente anti-hegeliana). O projeto é "construtivista". É uma teoria das multiplicidades por elas mesmas, no ponto em que o múltiplo passa ao estado de substantivo, ao passo que o *anti-Édipo* ainda o considerava em sínteses e sob as condições do inconsciente. Em *Mil platôs,* o comentário sobre o homem dos lobos ("Um só ou vários lobos") constitui nosso adeus à psicanálise, e tenta mostrar como as multiplicidades ultrapassam a distinção entre a consciência e o inconsciente, entre a natureza e a história, o corpo e a alma. (Deleuze e Guattari, 1995, p. 8)

É preciso interrogar esse adeus, tocando a permanência na diferença, o que fizemos somente de maneira pontual aqui. Contudo, acreditamos que não é possível dar adeus a algo como se fosse possível uma aniquilação total do ser. Meu pai, que faleceu há alguns anos, ainda está comigo, nos signos, nos pensamentos, nos atos falhos e nos abraços que dei e nos que não pude dar, porque a vida escorre nas conexões e desconexões que fazemos com a vida na morte! "Mas, se a criança deve matar o pai, ainda assim é preciso que este aceite morrer", nos lembra Fanon (2020, p. 250). Não existe começo zero, nem na psicanálise, nem na filosofia, como não há na vida de um corpo que se faz cotidianamente selvagem por dentro dos tentáculos-serpentes das *sociedades de controle*.

IV

Por mais que Guattari tenha dificuldade em pontuar a urgência da esquizoanálise enquanto um campo *psi*, devemos ultrapassar esse recuo, afirmando a importância da instituição de práxis *que digam seu nome*. Contudo, essa aposta tem seus riscos, seus limites e seus ganhos. Vamos adentrar nela e interrogar suas implicações e intervenções possíveis.

Na minha divulgação profissional nas redes sociais, nos encontros, nos diálogos de bar e de mundo, exponho claramente a ambiguidade através do duplo-nome: Esquizoanalista/ Esquizodramatista, buscando uma expressão aberta, *instituinte*, através da qual não sabemos exatamente onde começa a esquizoanálise e onde termina o esquizodrama, e em qual território provisório, em qual rio de caule rizomático o órgão filosófico atracará nossos corpos. Essa é uma escolha que visa honrar e estender a luta por reconhecimento do campo *esquizo* como ocupação legítima, independente e selvagem. Sua não regulamentação como profissão – com um Conselho Regional como nos casos da Medicina e da Psicologia – é de suma importância para que acentue sua vocação revolucionária. Ao olharmos para a situação da psicanálise, vemos uma situação jurídica e institucional que pode auxiliar na compreensão de um possível lugar *menor* do território *esquizo* nos saberes e práticas *psi* e, talvez, somente talvez, mais radical e menos cooptada do que as psicanálises. Tal aposta não tem garantia *a priori* de êxito algum, admitimos.

No Brasil, psicanalistas são legitimados pela CBO[12] de 2002 (Classificação Brasileira de Ocupações), pelo Código 2515-50[13]. Acrescenta-se a este fato um evento bastante recente e terrificante, mas facilmente compreensível se entendermos a psicanálise como resistência ao capitalismo. Trata-se da oferta de cursos de Graduação em Psicanálise. No Brasil, essa proposta começa com uma IES (Instituição de Ensino Superior) em 2021, com a oferta mercadológica que grita, em todos os cantos, que o capitalismo coopta todas as formas de resistência e invenção. O curioso é que não há nada nas grades de oferta de disciplinas desses cursos que implique uma real habilitação pelo rizoma psicanalítico. Qual o número de horas que garante a potência do processo analítico? Em uma sociedade marcada pelo código de quantidade utilitária, pelas potências acadêmicas aterradas no cálculo lattesiano (Lattes), as psicanálises demonstram-se verdadeiros campos de resistência quando se propõem a sê-los. Pensemos nos Médicos, grandes Doutores e Doutoras do Brasil, conforme o reconhecimento social popular. O renomado curso de Medicina da USP possui, na residência em Psiquiatria, dezesseis semanas de Estágio em Psicoterapia com uma carga horária de 20 horas semanais, o que contabiliza trezentos e vinte horas totais.[14] Pelo fato de carregar o Falo-Médico, a formação em Medicina implica a garantia da capacitação em propor o território analítico? Freud já

[12] Classificação Brasileira de Ocupações, código 2515-50 (Psicanalista). Disponível em: https://www.ocupacoes.com.br/cbo-mte/251550-psicanalista.

[13] Portaria MTE n. 397, de 9 de outubro de 2002, art. 4º: "Os efeitos de uniformização pretendida pela Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) são de ordem administrativa e não se estendem às relações de emprego, não havendo obrigações decorrentes da mudança da nomenclatura do cargo exercido pelo empregado".

[14] Cf. programa da residência em Psiquiatria da FMUSP: 2.9 - Estágio em Psicoterapia – I Duração: 16 semanas Número de residentes por período/estágio: 4 Carga horária semanal: 20 horas

respondeu a essa questão no fundamental artigo, *A questão da análise leiga,* publicado em 1927. A resposta do psicanalista vienense é um categórico não! A exigência freudiana vai em direção a uma formação amplamente cultural e social, atenta à diversidade, o que não implica o caminho da Medicina ou da Psicologia como indispensáveis ou necessariamente úteis para a prática analítica.

Se é verdade, como Ferenczi aponta[15], que a análise pessoal é a "segunda regra fundamental" para analistas, é aquilo que produz um devir plástico na formação, a fim de acolher as contradições e ambiguidades expressivas dos analisantes em seu meio próprio, não é possível ter um curso de formação em psicanálise, um curso habilitante. As psicanálises, nunca é demais repetir, se fazem no divã para fora dele! Essa elasticidade da técnica, da hecceidade analista-analisante, jamais pode ser medida cientificamente ou calculada com precisão, ou mesmo fomentada pela rigidez das institucionalidades castradoras. Dos conceitos de inconscientes de Freud, Fanon, Guattari, Neusa Souza, Cida Bento, Grada Kilomba, podemos assumir que os inconscientes são políticos, e essa é uma das razões que torna impossível a cientificidade ingênua e qualquer recusa revolucionária da práxis analítica. Repor o desejo revolucionário em fuga da castração institucional, assumir-se enquanto *ciência menor*, é uma aposta concreta que pode surgir dos processos analíticos devindos selvagens.

[15] "Entretanto, houve e ainda há no interior da técnica psicanalítica muitas coisas que davam a impressão de tratar-se de algo individual, pouco definível com palavras; em primeiro lugar, o fato de que, neste trabalho, a importância que parecia ser atribuída à 'equação pessoal' era muito maior da que deveríamos, por outro lado aceitar na ciência. O próprio Freud, em suas primeiras comunicações sobre a técnica, deixava o campo livre para outros métodos de trabalho em psicanálise, a par do seu. É verdade que essa declaração data antes da época em que se cristalizou a *segunda regra fundamental da psicanálise*, isto é, que *quem quer analisar os outros deve, em primeiro lugar, ser ele próprio analisado"* (Ferenczi, 2011, p. 30-31, grifos do autor).

Jota Mombaça explicita a castração corpórea dessas institucionalidades, em seu belo texto, "Pode um cu mestiço falar?":

> Da minha própria experiência acadêmica como bicha guerrilheira, posso contar das inúmeras ocasiões em que tive meu discurso intelectualmente desvalorizado em função do teor político de minhas colocações. A evocação de um saber estratégico, claramente posicionado, dinâmico e desobediente, por diversas vezes, rendeu-me conselhos sobre eleger uma atitude científica separada da minha prática política e, no subtexto, de meus próprios movimentos de vida. Como se este corpo gordo, mestiço, viado e revoltado, este cu canibal e sua política monstruosa, não tivessem lugar no âmbito da produção de conhecimento; como se este saber corpo-político não pudesse adquirir o status de saber, ou, quando muito, o de um saber menos verdadeiro que o saber científico que se supõe politicamente neutro. (Mombaça, 2015, p. 12)

É demandante, portanto, que devenhamos cu canibal, verdadeiros monstros, para que alcemos qualquer fonte de respiro e linhas de fuga, reconhecendo o campo de opressão e alienação que reside na forma estritamente institucionalizada. Não se trata, para mim, de negar a existência de instituições, mas de produzir inquietações tamanhas que façam os alicerces tremularem frente ao desejo anárquico.

Portanto, para além dos disparates torrencialmente vendidos como institucionalidades libertadoras, temos que fazer uma pergunta mais pragmática: como ofertar um curso de Formação para algo que não é uma profissão? Que não possui normas estanques e regulações do Estado? As instituições que propuseram graduações em Psicanálise

estimaram formar, em 2024, em torno de 13 mil "psicanalistas", com carteirinha e tudo o mais. Eis aqui uma verdadeira territorialização dos fluxos esquizos das psicanálises, uma abominação mercadológica, embora comum, própria do capitalismo, que coopta formas de resistência para torná-las estéreis na estrutura ossificada da rigidez acadêmica. Esse processo de despotencialização das psicanálises é muito semelhante ao que aconteceu com o Comunismo no Brasil, tornado tão estéril quanto possível, a partir de milhares de teses e dissertações, artigos, seminários, colóquios, em torno do problema da resolução da questão social a partir da Revolução da tinta, do papel, dos caracteres, e da fala morta. Portanto, pensar as psicanálises como formas de ocupação e resistência se torna ainda mais urgente diante dos constantes ataques capitalistas que, adiantamos, não cessarão.

A "brecha constitucional" é despotencializada pela axiomática das Instituições de Formação e, sem dúvidas, com muito mais eficácia pelas Faculdades recentes de "Psicanálise". Essas Faculdades determinam todo um circuito de relações piramidais, mercadológicas e metodológicas que aniquilam a dimensão filosófica das psicanálises, sem sequer construir um espaço para o devir rizoma psicanalítico. Nunca existiu um curso para tornar alguém psicanalista, como não deverá existir para esquizoanalistas, pois nós nos fazemos no ritmo do desejo, no avanço moroso e monstruoso do devir-território-outrem, de se colocar, se posicionar, e devir...e...e...

Outro exemplo lastimável da territorialização capitalista dos fluxos selvagens das psicanálises é o famigerado corte lacaniano perpetrado por "psicanalistas" discípulos de Lacan, maior Falo-institucional da psicanálise no Brasil. Sem entrar especificamente na metapsicologia desse conceito, podemos dizer que o corte lacaniano ocorre quando um analista interrompe a fala do analisando em plena

construção para que os dois tenham acesso privilegiado ao material inconsciente. Contudo, o que vemos com muita frequência são sessões de análises que duram 10, 15, 20 minutos, e que se justificam por esse apoio na grande autoridade-Lacan, para, na verdade, extrair cada vez uma quantidade maior de mais-valia dos pacientes amontoados nos consultórios. Consultórios cheios de corpos vazios! Como anarquista leigo, jamais consegui compreender como a autoridade poderia construir corpos potentes. Ao contrário, as cristalizações das autoridades psicanalíticas se assemelham em muito com a devoção de fé das Instituições Religiosas. As pessoas têm levado a sério demais e de menos a busca por legitimidade.

Doravante, nos parece fundamental a reivindicação do nome *esquizoanalista*, reconhecendo os limites das psicanálises institucionalizadas e institucionalizantes, visamos reconhecer o campo *esquizo* enquanto potência menor dos saberes e práticas *psi* que visa reativar o caráter selvagem e producente do acolhimento da diferença e da indeterminação no contexto terapêutico, político, social, institucional. Quando ossificada pelas axiomáticas de autoridade, como "o corte lacaniano" e pelas faculdades, a psicanálise, finalmente, não arrasta mais potência transformadora alguma. Não nos interessa a Psicanálise como Significante vazio, sem conteúdo, sem devir, sem potência no real! Interessam-nos os interessados nas invenções de vidas não fascistas! Muitas dessas Instituições se assemelham à lógica pastoral do Partido Único, órgão essencial para os regimes totalitários, erguidos a partir do grande líder simbólico. Há ainda as estratificações internas a cada Escola, as pessoas-Falo de referência, os líderes a serem copiados e obedecidos, formando uma pirâmide massificante de ovelhas, subservientes ao poder pastoral.

Como expandir o campo esquizo sem recair nessas cooptações? Aposto na dimensão ético-político-estético-ecológica que compõe o exercício selvagem da esquizoanálise e do esquizodrama alimentados pelo órgão filosófico, honrando o processo instituinte radical que deu origem à psicanálise em sua potência de transformação dos afetos tristes. Não existe filosofia que seja afirmação do *status quo*, simplesmente em razão do exercício contínuo de desterritorialização de sua história e dos signos sociais dos quais se alimenta nos territórios existentes. Isso é ainda verdade quando explodimos a filosofia enquanto potência interrogante e selvagem dos saberes *psi*.

V

Exposta essa problemática da institucionalidade, dos cruzamentos ou não da psicanálise e esquizoanálise, podemos agora produzir alguns elementos *klínicos* que estou desenvolvendo em contínua relação com analisantes e máquinas desejantes que estão implicados nos processos analíticos que conduzo. Busco na prática *klínica* instaurar linhas de fuga de dentro do capitalismo como alternativa ao *Pacto da branquitude*, como nos alerta profundamente Cida Bento (Bento, 2022). Amplio esse conceito para um *pacto da masculinidade,* um *pacto do homo sapiens* e tantos outros a serem reconhecidos nos devires, enquanto horizontes fundamentais a serem desterritorializados. Para tanto, os processos analíticos que se iniciam através do território-corpo que chamo de "meu", têm por base o *klinicar* inclusivo, onde não há valor prévio da consulta, nem mesmo perfis aceitos ou negados de antemão. O critério é sempre o dos encontros: faz sentido ou não para nós estendermos o processo? Em

quais condições iniciais? Essa decisão, como tantas outras, é tomada conjuntamente.

Enxergo minha *klínica* como *social*. Mas é claro que isso traz questões diversas que merecem uma atenção cuidadosa. A potência de uma *klínica* social não é garantida quando atendemos por valor-dinheiro=0. A transferência continua sendo uma grande questão mesmo quando recebe o nome de transversalidade, como deseja Félix Guattari. Claro que acreditamos que a *klínica* social amplia as problemáticas, retirando o fator dinheiro como único determinante inicial de vínculo. Mas nunca é suficiente repetir: vivemos em uma sociedade capitalista! No meu caso, busco sugerir valores sociais, ou seja, práticas que retribuam o investimento da análise e tragam para dentro do acolhimento o horizonte social em espessura. Nestes casos de valor-dinheiro=0, peço aos analisantes uma contribuição social, e que seja trazida oportunamente para dentro do processo analítico: um corte de cabelo, um brigadeiro, um abraço, um sorriso, algumas moedas, um filme, um canto. Cada pessoa que encontro na *klínica* coloca seu corpo desejante em funcionamento no estilo que é próprio dela, onde meu corpo é apenas um dos convites feitos para instituir devires. Para além do fator transferencial/transversal que é de suma importância para as práticas analíticas, a *klínica* inclusiva honra o espírito revolucionário ao se enganchar com a realidade social existente, não reduzindo, como acontece com muita frequência, a clínica à classe social do analista.

Nesse sentido, os limites concretos que se encontram no meu corpo, nas próprias histórias e territórios que não sou capaz de *conhecer,* reconhecem os grandes desafios na produção da diferença. Devenho esquizoanalista quando atravessado pelo outro na sua própria textura, em seu estilo de ser no mundo, me deixando arrastar

pelos signos de sua violência vivida, para a dança analítica que se compõe no território-consultório.

Tudo começa no espaço em que desejamos realizar os processos analíticos. Escolhi a minha própria casa por razões que se coadunam com as apostas filosóficas que defendemos nessa exposição: a casa quebra com a ideia mercadológica; quebra com a falsa imparcialidade do analista; quebra com a nomenclatura absolutamente equivocada de "paciente", do tratamento de uma doença; traz o desafio do mundo real desde o primeiro deslocamento ao chamar no portão; amplia interações com as plantas, com os animais não humanos, com as tecnologias e, por isso, complexifica a formação de máquinas de resistência *instituídas* através dos corpos. Tenho analisantes que ao chegarem vão para o fundo da casa, onde existe, entre algumas plantas, um pé de Boldo. Pegam um pedaço de folha, cheiram, olham para o céu, trocam algumas palavras e se sentem prontos para falar, ou não...

O divã nessa abordagem esquizoanalítica/esquizodramática é um objeto parcial dispensável, ou seja, não essencial como qualquer outro. Ele é mais que o rebaixamento da consciência à maneira de Freud, pois é um recurso que, mesmo quando não utilizado explicitamente por mim ou pelo analisante (sim, eu também deito no divã!), contribui para o processo singular de cada hecceidade produzida na *klínica*, pois devimos úteros, plantas, loucos, minerais com o divã e transversalmente a ele. A partir disso, acreditamos que um processo de democratização selvagem do divã se torna possível, ao partir de uma aposta inspirada na leitura esquizoanalítica do desejo revolucionário. A fala profunda e marcante de Paul Preciado ajudará na compreensão desse processo, pois reivindica, como poucos, o devir-monstro como processo da máquina desejante, submersa,

apagada e diminuída nas violências de uma "terapia" alienante, preconceituosa, racista:

> Como o macaco Pedro, o Vermelho, falou aos cientistas, hoje falo a vocês, acadêmicos da psicanálise, da minha "gaiola" de homem trans. Eu, um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como "transexual", caracterizado na maioria dos seus diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma "Metamorfose impossível", situando-me, segundo a maioria das suas teorias, para além da neurose, à beira ou mesmo na psicose, incapaz, para você, de resolver corretamente um complexo de Édipo ou de ter sucumbido à inveja do pênis. Bem, é dessa posição mentalmente doente para a qual você me manda de volta que falo com você como um homem-macaco da nova era. Eu sou o monstro que fala com você. O monstro que você construiu com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como um paciente, mas como um cidadão, como seu monstruoso igual. (Preciado, 2020, p. 7, tradução nossa)

Como o Macaco Pedro de Kafka, do conto "Relatório para uma academia" de 1917, que foi falar para uma comunidade de nobres cientistas europeus, Paul Preciado, em 2019, ergueu seu corpo para 3.500 psicanalistas na Escola da Causa Freudiana em Paris, última Escola fundada por Jacques Lacan. Como Pedro, o Vermelho, Preciado não sucumbe à jaula dos valores humanistas europeus, que, ao menos desde Montaigne, temos total consciência de seu conteúdo tosco, parcial, ideológico e violento. O Universal criado na Europa e cravado no inconsciente epidérmico dos povos oprimidos em todo o mundo

não pode deixar de ser um campo necessário de desterritorialização. No profundo, trata-se de desterritorializar o animal necropolítico humano, instituindo com ele um devir-monstro, um cu canibal. Nessa exposição, espero que não tenha caído na mesma armadilha que Preciado denuncia sobre os eventos que ratificam o discurso opressor:

> Em vez [de um evento sobre Mulheres na psicanálise] teria sido necessário organizar um encontro "homens brancos heterossexuais e burgueses na psicanálise" porque a maioria dos textos e práticas psicanalíticas giram em torno do poder discursivo e político desse tipo de animal. Um animal necropolítico que você tende a confundir com "o humano universal" e que continua, pelo menos até agora, o sujeito da enunciação central nos discursos e nas instituições psicanalíticas da modernidade colonial. (Preciado, 2020, p. 8, tradução nossa)

O monstro que vos fala é um devir, aquele que triturou traumas ao tornar-se aquilo que poderia ser, destruindo os significantes mestres da alienação colonial: Branco, Homem, Heterossexual, Cis, Burguês. As esquizoanálises são, para mim, a busca pelo devir monstro de cada um, como "monstruosos iguais", produzidos dentro das máquinas desejantes que também se fazem no divã, mas sempre transversalmente a ele. Somos multissexuais, transexuais, o que contraria a tese da bissexualidade originária de Freud, por mais revolucionária que tenha sido na Europa do início do século XX. Essa multiplicidade só devém no real social e político através da destruição das gaiolas de Raça, Gênero e Classe. *N'O anti-Édipo* temos essa fala poderosa: "Somos heterossexuais estatisticamente ou molarmente, mas homossexuais pessoalmente, quer o saibamos ou não, e, por fim,

transexuados elementarmente, molecularmente" (Deleuze e Guattari, 2010, p. 97).

Para tanto, a *klínica* devém o território provisório de potencialização e de expressão desejantes, isso tudo e apenas isso. A escuta, o acolhimento, os abraços, os fluidos trocados, são partes de uma máquina se fazendo, a máquina de resistência às mistificações capitalistas, da qual o Édipo é apenas uma de suas expressões. Desterritorializar os Édipos é liberar os fluxos esquizos codificados pelo capitalismo. Esquizofrenizar o inconsciente, como fizera Jacques Lacan[16] ao seu modo, torná-lo o campo da revolução, do questionamento e do desvio da ordem! *Klínica* com K, klínamen! Aqui, quaisquer seres e devires que se produzem no processo esquizo, podem instituir um espaço clínico, pois a *klínica* é um território inclusivo por excelência. A filosofia não é um luxo para terapeutas e analistas, mas uma exigência ontológica para seu exercício selvagem, alavancando o cuidado para o questionamento da ordem e do poder estabelecidos. Não é preciso ser filósofo de profissão para devir

[16] Duas passagens exemplificam o apreço esquizoanalítico por Lacan. Não é tão simples dizer que a esquizoanálise rompe com a psicanálise já que dela nasce. As críticas d'O anti-Édipo se direcionam a Lacan em sua primazia do simbólico como forma de socialização e potência. Contudo, acredito que as críticas mais contundentes se concentrem nos lacanismos e nos lacanianos, que edipianizam o que Lacan havia esquizofrenizado: o inconsciente e todo campo analítico. "Nem a utilização dos recursos modernos, a cena analítica pura, o falo simbólico, a forclusão estrutural, o nome do pai, conseguem apanhá-lo [esquizofrenia como processo não como doença] (e, a respeito desses recursos modernos, que estranha utilização das descobertas de Lacan, ele que, ao contrário, foi o primeiro a esquizofrenizar o campo analítico...)" (Deleuze e Guattari, 2010, p. 482) e "Em todo caso, não convinha reapertar os parafusos que Lacan há pouco desapertara; edipianizar o esquizo, quando ele, ao contrário, acabara de esquizofrenizar até a própria neurose, fazendo passar um fluxo esquizofrênico capaz de subverter o campo da psicanálise. O objeto *a* irrompe no seio do equilíbrio estrutural à maneira de uma máquina infernal, a máquina desejante" (Deleuze e Guattari, 2010, p. 116).

esquizoanalista, esquizodramatista, já que a esquizoanálise e o esquizodrama, como a psicanálise, não são elas mesmas profissões. Mas, sem dúvidas, é indispensável a erupção filosófica na prática *klínica*, se quisermos que o cuidado com o desejo exerça qualquer transformação monstruosa nesse mundo edípico e produtor de fantasmas.

Vou terminar essa singela construção com uma citação de Neusa Santos Souza, uma das grandes pensadoras brasileiras. Citarei uma passagem de seu trabalho clínico que origina sua dissertação, coorientada por Gregorio Baremblitt (sim, o mesmo que disparou o esquizodrama!), publicada sob o título *Tornar-se negro*. O que um homem branco como eu teria a aprender com um livro que recolhe relatos sobre a dimensão emocional massacrada do povo negro no Brasil sob a perspectiva de uma mulher negra, psicanalista, psiquiatra e militante contra a Ditadura Militar? Bom, acho que aprendo tudo que é necessário para que um olhar sobre si e sobre o outro potencialize uma klínica dos devires-monstros. Um trabalho acadêmico de um alcance absurdo, dessa mulher incrível, em uma época muito menos privilegiada de liberdade do que nos dias de hoje, demonstra a potência libertadora das psicanálises, das esquizoanálises e dos esquizodramas, quando voltados para o devir revolucionário do desejo. A descoberta de si no Outro é, e segue sendo, a grande tarefa dessas práxis, e ninguém melhor do que Neusa para nos doar um território comum, anunciando em quais monstros poderemos transmutar, nessa provisória cartografia, dessa molecular *esquizosofia*:

> A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio. (Aliás, o óbvio é aquela categoria que só aparece

> enquanto tal, depois do trabalho de se descortinar muitos véus). Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. Aqui, esta experiência é a matéria prima. É ela quem transforma o que poderia ser um mero exercício acadêmico, exigido como mais um requisito da ascensão social, num anseio apaixonado de produção de conhecimento. É ela que, articulada com experiências vividas por outros negros e negras transmutar-se-á em um saber que – racional e emocionalmente – reivindico como indispensável para negros e brancos, num processo real de libertação. (Souza, 2021, p. 45)

Referências bibliográficas

Bento, C. (2022) *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1995) *Mil platôs* 2: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34.

Deleuze, G.; Guattari, F. (2010) *O anti-Édipo*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34.

Fanon, F. (2020) *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora Ubu.

Fanon, F. (2022) *Os condenados da terra*. Tradução Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

Ferenczi, S. (2011) A elasticidade da técnica psicanalítica. In: Ferenczi, S. *Obras completas de Sándor Ferenczi*, vol. 4. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.

Freud, S. (2022) *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Freud, S.; Breuer, J. (2016) *Estudos sobre a histeria*. Tradução de Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras.

Guattari, F. (2013) *Schizoanalytic Cartographies*. Translated by Andrew Goffey. London: Bloomsbury Publishing PLC.

Lefort, C.; Morin, E.; Castoriadis, C. (2018) *Maio de 68*: a brecha. Tradução de Anderson Lima da Silva e Martha Colett Costa. São Paulo: Autonomia Literária.

Lenin, V. (2015) *Que fazer?* Problemas candentes de nosso movimento. Tradução de Marcelo Braz. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular.

Melo, B. V. P. S. (2026) Do corpo próprio à práxis selvagem: Lefort, Merleau-Ponty e a invenção de uma vida democrática. In: *Cem anos de Claude Lefort*: a obra se fazendo. Belo Horizonte: Editora PPGFIL-UFMG.

Merleau-Ponty, M. (2011) *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.

Mombaça, J. (2015) Pode um cu mestiço falar? *Medium*. Disponível em: https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee.

Nasio, J.-D. (1999) *Como trabalha um psicanalista*. Tradução de Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

Negri, T. (2001) *Exílio*. Tradução de Renata Cordeiro. São Paulo: Editora Iluminuras.

Preciado, P. B. (2020) *Je suis un monstre qui vous parle*. Paris: Grasset & Fasquelle.

Preciado, P. B. (2022) *Manifesto contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar.

Souza, N. S. (2021) *Tornar-se negro* ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar.

Editora
PPGFIL
UFMG