

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

NATÁLIA EBELING

**A FUNÇÃO NOMEADORA DA LINGUAGEM:  
A NOMINAÇÃO NAS OBRAS DE WALTER BENJAMIN, SIGMUND  
FREUD, HANS BLUMENBERG E NA LITERATURA**

Belo Horizonte

2022

NATÁLIA EBELING

**A FUNÇÃO NOMEADORA DA LINGUAGEM:  
A NOMINAÇÃO NAS OBRAS DE WALTER BENJAMIN, SIGMUND FREUD, HANS  
BLUMENBERG E NA LITERATURA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

**Área de Concentração:** Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

**Linha de Pesquisa:** Poéticas da Modernidade.

**Orientador:** Prof. Dr. Georg Otte.

Belo Horizonte

2022

E15f Ebeling, Natália.  
A função nomeadora da linguagem [manuscrito] : a nomeação nas obras de Walter Benjamin, Sigmund Freud, Hans Blumenberg e na Literatura / Natália Ebeling. – 2022.  
1 recurso online (131 f.) : pdf.  
Orientador: Georg Otte.  
Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.  
Linha de Pesquisa: Poéticas da Modernidade.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.  
Bibliografia: f. 120-131.  
Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Benjamin, Walter, 1892-1940. – Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem – Teses. 2. Freud, Sigmund, 1856-1939. – Totem e tabu – Teses. 3. Blumenberg, Hans. – Trabalho sobre o mito – Teses. 4. Literatura – História e crítica – Teses. 5. Nomes – Teses. 6. Metáfora – Teses. 7. Mito – Teses. I. Otte, Georg, 1958-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD: 809



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Dissertação intitulada *A função nomeadora da linguagem: A nomeação nas obras de Walter Benjamin, Sigmund Freud, Hans Blumenberg e na Literatura*, de autoria da Mestranda NATÁLIA EBELING, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras: Estudos Literários.

**Área de Concentração:** Teoria da Literatura e Literatura Comparada/Mestrado

**Linha de Pesquisa:** Poéticas da Modernidade

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Georg Otte - FALE/UFMG - Orientador

Profa. Dra. Aline Magalhães Pinto - FALE/UFMG

Prof. Dr. Estevan de Negreiros Ketzer - UFMG

Belo Horizonte, 30 de novembro de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Aline Magalhaes Pinto, Professora do Magistério Superior**, em 01/12/2022, às 12:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a)**, em 02/12/2022, às 10:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Georg Otte, Professor do Magistério Superior**, em 03/12/2022, às 14:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Estevan de Negreiros Ketzer, Usuário Externo**, em 05/12/2022, às 19:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1929302** e o código CRC **AB135E66**.

## AGRADECIMENTOS

É preciso antes de tudo mencionar que esta produção acadêmica se esbarrou em seu próprio “absolutismo da realidade” – o vírus causador da COVID-19. A minha entrada no mestrado, em março de 2020, coincidiu com o decreto da Organização Mundial da Saúde de que o coronavírus caracterizava uma pandemia global.

Se em Blumenberg, o “absolutismo da realidade” diz respeito a um sentimento de desamparo e de angústia, o mesmo pode ser dito desse período mortífero, haja vista que, somente no Brasil, quase 700 mil vidas foram levadas pelo coronavírus. Para Freud, não há registros da morte no inconsciente, pois não é possível ter uma representação do que não se possui memória. É justamente por a morte ser o negativo por excelência que é possível dizer que os avanços inesperados do vírus SARS-CoV-2 abalaram as fronteiras entre o imaginável e o inimaginável, individualmente e coletivamente.

Antes, era quase automático associar o rendimento de um estudo com o isolamento, pois, em condições normais, este é, em certa medida, imprescindível ao trabalho intelectual. Neste período pandêmico, porém, posso dizer que os meus avanços na pesquisa seguiram um fluxo reverso. Na medida em que vi uma vacina no horizonte, e em que pude cada vez mais me encontrar fisicamente com aqueles que são importantes para mim, que a escrita finalmente ganhou o seu fôlego, e a dissertação, o seu corpo.

Na minha leitura, isso aponta para o fato de que não há um trabalho que esteja dissociado do coletivo, ainda que a sua labuta seja solitária. Agradeço, portanto, a todos os meus amigos e amores que se fizeram presentes na trajetória deste trabalho, os de lá e os de cá. É preciso, porém, que eu proceda a algumas nomeações especiais nos meus agradecimentos:

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários pela bolsa concedida, importante incentivo à pesquisa científica no país.

Ao meu orientador, o professor Georg Otte, por ter aberto as portas quando eu ainda era uma estrangeira no Pós-Lit – as de sua disciplina sobre Walter Benjamin e as metafóricas. Obrigada pela aposta no meu trabalho e por ter compartilhado tão generosamente comigo os

teus conhecimentos sobre as poéticas do mito e da tradução e sobre as obras de Walter Benjamin e de Hans Blumenberg, sem os quais esta dissertação não seria possível.

Ao meu pai, Geraldo, minha mãe, Suzete, e minha irmã, Ana Paula, por terem me dado dois nomes – um próprio e outro compartilhado. Junto aos nomes, um lugar de onde eu posso partir e para onde eu posso retornar, sempre que eu preciso. Obrigada por todo apoio que vocês me deram neste percurso.

Ao meu amigo Felipe Lima, pela revisão cuidadosa do texto.

Por fim, uma menção especial ao meu amigo Leonardo da Rosa (in memoriam), um dos mitos de origem deste trabalho.

*“Adão só tinha que fazer uma coisa. Deus disse: ‘Está vendo essa coisinha peluda? E aquela outra cheia de escamas ali na água? E essas cobertas de plumas, voando pelo ar? Preciso muito que você lhes dê nomes. Estou criando o mundo há uma semana e fiquei muito cansado. Me avise quando você terminar’. Aí Adão ficou lá sentado. Que desafio, não é mesmo? Hoje é óbvio para nós que aquilo é um esquilo e aquilo é um peixe e aquilo é um pássaro, mas como é que Adão ia saber? Ele não só tinha acabado de nascer, como tinha acabado de ser criado; ele não tinha anos de experiência de vida para dar suporte ao seu projeto criativo, nem ninguém que pudesse lhe ensinar. Quando penso nele, sentado ali com seu punho novinho em folha e seu queixo novinho em folha, com uma expressão levemente perturbada, intrigada e ansiosa, sinto muita compaixão. Atribuir linguagem a uma coisa para a qual você não tem linguagem não é tarefa fácil”*

Carmen Maria Machado

## RESUMO

Partindo da reflexão teórica já realizada sobre a temática da nomenclatura por Walter Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916), Sigmund Freud em *Totem e tabu* (1913), e Hans Blumenberg em *Trabalho sobre o mito* (1979), propõe-se uma investigação acerca da função que os nomes possuem na linguagem – a função nomeadora da linguagem. Além disso, apoiando-se nas hipóteses dos autores, buscou-se relacionar a Literatura à temática da nomenclatura através de uma reflexão que a relaciona com a função nomeadora da linguagem, oposta à função comunicativa da linguagem, assim como uma reflexão que pensa a nomenclatura relacionada à narrativa. Como se trata de uma investigação no campo da Teoria Literária e da Literatura Comparada, a metodologia utilizada foi a leitura e a análise crítica das obras de Benjamin, de Freud e de Blumenberg, e o estudo comparado de suas teorias, como é o caso de Blumenberg e de Freud. Ainda, a ideia de Blumenberg de que haveria um logos para o mito inspirou uma análise de cunho epistemológico nos capítulos. Esta análise buscou compreender a forma estética com que os autores trabalharam suas teorias em seus textos – os mitos e as metáforas que fizeram uso –, o que apontou um caminho para pensar na teoria literária que está presente em uma literatura teórica. Descobriu-se que, em Benjamin, o nome revela um conhecimento; em Freud, os nomes estão relacionados a uma concepção mágica do mundo; e, em Blumenberg, o nome funciona como identificação, sendo um mecanismo de defesa contra a angústia. Estes achados sugeriram que o nome extrapola uma função designativa, pois é também uma operação mítica, metafórica e racional. A própria atividade científica pode ser entendida como um exemplo de nomenclatura, tendo em vista que ela faz uso da imaginação, da metáfora e das narrativas. Colocar em xeque o binarismo mito *versus* logos não significa homogeneizar o discurso literário e o científico, mas entender as particularidades do discurso literário e as particularidades do discurso científico, assim como os pontos em que estes discursos convergem e divergem. Por fim, este estudo aproxima os Estudos Literários dos Estudos Linguísticos, rompendo os dualismos que separam a forma – a expressão – do sentido, e a linguagem do pensamento.

**Palavras-chave:** Função nomeadora. Nomenclatura. Mito. Metáfora. Narrativa.



## ABSTRACT

Starting from the theoretical observation, that has already been done, on the subject of naming by Walter Benjamin in “On Language as Such and on the Language of Man” (1916), Sigmund Freud in *Totem and Taboo* (1913), and Hans Blumenberg in *Work on Myth* (1979), the present work proposes an investigation on the function that names have in language – the naming function of language. Furthermore, based on the authors' hypotheses, this study sought to connect Literature to the theme of naming through a reflection that relates it to the naming function of language, as opposed to the communicative function of language, as well as a reflection that ponders the relation between naming and narrative. Being it a research belonging to the field of Literary Theory and Comparative Literature, the methodology used was the reading and the critical analysis of the works of Benjamin, Freud and Blumenberg, and the comparative study of their theories, as is the case of Blumenberg and Freud. Still, Blumenberg's idea that there would be a logos for the myth inspired an epistemological analysis in the following chapters. This analysis sought to understand the aesthetic form used by the authors to present their theories – their own myths and metaphors –, pointing to a way of thinking about the literary theory that is present in theoretical literature. It turned out that, for Benjamin, the name reveals a knowledge; for Freud, names are related to a magical conception of the world; and, for Blumenberg, the name functions as identification, being an defense mechanism against anxiety. These findings suggest that the name extrapolates a designative function, as it is also a mythical, metaphorical and rational operation. The scientific activity itself can be understood as an example of naming, given that it makes use of imagination, metaphor and narratives. Calling into question the myth *versus* logos binarism does not mean homogenizing literary and scientific discourse, but understanding the particularities of literary discourse and the particularities of scientific discourse, as well as the points where these discourses converge and diverge. Finally, this study brings Literary Studies closer to Linguistic Studies, breaking the dualisms that separate form – expression – from meaning, and language from thought.

**Keywords:** Naming function. Myth. Metaphor. Narrative.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
<b>CAPÍTULO 1 – NOMINAÇÃO EM WALTER BENJAMIN.....</b>	<b>20</b>
<b>1.1 A linguagem benjaminiana: a alegoria.....</b>	<b>20</b>
<b>1.2 A linguagem benjaminiana: teologia e misticismo judaico.....</b>	<b>23</b>
1.2.1 A Cabala judaica.....	25
<b>1.3 A alegoria adamítica: A tarefa do <i>nomeador</i>.....</b>	<b>28</b>
1.3.1 A função nomeadora da linguagem em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916).....	30
<b>1.4 Considerações finais acerca da temática da nomeação na obra de Walter Benjamin.....</b>	<b>34</b>
<b>CAPÍTULO 2 – NOMINAÇÃO EM SIGMUND FREUD.....</b>	<b>37</b>
<b>2.1 A invenção de um <i>nome</i>: a psicanálise freudiana.....</b>	<b>38</b>
2.1.1 A psicanálise freudiana e as <i>ciências da Natureza</i> .....	38
2.1.1.1 Freud e Darwin.....	48
2.1.1.1.1 As hipóteses darwinistas de Freud.....	49
2.1.1.1.2 O modelo darwiniano e freudiano de teorizar: O cientista e o <i>especular</i> .....	54
2.1.2 A estética da psicanálise freudiana.....	58
2.1.2.1 Freud, o mito e a literatura.....	60
<b>2.2 A função dos nomes em <i>Totem e tabu</i> (1913) e a função da linguagem em outros textos freudianos.....</b>	<b>68</b>
<b>2.3 Considerações finais acerca da temática da nomeação na obra de Sigmund Freud.....</b>	<b>73</b>
<b>CAPÍTULO 3 – NOMINAÇÃO EM HANS BLUMENBERG.....</b>	<b>75</b>
<b>3.1 Mito e ciência: “Do mito ao logos” para o logos <i>do</i> mito em Blumenberg.....</b>	<b>76</b>
<b>3.2. Mito e ciência: O <i>darwinismo das palavras</i>.....</b>	<b>79</b>
<b>3.3. A antropogênese blumenberguiana.....</b>	<b>83</b>
3.3.1 Antecedentes.....	83
3.3.2 O <i>absolutismo da realidade</i> .....	87

<b>3.4 A função nomeadora da linguagem em <i>Trabalho sobre o mito: O nome como defesa</i>.....</b>	<b>90</b>
3.4.1 <i>A familiarização do infamiliar: o nome como procedimento metafórico</i> .....	94
<b>3.5 Blumenberg, leitor de Freud.....</b>	<b>97</b>
<b>3.6 Considerações finais acerca da temática da nomeação na obra de Hans Blumenberg.....</b>	<b>104</b>
<b>CAPÍTULO 4 – NOMEAR O <i>INDIZÍVEL</i>: NOMINAÇÃO E LITERATURA.....</b>	<b>107</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>116</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>120</b>

## INTRODUÇÃO

Dentre as inúmeras leituras que o mito bíblico do Paraíso suscita<sup>1</sup>, há uma abordagem específica que é a linguística – a que se refere à linguagem adâmica, ou à língua de Adão<sup>2</sup>. Diz o livro da *Gênesis* que, depois de ter criado Adão, Deus o incumbiu de uma tarefa – nomear a sua criação:

Tendo, pois, o Senhor Deus formado da terra todos os animais dos campos, e todas as aves do céu, levou-os ao homem, para ver como ele os havia de chamar; e todo o nome que o homem pôs aos animais vivos, esse é o seu verdadeiro nome. O homem pôs nomes a todos os animais, a todas as aves do céu e a todos os animais do campo (GÊNESIS: 2).

A linguagem adâmica seria esta linguagem nomeadora, em que cada ser recebe um nome a que pode ser chamado e identificado. Nesta espécie de batismo, os “verdadeiros” nomes – os nomes originários – revelam a realidade daquilo a que se referem. Pode-se dizer que, no Paraíso, não há ainda a confusão linguística. Este tema será abordado, por sua vez, no mito bíblico da Torre de Babel.

A passagem em questão é fundamental para a tradição da Cabala judaica<sup>3</sup>, a qual possui uma afinidade impressionante com os estudos de linguagem devido ao largo conteúdo linguístico de sua doutrina. Foi a partir de sua aproximação com esta escola de pensamento que o filósofo alemão Walter Benjamin (1892 - 1940) redigiu o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, em 1916.

No ensaio, Benjamin retoma o mito da linguagem adâmica para refletir sobre a “linguagem do homem”, ou melhor, sobre a linguagem humana. Para o autor, originalmente, a linguagem humana era a linguagem nomeadora – “a língua dos nomes” (BENJAMIN, 2011). Na modernidade, porém, a linguagem passa a ser compreendida de outra forma – como comunicação –, o que é criticado por ele.

---

<sup>1</sup> Além da interpretação referente à origem do ser humano, as interpretações mais conhecidas do mito bíblico do Paraíso envolvem as temáticas da sedução, da sexualidade, do pecado, da instauração da lei e até das questões de gênero.

<sup>2</sup> É importante frisar que, apesar de ser um mito proveniente da *Bíblia*, a linguagem adâmica não será abordada aqui em seu sentido teológico, isto é, como se ela ontologicamente correspondesse à linguagem pura, originária e universal, como algumas tradições religiosas acreditam. Ao contrário, o mito da linguagem adâmica será tratado aqui de forma literária, isto é, de forma metafórica. Indo mais além, pode-se afirmar que o intuito deste trabalho não é o de refletir sobre a origem da linguagem, mas, ao refletir sobre o lado mítico do nome, o lado mítico da linguagem é acessado de forma paralela.

<sup>3</sup> Segundo Renata Pimentel, “o livro da *Gênesis* é o primeiro livro tanto da *Bíblia* hebraica quanto da versão cristã; faz parte do Pentateuco e da Torá e, do grego, significa ‘nascimento’ ou ‘origem’” (PIMENTEL, 2018).

A crítica de Benjamin à linguagem comunicativa se baseia no decorrente obsoletismo da função dos nomes na modernidade. Estes não revelam mais a realidade das coisas a que se referem, pois as palavras passam a ser somente um meio, um instrumento, e não mais um fim em si mesmas.

No mito adâmico como Benjamin o compreende, nomear não é somente referenciar, mas, sobretudo, acessar, conhecer o “verdadeiro nome” das coisas. A despeito do pessimismo, o filósofo acredita que a linguagem nomeadora teria se conservado na linguagem poética: os poetas fariam as vezes de Adão.

\* \* \*

Em seus estudos sobre o mito, o também filósofo alemão Hans Blumenberg (1920 - 1996) irá citar um trecho do ensaio de Benjamin, no capítulo “A irrupção do nome no caos do não nominado” de sua obra *Trabalho sobre o mito*<sup>4</sup>, de 1979. O título do capítulo é expressivo de uma aproximação tanto com a filosofia da linguagem benjaminiana quanto com a tradição judaica da linguagem. Pois, “A irrupção do nome no caos do não nominado” é uma frase conhecida de Franz Rosenzweig (1886 - 1929), filósofo e teólogo judeu que exerceu notória influência sobre o trabalho de Benjamin.

Nessa extensa obra, como o seu título entrega, Blumenberg teoriza sobre o trabalho, o *lógos*, que está presente no mito. Em sua reflexão, o autor pensa neste “trabalho” como sendo a familiarização daquilo que é infamiliar (BLUMENBERG, 1985). Ao substituir o infamiliar pelo familiar, esta operação metafórica reduziria a angústia que sentimos frente ao desconhecido.

Um exemplo para explicar esta relação: em vez de sentirmos angústia em relação à nossa origem desconhecida, o que nos remete ao sentimento de desamparo, podemos narrar uma história sobre essa origem. Como no mito bíblico, que busca dar um sentido à nossa estranha origem enquanto espécie humana.

A teoria de Blumenberg, no capítulo mencionado, abarca também a função dos nomes, pois, adiantando a sua hipótese, o nome antecipa o mito: ele é o primeiro passo para que uma

---

<sup>4</sup> Como esta obra, *Arbeit am Mythos*, não foi publicada ainda em português, traduzimos o seu título aproximando-o de sua tradução na edição espanhola, publicada pela editora Paidós, *Trabajo sobre el mito* (2003). Se tomássemos a edição inglesa, publicada pela editora The MIT Press, como referência, o título seria algo como *O trabalho no mito*, tendo em vista que sua tradução é *Work on Myth* (1985).

história, uma narrativa, possa ser contada. O nome seria uma forma primordial de familiarização do infamiliar, assim como chamar uma pessoa pelo seu apelido gera a sensação de uma maior proximidade e intimidade em relação a ela.

Em resumo, retomando o título do capítulo “A irrupção do nome no caos do não nominado”, pode-se dizer que nomear contorna o “caos” do que não possui um nome. Na interpretação de Blumenberg, o sem-nome nada mais é do que o indeterminado, aquilo que não passou ainda por um regime de identificação linguístico – tal como o estado original das coisas no Paraíso pré-adâmico.

\* \* \*

É importante lembrar de um terceiro autor dentro desta discussão: o psicanalista austríaco Sigmund Freud (1856 - 1939), que é uma presença direta e indireta no texto de Blumenberg e que pensa sobre os nomes em *Totem e tabu*, de 1913. Embora Blumenberg não faça menção ao trecho em que Freud tece a sua reflexão sobre os nomes no texto citado, pode-se afirmar que o ensaio freudiano antecipa a construção teórica de Blumenberg em *Trabalho sobre o mito*.

Em *Totem e tabu*, Freud retoma os trabalhos de alguns etnólogos modernos, como James Frazer (1854 - 1941), para pensar sobre o funcionamento psicológico do tabu entre os povos ditos “primitivos”. Além disso, Freud toma esses trabalhos como fios condutores para a criação de seu próprio mito – o mito do assassinato do pai da horda primeva, que seria o instaurador da lei.

No capítulo em que trata do tabu referente aos mortos, Freud aborda o tabu dos nomes destes para pensar no caráter mágico das palavras. Esse tema, o caráter mágico das palavras, aparece em toda a sua obra. A psicanálise freudiana, vale lembrar, foi chamada em seus primórdios de “a cura pela palavra” por uma de suas pacientes, o que já denota o caráter linguístico de sua *práxis*.

No subtipo de tabu que envolve o nome, pronunciá-lo é equivalente a invocar a presença da pessoa nomeada, e por isso a sua evitação (FREUD, 2012). O psicanalista irá afirmar que o tabu dos nomes não é algo que ficou no passado, mas que teria se conservado na modernidade: as crianças e os neuróticos obsessivos seriam exemplos de como as palavras

podem assumir o estatuto de coisas. Aqui, a lembrança não é exatamente de Adão, mas da própria gênese do mundo, quando a criação surge na medida em que Deus a invoca: “Deus disse: ‘Faça-se a luz!’. E a luz foi feita” (GÊNESIS:1).

\* \* \*

As construções acima citadas, de Benjamin, Blumenberg e Freud, e as suas possíveis articulações entre si, foram o ponto de partida para esta investigação teórico-literária. Cada qual a seu modo, as leituras dos autores forneceram algumas pistas que impulsionaram uma investigação acerca do que seria uma função nomeadora da linguagem, o principal conceito a ser aqui explorado.

Como não poderia deixar de ser, o “nome” sobre o problema do nomear também é significativo: a função nomeadora pode ser compreendida tanto como a direção da linguagem que vai ao encontro do nome – a linguagem que nomeia, como pensa Benjamin – quanto como a “funcionalidade” do nome – a função que o nome possui na linguagem, tal como pensam Freud e Blumenberg.

É importante frisar que a terminologia “função nomeadora” não deve ser confundida com o termo jurídico “nomeação”, que é a atribuição de alguém para um cargo oficial. Para evitar a associação à linguagem jurídica, portanto, o termo “nominção” será utilizado neste trabalho para se referir ao ato e efeito de nomear.

O problema da nominção é um problema primário da linguagem que é abordado principalmente pela Filosofia da Linguagem, mas também por outros campos de estudo que têm a linguagem como seu substrato. Este é o caso da Linguística, sendo a Onomástica o campo que realiza estudos mais específicos sobre o nome, e sendo os Estudos Referenciais o campo no qual se estuda a relação entre os nomes e as coisas, ou entre a linguagem e o mundo.

Além da Filosofia e dos Estudos Linguísticos, o problema da nominção também é abordado pela Psicanálise, tendo em vista o diálogo deste campo com os estudos de linguagem, de Freud a Lacan. O saber antigo da Mística também se ocupou dos nomes, sobretudo do nome de Deus, que é um dos exemplos mais expressivos de como a Cabala possui uma mitologia envolvendo o nome.

Em relação aos Estudos Literários, pode-se dizer que há uma lacuna considerável de estudos sobre o problema da nomenclatura. Diferentemente da metáfora, que possui um destaque dentro dos estudos de linguagem, o problema da nomenclatura dificilmente é reconhecido como tal, mesmo quando ele é abordado direta ou indiretamente. Pode-se dizer, inclusive, que ele não está distante da metáfora; ao contrário, como se demonstrará no terceiro capítulo, ele pode ser considerado o seu precursor.

Um motivo possível para a invisibilidade do nome nos estudos de literatura é que comumente o nome é associado à identidade. Seguindo essa linha de raciocínio, ele é compreendido apenas como um designativo ou como uma operação de classificação. Dentro desta lógica, o nome corresponde àquilo que designa e, ao mesmo tempo, se diferencia de todos os outros nomes e de todas as outras coisas.

Nesta perspectiva, exceto para entender a dinâmica dos nomes próprios dos personagens de uma obra, o nome pouco ou nada teria a dizer para a literatura. Se os signos linguísticos não pretendem replicar a realidade na literatura, mesmo em um gênero literário dito realista, como a temática do nome poderia subverter a realidade na literatura?

Além disso, pode-se dizer que há uma lacuna de estudos de cooperação entre os Estudos Literários e os Estudos Linguísticos, o que pode ter deixado o problema da nomenclatura demasiadamente do lado destes últimos. Segundo aponta François Rastier no artigo “Linguística e Estudos Literários: uma solidariedade benéfica”, há uma separação acadêmica entre os cursos de literatura e de língua que é derivada de outros dualismos, como o que separa a forma do sentido:

Esta separação acadêmica repousa, em grande parte, nos preconceitos teóricos comuns, concernentes à própria concepção de linguagem. As formas de dualismo parecem entrar de um lado e de outro, a cooperação entre linguística e estudos literários. A mais importante separa, classicamente, a linguagem do pensamento, o sentido da expressão, conservando a concepção instrumental da linguagem. A expressão seria um fenômeno de superfície, soma secundária em relação ao sentido que é preexistente (RASTIER, 2020, p. 160).

É possível afirmar, portanto, que o estudo do problema da nomenclatura e de uma função nomeadora da linguagem da perspectiva dos Estudos Literários é relevante, pois coloca em xeque as divisões mencionadas por Rastier e contribui para uma reflexão sobre a representação. Ao invés de estudar a temática do nome pela via da identidade, reforçando uma associação das palavras com a realidade, optou-se pelo estudo do nome pela via da identificação. Dessa forma, o nome é entendido como um trabalho metafórico.



Assim, o objetivo principal desta dissertação foi o de realizar uma investigação teórica da função nomeadora da linguagem na seguinte delimitação: as obras de Walter Benjamin, Sigmund Freud e Hans Blumenberg. Além deste objetivo, também se pretendeu investigar a relação da nomenclatura com a literatura.

Como se trata de uma investigação teórica, o principal procedimento metodológico aplicado foi a leitura e a análise crítica dos já citados “Sobre a linguagem dos homens e a linguagem em geral”, de Benjamin; *Totem e tabu*, de Freud, e *Trabalho sobre o mito*, de Blumenberg. Para a melhor compreensão de como os conceitos utilizados por esses autores se apresentam dentro do conjunto de suas obras, outros estudos foram revisitados.

É importante ressaltar que, a partir de um primeiro contato com os textos citados, eles próprios foram indicando as lacunas e os achados da pesquisa, como quando, ao observar as inúmeras menções de Blumenberg à obra de Freud, se buscou investigar as relações entre as suas teorias. Inicialmente, acreditava-se que o texto *O infamiliar* (1919), de Freud, seria o principal texto do psicanalista a ser analisado, para depois descobrir-se que a temática da nomenclatura estava quase toda concentrada em *Totem e tabu*.

Além desta introdução e da conclusão, o texto da dissertação possui quatro capítulos, que seguem uma ordem cronológica dos autores e de seus estudos, tendo em vista que as suas teorias se sucedem. No primeiro capítulo, “Nomenclatura em Walter Benjamin”, buscou-se entender a exposição de uma função nomeadora da linguagem na obra de Walter Benjamin, presente principalmente na reflexão alegórica que o texto “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” traz sobre a linguagem nomeadora de Adão.

Além de refletir sobre uma função nomeadora da linguagem no texto em questão, outro tema que guiou a discussão teórica foi a forma como Benjamin teoriza – o papel da alegoria e da tradição judaica da linguagem no conjunto da obra do autor. Este último ponto foi analisado principalmente através da exposição das principais ideias contidas no conceito “nome de Deus” e na teoria linguística da Cabala, conforme foram explicadas por Gershom Scholem (1897 – 1982). Foi através do contato com o estudioso da Cabala judaica – seu amigo –, que Benjamin formulou a sua filosofia da linguagem concernente ao papel dos nomes na linguagem.

No segundo capítulo, “Nomenclatura em Sigmund Freud”, buscou-se entender como o psicanalista compreende o papel dos nomes e da palavra, isto é, da linguagem, na vida

psíquica de seus pacientes. Esta relação foi analisada principalmente através da leitura de *Totem e tabu*. Além disso, buscou-se entender como esse papel, ou interferência, está presente na própria constituição da Psicanálise. Outros temas que guiaram a discussão nessa parte específica do trabalho foram a relação da psicanálise freudiana com a ciência, com destaque para a análise da influência do fazer científico de Charles Darwin (1809 - 1882) sobre Freud, e a relação da psicanálise freudiana com a Estética – com o mito e com a literatura.

No terceiro capítulo, “Nominação em Hans Blumenberg”, buscou-se entender as relações do nome com o mito na obra de Hans Blumenberg, presentes principalmente na teoria do autor sobre o mito em seu livro *Trabalho sobre o mito*. Além disso, buscou-se entender as diferentes funções que o autor compreende para o nome – o nome como conceito e como não conceito, o nome como defesa à angústia, o nome como familiarização e o nome como procedimento metafórico.

Além disso, o terceiro capítulo aborda temas como: a intersecção do mito com a ciência, que está presente na própria antropogênese de Blumenberg – através dos conceitos “darwinismo das palavras” e “absolutismo da realidade”. Estes conceitos foram analisados através dos antecedentes teóricos de Blumenberg, que revelam os seus significados concretos e metafóricos. Ainda, uma seção deste capítulo foi dedicada a traçar um breve estudo comparado entre Blumenberg e Freud, conectando os textos e os conceitos já apresentados no capítulo anterior com a forma como Blumenberg fez uso deles.

No último capítulo, “Nomear o *indizível*: Nominação e literatura”, buscou-se relacionar a nominação à literatura, apoiando-se na ideia de Blumenberg, desenvolvida no capítulo anterior, de que o nome precede e permite que uma narrativa venha à tona. Assim, uma reflexão foi feita pensando no caminho que acompanha o desenvolvimento do nome em narrativa.

As discussões feitas pelo crítico literário Roland Barthes (1915 - 1980) nos ensaios reunidos em *Crítica e verdade* embasaram a relação entre a literatura e uma linguagem nominadora. Além disso, o resgate de Walter Benjamin e de Hans Blumenberg junto com a leitura mais contemporânea de Albrecht Koschorke (1958 - presente) ajudaram a pensar em uma teoria da narrativa que leve em conta os pontos abordados nos capítulos anteriores, tendo em vista a função comunicativa da linguagem enquanto um contraponto à linguagem metafórica.

É preciso pontuar que, inicialmente, planejou-se investigar nesse último capítulo a relação do problema da nomenclatura com os Estudos Literários através da análise da obra de Clarice Lispector, mais especificamente em seu romance *A paixão segundo G.H.* (1964). Pois, em algumas das narrativas mais conhecidas de Lispector, uma busca incessante pelos nomes das coisas pode ser observada, como no romance citado<sup>5</sup>. No lugar desta análise, optou-se pela investigação das relações entre a nomenclatura e os Estudos Literários de forma mais ampla, tomando a literatura como uma categoria de investigação.

Por fim, pode-se dizer que esta dissertação visou responder a algumas perguntas que nortearam o trabalho e que cabem ser retomadas antes do início de sua leitura: O que é uma função nomeadora da linguagem? Em que medida esta função se distingue de uma função comunicativa da linguagem? O que os textos de Benjamin, de Freud e de Blumenberg podem responder sobre isso? Em relação à literatura, especificamente: a partir da ideia de Benjamin de que os poetas seriam os nominadores da modernidade, é possível relacionar a literatura com a nomenclatura? Isto é, há uma função nomeadora vigente na linguagem literária? Em caso afirmativo, a função nomeadora da linguagem literária é oposta à função comunicativa? E, a partir da ideia de Blumenberg de que o infamiliar se torna familiar mediante uma operação metafórica, pode a nomenclatura tornar aquilo que é infamiliar reconhecível na literatura? Isto reduz a angústia? É realmente possível nomear o *indizível*?

---

<sup>5</sup> A protagonista G.H. é um bom exemplo da problemática do sujeito na modernidade, marcado pelo desamparo e por uma visão de mundo – uma narrativa – que é fragmentária em si. Ao que cabe acrescentar: um sujeito desalojado também do Paraíso linguístico do mito da linguagem adâmica, como bem pontua Eduardo Viveiros Castro em sua leitura do romance: “a protagonista, G.H., é uma voz evóica; G.H. se torna uma Eva, na verdade uma arqui- ou anti-Eva, pois perde o nome, mora num Éden onde as coisas não têm nome – onde as coisas não têm seus nomes dados por Adão; um lugar ao mesmo tempo edênico e terrível, por ser um lugar aquém da palavra, sem ‘língua adâmica’: um mundo tornado (desde sempre?) anônimo” (CASTRO, 2018, p. 16-17).

## CAPÍTULO 1 – NOMINAÇÃO EM WALTER BENJAMIN

A nomeação em Walter Benjamin é abordada predominantemente em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”<sup>6</sup> (1916), um ensaio curto, porém marcado por uma escrita que pode ser descrita como hermética. Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, a linguagem dos escritos de juventude do autor, nos quais se inclui o ensaio, caracteriza-se por ser bastante elíptica, beirando o esoterismo (GAGNEBIN, 2011). Porém, se a tarefa da escrita filosófica de Benjamin tem contornos densos, obscuros e assumidamente esotéricos, ela não deixa de ter um rigor que lhe é próprio (GAGNEBIN, 2006).

Estes dois aspectos, hermetismo e esoterismo, serão analisados de forma separada, embora caminhem lado a lado no ensaio de Benjamin. Para o seu melhor entendimento, o primeiro aspecto será abordado através do papel da alegoria na obra do autor, enquanto o segundo será abordado através da presença da tradição judaica da linguagem em sua filosofia da linguagem, mais especificamente a tradição da Cabala.

### 1.1 A linguagem benjaminiana: a alegoria

O hermetismo dos escritos da juventude de Benjamin lembra o que Márcio Seligmann-Silva diz, no artigo “Walter Benjamin e os sistemas de escritura”, a respeito da teoria da escritura do autor. Para o ensaísta, esta é como uma “escritura hieroglífica” (SELIGMANN-SILVA, 2012, p. 183).

Segundo Seligmann-Silva, a escritura hieroglífica se mostra principalmente na teoria da alegoria barroca, a *Trauerspiel*, embora esteja presente em praticamente toda a obra do pensador alemão<sup>7</sup>. O estudo de Benjamin que mais explora a alegoria barroca, *Origem do drama barroco alemão* (1928), deriva de um texto anterior, “O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia” (1916). Assim como em “Sobre a linguagem em geral...”, que será analisado mais adiante, esse texto narra o papel do homem na Criação e traz à tona o tema do “purgatório da linguagem”, relevante na *Trauerspiel*:

<sup>6</sup> Tendo em vista a quantidade de vezes que será citado aqui, o título do ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” será abreviado para “Sobre a linguagem...” nas futuras menções.

<sup>7</sup> Segundo Seligmann-Silva, a escritura hieroglífica se encontra nos seguintes textos de Benjamin: “De modo mais explícito, essa reflexão escritural aparece na sua teoria da alegoria barroca – e a também baudelairiana –, nas suas anotações sobre o *Coup de dés* de Mallarmé, nos seus textos esparsos sobre o ato de ler, sobre as cidades, sobre a memória e sobre as vanguardas, na sua teoria da fotografia e da obra de arte, bem como em vários momentos dos fragmentos do ‘Projeto das Passagens’ (*Passagen-Werk*)” (2012, p. 184).

*A teoria do Trauerspiel é a teoria da situação do homem moderno. É a apresentação da fragmentação do mundo simbólico e da sua transformação em ruínas e em alegorias. Diferentemente do que ocorre no mundo trágico, não há lugar aqui para a ilusão, para a catarsis. O que entra em cena agora é o significante. O “significado final” e a “moral da história”, enquanto fórmulas concentradas da cultura pedagógica, estão banidos do mundo barroco. A linguagem é descrita como purgatório: como fruto de um bloqueio, espaço aberto de onde brotam as emanações dos sentidos e sentimentos. (ibid., p. 186, grifo do autor).*

A linguagem enquanto espaço de significação aberta e infinita das palavras, que é o que está em jogo no barroco, pode ser sintetizada na figura da alegoria. Hannah Arendt faz uma distinção entre esta figura de linguagem e a metáfora em seu célebre ensaio biográfico sobre Benjamin, em *Homens em tempos sombrios* (1968). Segundo a autora, contrariamente à metáfora, que estabelece uma conexão imediata e dispensa interpretações, a alegoria precisa antes ser elucidada: “deve-se encontrar uma solução para o enigma que ela apresenta, de modo que a interpretação muitas vezes laboriosa das figuras alegóricas infelizmente sempre lembra a solução de quebra-cabeças” (ARENDDT, 2008, p. 179).

Sérgio Paulo Rouanet, em sua apresentação da tradução de *Origem do drama barroco alemão*, opta pelo sentido etimológico da palavra alegoria – “dizer uma coisa para significar outra” – como ponto de partida para a discussão acerca da linguagem alegórica. Segundo o tradutor, este sentido acaba condensando a metáfora e as outras figuras de linguagem que são conexas à alegoria, e por isso mesmo, de difícil delimitação, como a sinédoque e a metonímia: “a retórica greco-latina também não separava com precisão a alegoria dessas outras figuras, e não há dúvida de que em seu uso do termo a exatidão terminológica era o menor dos cuidados de Benjamin” (ROUANET, 1984, p. 37).

Portanto, mais do que traçar os limites terminológicos da alegoria, o imprescindível nesta discussão é o fato de que o pensador alemão rejeita a concepção de a alegoria se tratar de uma forma estetizante, o que está presente em sua fala: “As páginas seguintes tentarão demonstrar, pelo contrário, que a alegoria não é frívola técnica de ilustração por imagens, mas expressão, como a linguagem, e como a escrita” (BENJAMIN, 1984, p. 184). Nesse sentido, a reflexão sobre *Sprache*<sup>8</sup>, que pode ser traduzida tanto como língua quanto como linguagem, está longe de ocupar um lugar secundário na obra do autor, mas o contrário – ela é uma reflexão constante em seu pensamento (GAGNEBIN, 2011).

<sup>8</sup> Segundo Gagnebin, esta reflexão é fundamental para entender a razão e a racionalidade humanas, bem como seus cruzamentos com a história e a ficção (GAGNEBIN, 2011). Esse apontamento vai ao encontro da ideia desenvolvida por Rouanet de que a alegoria barroca remete, afinal, à história (ROUANET, 1984). Segundo o autor, a história, como o Barroco a concebe, é “o referente unitário que engloba todas as significações parciais [...] Através de sua linguagem [...] a alegoria diz uma coisa, e significa, incansavelmente, outra, sempre a mesma: a concepção barroca da história” (ibid., p. 38).

Diante disso, pode-se dizer que, em Benjamin, há um rompimento com o sistema clássico, cartesiano<sup>9</sup>, de exposição teórica, o que fica evidente no método singular com que trabalhou seus textos – o método de escrita por meio do uso de citações<sup>10</sup> –, constituindo uma obra que “problematiza as fronteiras entre a escrita dita científica, teórica e prosaica e, por outro lado, a escritura fragmentada, opaca, ruínosa que caracteriza tradicionalmente o universo poético” (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 194).

A escolha pelo termo “exposição teórica” não é por acaso: a escolha pela tradução da palavra *Darstellung* como exposição, e não como representação, segue a definição proposta por Jeanne-Marie Gagnebin no artigo “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza”:

Mesmo que essa tradução possa ser legítima em outro contexto, ela induz, no texto em questão, a contra-sensos, porque poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha da filosofia da representação – quando é exatamente desta, da filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou ‘exposição’, e *darstellen* por ‘apresentar’ ou ‘expor’ (2005, p. 184).

Segundo Gagnebin, a exposição de Benjamin não é somente uma questão retórica ou metodológica, “mas também a defesa da especificidade especulativa do itinerário de pensamento filosófico” (ibid., p. 185). Nesse sentido, a escritura do autor traz à luz a singularidade das metáforas e é reveladora do que Hannah Arendt irá chamar de “pensamento poético”: “O que é tão difícil de entender em Benjamin é que, sem ser poeta, ele pensava poeticamente e, por conseguinte, estava fadado a considerar a metáfora como o maior dom da linguagem” (ARENDR, 2008, p. 179).

Assim, em Benjamin, trata-se “de recorrer às técnicas de uma exegese filológica para identificar as *metáforas reais*, embutidas no próprio texto, pelas quais as diversas dimensões da realidade se cruzam” (ROUANET, 1990, p. 135, grifo do autor). Não se trata de inventar

---

<sup>9</sup> Segundo Gagnebin, Benjamin não contesta o empreendimento cartesiano, mas reivindica outra possibilidade de realizar a atividade filosófica: “Benjamin reivindica a possibilidade de definir a atividade filosófica de maneira diferente daquela segundo as regras do método cartesiano. Não contesta, porém, a grandeza do empreendimento cartesiano, não polemiza contra Descartes, como fará Adorno, mas relembra a existência de outra tarefa para a filosofia, tarefa descartada ou condenada pela maior parte da filosofia moderna, desde Descartes e até hoje: pensar filosoficamente não é única e exclusivamente conhecer ou refletir sobre as condições e possibilidades do conhecimento humano” (2005, p. 186).

<sup>10</sup> Benjamin possuía uma afinidade com o método de escrita por meio do uso de citações, numa técnica de mosaico. Essa técnica está presente principalmente em *Origem do drama barroco alemão*. Segundo Márcio Seligmann-Silva: “Tanto a sua escrita saturada de estilo, imagens, de cortes, citações e fragmentações, como o fantástico material que ele acumulou em fichas visando construir o seu ‘trabalho das passagens’ indicam como a sua obra já apontava para a necessidade de expandir os suportes e os meios de expressão do trabalho intelectual – ao menos do trabalho intelectual criativo que ele tinha em conta.” (2011, p. 199-200).

metáforas, mas, antes, de identificá-las, como apontam Otte e Volpe no artigo “Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin”:

Constantemente usamos metáforas sem ter consciência disso. Benjamin nos mostra que não há necessidade de ir muito longe para detectar, dentro da nossa linguagem, metáforas muitas vezes bastante produtivas; não há necessidade de “inventar”, pois as metáforas estão aí, basta identificá-las como tais. [...] A própria escrita benjaminiana exige que se mergulhe cada vez mais nas profundezas das palavras para explorar ao máximo toda a sua abrangência e, a partir daí, seu possível uso metafórico (OTTE; VOLPE, 2000, p. 37).

Em suma, na medida em que, para o autor, a realidade atua de forma filológica, a linguagem não é mais entendida como pura abstração, mas também como materialização.

## 1.2 A linguagem benjaminiana: teologia e misticismo judaico

Segundo Hannah Arendt, não era exatamente pela religião que Walter Benjamin se sentia atraído em vida, “mas pela teologia e pelo tipo teológico de interpretação pelo qual o próprio texto é sagrado” (ARENDR, 2008, p. 168). Em outras palavras, para Benjamin, a teologia refletiria uma teoria da textualidade e vice-versa<sup>11</sup>.

Gagnebin, ao refletir sobre os motivos teológicos presentes em Benjamin no artigo “Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin”, segue a distinção que Arendt faz entre religião e teologia:

Aqui é que gostaria de introduzir uma distinção conceptual entre o religioso e o teológico. Defendo, pois, a hipótese de que o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, *impregnado*, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica, antes de tudo judaica mas também cristã [...]; em contrapartida, esse seu pensamento mantém uma distância crítica importante com relação à *religião* e ao religioso (1999, p. 196, grifos da autora).

Para Gagnebin, essa diferenciação tem uma função importante no que diz respeito à recepção da obra benjaminiana. Segundo a autora, os elementos messiânicos e teológicos presentes em seus escritos, principalmente nos da juventude, foram mal recebidos pelos intérpretes mais materialistas (marxistas) do autor. Assim, ela propõe com esta chave de leitura uma reflexão na via de um estudo de conjunto sobre o autor, “em vez de estabelecer uma separação categórica entre um Benjamin moço, idealista e místico, e um Benjamin de idade madura, materialista e marxista” (ibid., p. 194).

---

<sup>11</sup> Como será analisado mais adiante, essa relação já está presente na tradição judaica da linguagem. Na Cabala, um exemplo disso é a ideia de que a Criação é a escrita divina.

De forma bem sucinta, a principal diferença entre teologia e religião para a autora seria que na última há uma estabilização dos significados, o que fica evidente em seus dogmas<sup>12</sup>. A teologia, ao contrário, funciona na ótica de uma “desestabilização redentora” na obra do filósofo, o que é consonante com o seu pensamento crítico: “no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos” (ibid., p. 201).

Nesse sentido, pode-se afirmar que o sistema especulativo da teologia está mais próximo de uma negatividade do que de uma positividade. Como afirma Gagnebin, o discurso teológico é um discurso paradoxal, por já saber de antemão que o objeto que visa lhe escapa. Por esse exato motivo, é um discurso que precisa recorrer às figuras de linguagem, o que reafirma a proximidade de Benjamin com o campo metafórico:

a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando essa se empenha em dizer, de verdade, seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. Por certo, nem todos os discursos humanos seguem a regra de uma impossibilidade transcendental e constitutiva de apreender o próprio objeto. Mas tal paradigma de um discurso que se definiria por sua insuficiência essencial, constituindo-se positivamente em redor dessa ausência – um paradigma oriundo da teologia –, habita no cerne da tradição filosófica e poética, especialmente contemporânea (ibid., p. 199-200).

O trecho acima assemelha-se à explicação dada pelo autor do uso do texto bíblico no ensaio “Sobre a linguagem...”:

não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é, *de início*, indispensável para este projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento (BENJAMIN, 2011, p. 60, grifo do autor).

Benjamin desmistifica, portanto, a ideia religiosa de que a *Bíblia*, enquanto origem, precisaria ser investigada em função deste motivo. Ao contrário, é a reflexão sobre a natureza da linguagem que diz respeito a uma origem e, nesse sentido, antecede a *Bíblia*<sup>13</sup>. Assim, a

<sup>12</sup> Segundo a filósofa Marilena Chauí, a palavra dogma, que vem do grego, significa “uma opinião estabelecida por decreto e ensinada como uma doutrina, sem contestação” (2000, p. 109). Assim, o dogma é marcado pela sua oposição ao pensamento crítico: “As crises, as dificuldades e os impasses da razão mostram, assim, o oposto do dogmatismo. Indicam atitude reflexiva e crítica própria da racionalidade, destacando a importância fundamental da liberdade de pensamento para a própria razão e para a Filosofia” (ibid., p. 109).

<sup>13</sup> Essa é uma forma possível de se interpretar a célebre abertura do primeiro capítulo do *Evangelho de João*, o qual retoma a temática da criação do mundo presente no livro da *Gênesis*: “No princípio era o Verbo” (JOÃO, 1:1). Na *Bíblia*, o Verbo não possui um começo, pois, antes de o mundo existir, o Verbo já era. Vale ressaltar que,



*Bíblia* não é um texto que o autor privilegia dentre outros, mas uma matéria da linguagem, ou, em termos benjaminianos, um *Medium*<sup>14</sup> da linguagem.

### 1.2.1 A Cabala judaica

Uma importante ponte de Benjamin com a tradição judaica da linguagem, mais especificamente a tradição da Cabala, foi a sua amizade com Gershom Scholem, filósofo sionista e expoente no estudo da mística judaica. Segundo Gagnebin, Scholem enxergava Benjamin como “um dos últimos representantes da autêntica tradição mística judaica” (1999, p. 191), tendo se decepcionado posteriormente com a aproximação do amigo ao marxismo<sup>15</sup>.

Através do artigo de Scholem “The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala”<sup>16</sup>, originalmente uma palestra de 1970, pode-se compreender melhor o caráter hermético do ensaio “Sobre a linguagem em geral...”, tendo em vista o fato de que a origem do último remete a uma carta de dezoito páginas endereçada a Scholem (HANDELMAN, 2019). Em carta datada de 11 de novembro de 1916, Benjamin afirma que o ensaio contém uma relação entre linguagem e judaísmo: “neste trabalho, busco confrontar-me com a essência da linguagem e certamente, tanto quanto posso compreender, numa relação imanente com o judaísmo, em especial com o primeiro capítulo do *Gênesis*” (BENJAMIN, 2011, p. 162).

Segundo Arendt, a Cabala é “a parte da literatura hebraica intransmitida e intransmissível nos termos da tradição judaica” (ARENDR, 2008, p. 211), uma definição que, por si só, soa paradoxal. O nome de Deus, *tópos* importante na Cabala, presente no *Sêfer*

---

no grego, a palavra “verbo” é “logos”, que também pode ser traduzida como “palavra”. Segundo uma das interpretações católicas do texto bíblico, Jesus Cristo é o “Logos”, o Verbo de Deus – “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória” (JOÃO, 1:14). Conforme será abordado na próxima seção, a relação entre o divino e a linguagem é uma herança judaica.

<sup>14</sup> Um dos pontos importantes do ensaio “Sobre a linguagem...” é a diferenciação entre *medium* e *mittel*, ambos traduzidos para o português como “meio”. Nos trechos do ensaio em que o primeiro termo está em voga, ele estará em itálico (“*meio*”). Gagnebin define os termos da seguinte forma: “O segundo (*Mittel*) tem a significação de ‘meio para determinado fim’, caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior” (2011, p. 53-54, grifo da autora). Dessa forma, seria ingênuo e contraditório, em relação à filosofia da linguagem do autor, classificar o seu uso do texto bíblico, que não é literal, como meramente instrumental.

<sup>15</sup> Segundo Gagnebin, Scholem teria censurado Benjamin “por se deixar desviar de sua essência verdadeira por contingências históricas e amorosas (especialmente pelos perversos encantos de Asja Lacis, aquela comunista letã!)” (1999, p. 191-192).

<sup>16</sup> Este texto está presente no livro publicado pela editora Perspectiva em 1999, intitulado *O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de Cabala e mística*, que reúne também outros ensaios do autor na mesma temática. Além deste livro, outros estudos importantes de Scholem concernentes à mística judaica foram publicados pela editora, como *A mística judaica*, de 1972, traduzido por Dora Ruhman, Fany Kon, Jeanete Meiches e Renato Mezan, sob a supervisão de Jacó Guinsburg.

*Yetzirá* (o *Livro da Formação*), é uma boa exemplificação disso: ligado à ideia da Verdade, ele não pode ser escrito ou até mesmo pronunciado.

Scholem define o nome de Deus da seguinte forma:

O nome de Deus é o “nome essencial” e é a origem de toda linguagem. Todo outro nome através do qual Deus pode ser chamado ou invocado coincide com uma determinada atividade, conforme é mostrado na etimologia desses nomes bíblicos; somente este único nome não requer nenhum tipo de referência a uma atividade. Para os cabalistas, este nome não possui nenhum “significado” no entendimento tradicional do termo. Ele não possui uma significação concreta (SCHOLEM, 1972b, p. 193-194, tradução nossa<sup>17</sup>).

Conforme o trecho acima, pode-se dizer que, no cabalismo judaico, o nome de Deus não possui nenhuma significação pelo motivo de não possuir nenhum referente, pensando no sentido linguístico do termo enquanto “entidade ou localização temporal ou espacial, real ou imaginária, para a qual uma expressão linguística remete, num determinado contexto (GRANDE DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2013, p. 7896). Esse dado é relevante, pois conduz a uma das temáticas importantes no ensaio de Scholem que ressurge no ensaio de Benjamin: a compreensão de que a linguagem não se restringe a sua função comunicativa.

Para Scholem, um dos maiores legados do judaísmo à história das religiões é a ligação entre a ideia de “verdade revelada” e a noção de linguagem, tendo em vista que a verdade revela-se ao homem através da palavra divina (SCHOLEM, 1972a). A partir disso, o homem pode ou não compreendê-la – como está metaforizado na narrativa bíblica da Torre de Babel.

A linguagem em questão, entretanto, foge de suas concepções tradicionais, tais como “meio de comunicação” ou “forma de expressar-se”<sup>18</sup>. Antes, ela é uma comunicação de algo que é incomunicável: “Os homens passam informações adiante, os homens tentam se fazer

---

<sup>17</sup> Na edição em inglês: “The name of God is the ‘essential name,’ which is the original source of all language. Every other name by which God can be called or invoked, is coincident with a determined activity, as is shown by the etymology of such biblical names; only this one name requires no kind of backward-looking reference to an activity. For the Kabbalists, this name has no ‘meaning’ in the traditional understanding of the term. It has no concrete signification” (SCHOLEM, 1972b, p. 193-194).

<sup>18</sup> É importante frisar que Benjamin não rejeita a ligação entre linguagem e expressão. Pelo contrário, o entendimento que o autor tem da linguagem compreende uma função expressiva, conforme será abordado mais adiante, na seção referente ao ensaio “Sobre a linguagem...”. A sua crítica é a da linguagem enquanto um meio, ou uma ferramenta, de expressão. A linguagem não seria o meio de expressão, porque ela já é expressão, assim como o contrário. É por isso que, segundo aponta Gagnebin (2011), essa função expressiva da linguagem não se reduz unicamente à língua verbal humana, indo em direção contrária às teorias linguísticas modernas, cuja ênfase recai sobre o aspecto técnico e científico das línguas e da linguagem.

compreensíveis uns aos outros, mas, em todas as tentativas, tem algo que vibra, que não é meramente comunicação, significado e expressão” (ibid., p. 60, tradução nossa<sup>19</sup>).

Desse modo, a linguagem do homem está distante somente até certo ponto da linguagem divina, pois, para a Cabala, a linguagem divina possui reflexos na linguagem do homem. Dentro das palavras comunicativas, estariam latentes os nomes, que, segundo Scholem, “são mais do que ideias” (1972b, p. 178, tradução nossa<sup>20</sup>).

Assim, pode-se dizer que a linguagem de Deus é um absoluto, ou, traduzindo para os termos linguísticos, a linguagem de Deus é autorreferencial. Para o autor, é a partir desta característica que a linguagem do homem “deriva a sua majestade, mesmo que aparentemente direcionada à comunicação” (ibid., p. 180, tradução nossa<sup>21</sup>).

Retomando o *tópos* do nome de Deus, Scholem afirma que, apesar de a Bíblia hebraica não conter em seus primórdios nenhuma concepção mágica do nome de Deus, “é este nome que trouxe a criação, ou melhor, a criação está intimamente colada ao Nome” (1972a, p. 69, tradução nossa<sup>22</sup>). Porém, em algum momento, explica ele, a palavra criadora de Deus e o nome de Deus passam a coincidir:

Quando o nome torna-se palavra, ele torna-se uma parte essencial do que nós chamamos de linguagem de Deus, a linguagem em que Deus, como se fosse, representa e manifesta a si mesmo, assim como ele se comunica com a sua criação, que, pela matéria de sua linguagem, acaba vindo a tornar-se a si próprio. Esse caráter dual da palavra divina como nome também determina a doutrina linguística dos cabalistas numa extensão considerável (ibid., p. 70, tradução nossa<sup>23</sup>).

Scholem não entra diretamente no mérito da nomeação como uma concepção alternativa à concepção tradicional da linguagem, diferentemente de Benjamin em seu ensaio, que adentra nesse assunto de forma extensiva. Mesmo assim, Scholem pensa sobre as funções do nome e o aproxima da concepção linguística da magia – a magia da palavra.

---

<sup>19</sup> Na edição em inglês: “Man passes on information, man tries to render himself comprehensible to other men, but in all such attempts there is something else vibrating, which is not merely communication, meaning and expression” (SCHOLEM, 1972a, p. 60).

<sup>20</sup> Na edição em inglês: “for the Divine language, the ‘inner word’ with which this language has to do, does not involve any grammar. It consists of names, which are more than ideas here” (SCHOLEM, 1972b, p. 177-178).

<sup>21</sup> Na edição em inglês: “For the language of God is an absolute [...]; and it is from here that the language of men also derives its majesty, even if it is apparently directed at communication” (ibid., p. 180).

<sup>22</sup> Na edição em inglês: “it is this name which brought about the creation, or rather the creation is closely affixed to the Name” (SCHOLEM, 1972a, p. 69).

<sup>23</sup> Na edição em inglês: “When the name becomes word, it becomes an essential part of what we may call the language of God, the language in which God, as it were, represents and manifests himself, just as he communicates with his creation, which by the medium of this language comes into being itself. This dual character of the divine word as a name as well determines the linguistic doctrine of the Kabbalists to a considerable extent” (ibid., p. 70).

Segundo o estudioso da Cabala, o nome é uma grandeza real, não-fictícia: “O nome contém uma declaração sobre a natureza de seu portador ou pelo menos algo de uma potência anexada a ele; indo mais além, o nome é identificado com a natureza e a essência do que por ele é nomeado” (ibid., p. 65, tradução nossa<sup>24</sup>). Essa espécie de magia do nome, para o autor, está ligada à magia da palavra, “o fato de que as palavras têm um efeito que grandemente supera toda necessidade de ‘entendimento’” (ibid., p. 65, tradução nossa<sup>25</sup>).

Nesse aspecto, a magia do nome, ou a magia da palavra, se aproxima da experiência dos poetas. Segundo Scholem (1972b), somente eles poderiam responder qual o valor da linguagem. Ainda, o autor acredita que os poetas teriam uma ligação com os mestres da Cabala, mesmo quando rejeitam formulações teológicas cabalísticas: “Essa ligação é a sua crença na linguagem como um absoluto [...] É a sua crença no mistério da linguagem que se tornou audível” (ibid., p. 194, tradução nossa<sup>26</sup>).

Conforme será abordado mais adiante, Benjamin também irá apontar para uma relação entre o nome, na concepção da mística judaica, e a linguagem poética; pois, tal qual Adão, o poeta também pode ser visto como uma espécie de “nomeador”.

### 1.3 A alegoria adamítica: A tarefa do *nomeador*

Se a narrativa bíblica acerca da Torre de Babel ajuda a pensar o tema da multiplicidade das línguas no ensaio “A tarefa do tradutor” (1927), em “Sobre a linguagem em geral...” (1916) é na narrativa da Criação, contida no livro da *Gênesis*, que Walter Benjamin encontra os elementos figurados para pensar a temática da nomenclatura em sua filosofia da linguagem.

---

<sup>24</sup> Na edição em inglês: “It contains a declaration about the nature of its bearer or at least something of the potency attaching to it; it is, further, identified with the nature and essence of what is named by it” (ibid., p. 65).

<sup>25</sup> Na edição em inglês: “But one is nevertheless permitted to remark that the magic of the word is a far deeper and more far-reaching fundamental experience for man – an experience which has simply undergone a particularly acute concentration in the magic of the name. The fact that words have an effect which greatly surpasses all ‘understanding’” (ibid., p. 65).

<sup>26</sup> Na edição em inglês: “And poets have one link with the masters of the Kabbala, even when they reject Kabbalistic theological formulation as being still too emphatic. This link is their belief in language as an absolute, which is as if constantly flung open by dialectics. It is their belief in the mystery of language which has become audible” (SCHOLEM, 1972b, p. 194).

Embora não seja neste sentido que Benjamin irá refletir sobre esta temática, pode-se dizer que a própria *Bíblia* realiza um trabalho de nomeação, algo que o escritor israelense Amós Oz e sua filha Fania Oz-Salzberger reparam<sup>27</sup>, no livro *Os judeus e as palavras*:

Não é de admirar que os livros hebraicos antigos – Bíblia, Mishná e Talmude – estejam transbordando com os nomes, vozes e palavras idiossincráticas de tantos indivíduos. Todos eles têm nomes. Desde que Deus chamou Adão de Adão, e Adão deu nome a todos os animais e a Eva, a Bíblia parece adorar chamar as pessoas pelo nome (OZ; OZ-SALZBERGER, 2015, p. 192).

A nomeação pensada por Benjamin é a linguagem adâmica, ou a linguagem de Adão – quando ele nomeia os animais no Paraíso. O crítico literário Stephen Greenblatt, em seu livro *Ascensão e queda de Adão e Eva*, que enxerga na narrativa de Adão e Eva “o epítome do poder estranho e perene da capacidade humana de contar histórias” (2018, p. 13), compara o gesto nomeador de Adão à maneira como os cientistas atribuem nomes a seus holótipos, ou, em outro termo, a suas descobertas.

Os holótipos, ou espécimes-tipo, nada mais são do que “os exemplos físicos singulares, reconhecidos oficialmente, de toda uma espécie” (ibid., p. 17). Dito de outra forma, os holótipos seriam semelhantes à ideia de um original, algo como a referência da referência, ou o representante do representante, uma figura particular que representa um universal.

Segundo Greenblatt, “ao publicar esse trabalho e depositar o espécime num acervo apropriado, o descobridor passa a ser considerado o ‘autor’ da espécie” (ibid., p. 18). Nessa linha de raciocínio, Adão seria não só ele próprio o holótipo da humanidade, “o primeiro exemplo da espécie” (ibid., p. 19), mas, pensando em termos benjaminianos, um tipo de tradutor. Diferentemente de Deus, que, na concepção judaica, seria um autor de fato – aquele que cria –, Adão seria o intérprete da criação de Deus<sup>28</sup>.

O próprio título do célebre ensaio de Benjamin sobre a tradução, no original alemão “Die Aufgabe des Übersetzers”<sup>29</sup>, é interessante como um paralelo, pois um dos sentidos para

---

<sup>27</sup> Os escritores justificam o extenso trabalho de nomeação na *Bíblia* hebraica à (auto) importância, à vaidade e à responsabilidade. Eles relacionam esses atributos à importância da individualidade para o povo judeu: “Nossa Bíblia é portanto uma enorme Arca de Noé, repleta de homens e mulheres fugindo do dilúvio do esquecimento. O desejo de ser nomeado reflete-se no sistema legal – ou será que o sistema legal ecoava o ambiente de personalidades fortes? – no qual reconhecimento, dignidade e propriedade funcionavam juntos” (OZ; OZ-SALZBERGER, 2015, p. 197).

<sup>28</sup> O foco que Benjamin dá à figura de Adão em sua leitura da Criação é interessante pelo papel intermediário que Adão ocupa nesta narrativa: alguém que tem acesso ao divino, porém sem ser Deus.

<sup>29</sup> No ensaio, traduzido para o português como “A tarefa do tradutor”, Benjamin equipara o tradutor ao poeta quando diz que o que está numa obra literária, para além de seu comunicado, é o “inapreensível, o misterioso, o

o verbo *aufgeben*, do qual deriva o substantivo *Aufgabe*, é “dar algo a alguém para que cuide disso” (GAGNEBIN, 2011). Na narrativa criacionista, Adão é “Aquele-que-dá-nome”, ou “Dador-dos-nomes”<sup>30</sup>, pois os cuidados para com a obra divina aos quais fica relegado passam pelo interior da linguagem – sua tarefa é nomear<sup>31</sup>.

Todavia, ao prosseguir adiante nesta narrativa, o significado alternativo para o verbo *aufgeben*, “abrir mão da posse de algo”, emerge. Nesse novo sentido, *Aufgabe* é uma espécie de renúncia. Se Adão é aquele que, ao descumprir com o único mandamento divino<sup>32</sup>, abre mão do Paraíso, no ensaio de Benjamin, ele é também aquele que abre mão de uma linguagem redentora – “a pura linguagem do nome” (BENJAMIN, 2011, p. 68).

### 1.3.1 A função nomeadora da linguagem em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” (1916)

Conforme já foi dito, no ensaio “Sobre a linguagem...”, o nome possui um papel importante, até mesmo central. Pois é no nome que reside o que Benjamin identifica como a “essência linguística” do homem: “o ser humano comunica sua própria essência espiritual (na medida em que ela seja comunicável) ao *nomear* todas as outras coisas. [...] *Portanto, a essência linguística do homem está no fato de ele nomear as coisas*” (BENJAMIN, 2011, p. 54-55, grifos do autor).

O nome, para o autor, é “aquilo através do qual nada mais se comunica, e em que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto” (ibid., p. 56). Assim, pode-se afirmar que a essência linguística não se comunica *através* do nome, mas *no* nome mesmo. Dito de outra forma, de *dentro* do nome: “ele (o homem) não pode se comunicar através dela (da língua), mas apenas dentro dela” (ibid., p. 56).

---

‘poético’” (2011, p. 102). Assim, o tradutor só poderia restituir o essencial de uma obra ao tornar-se, ele mesmo, um poeta.

<sup>30</sup> No original, em alemão: *der Namen-Gebende*.

<sup>31</sup> Segundo Benjamin, Deus não quis submeter o homem à linguagem nomeadora, “mas liberou no homem a linguagem que lhe havia servido, a *ele*, como *meio* da Criação” (2011, p. 62, grifos do autor), o que corrobora esta interpretação do nome como dom ou dádiva.

<sup>32</sup> Na narrativa bíblica, a única proibição divina à Adão e Eva é comer o fruto proibido, o fruto da “árvore da Ciência do Bem e do Mal”, ou “árvore do Conhecimento”. A partir dessa transgressão, uma série de punições ocorre, como a expulsão de Adão e Eva do Paraíso. Benjamin interpreta esse trecho da narrativa relacionando o nome com o conhecimento, conforme será abordado mais adiante. Esse é um dos exemplos que demonstram que Benjamin procede mais a uma releitura do que a uma mera reprodução do conteúdo bíblico em sua obra.

O filósofo está enfatizando uma função expressiva da linguagem, pois o homem não daria nome às coisas, que, por sua vez, já teriam sua própria linguagem<sup>33</sup>. Antes, ele próprio “se comunicaria” ao nomeá-las. O que fica evidente no seguinte trecho:

Contudo, o nome não é somente a última exclamação; é também a verdadeira interpelação da linguagem. Com isso, aparece no nome a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento (ibid., p. 57).

Nesse sentido, a atribuição do nome à coisa está relacionada à forma como ela (a coisa nomeada) se comunica ao homem. Essa ideia ressurge nos ensaios “A doutrina das semelhanças” (1933) e “Sobre a Faculdade Mimética” (1955), nos quais o autor irá desenvolver a ideia de que a linguagem seria uma faculdade mimética (BENJAMIN, 1970; 1994).

Para Benjamin, assim como o homem descobria na natureza analogias e correspondências, os idiomas teriam sido formados como uma imitação da natureza<sup>34</sup>. Vale destacar que essa concepção mimética da linguagem, ligada às suas semelhanças extra-sensíveis, diz respeito a uma dimensão mágica da linguagem<sup>35</sup>.

Em contrapartida, está outra concepção: a que acredita que o homem comunica através dos nomes. Nesta, a palavra, tal qual um instrumento, seria utilizada ao seu serviço. Benjamin se refere a essa concepção da linguagem como “burguesa”, e a considera falsa:

Essa visão afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus* (2011, p. 55, grifo do autor).

O uso da linguagem, nessa via, estaria reduzido a sua função comunicativa, função a qual Benjamin também se opõe no já mencionado ensaio “A tarefa do tradutor”<sup>36</sup>. Como no

<sup>33</sup> Segundo Gagnebin, a herança de uma função expressiva na língua alemã, que está relacionada à tradição do romantismo alemão, instiga a indagar sobre as relações entre a língua humana e outras linguagens, como a “linguagem da música” ou a “linguagem da natureza”. Essa relação aparece na seguinte fala do autor: “Não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem” (BENJAMIN, 2011, p. 51).

<sup>34</sup> Benjamin apoia-se principalmente nas teorias da origem onomatopaica da linguagem para embasar essa ideia: “Sempre se reconheceu, à capacidade mimética, uma certa influência no idioma. [...]. Assim se concedeu um lugar ao comportamento imitativo, sob o nome de onomatopeia, na formação do idioma. Se ele não for, claramente, um convencional sistema de sinais, sempre será necessário recorrer a ideias que se apresentem, em sua forma mais rudimentar, ao modo de explicações onomatopaicas” (BENJAMIN, 1970, p. 50).

<sup>35</sup> O próprio autor reconhece essa dimensão em “A doutrina das semelhanças”, ao se referir às semelhanças entre a palavra escrita e a palavra falada: “A escrita transformou-se assim, ao lado da linguagem oral, num arquivo de semelhanças, de correspondências extra-sensíveis. Essa dimensão – mágica, se se quiser – da linguagem e da escrita não se desenvolve isoladamente da outra dimensão, a semiótica” (BENJAMIN, 1994, p. 111-112).

<sup>36</sup> É importante ressaltar algumas afinidades entre ambos os ensaios, como o fato de que a teoria da tradução presente em “A tarefa do tradutor” já surge de forma inicial em “Sobre a linguagem...”. Segundo Pires (2014), os

seguinte trecho, ao se referir à obra poética: “O que ‘diz’ uma obra poética? O que comunica? Muito pouco para quem a compreende. O que lhe é essencial não é comunicação, não é enunciado” (ibid., p. 102). Assim, no seu ponto de vista, a tradução deveria se emancipar da ideia de transmissão de um conteúdo exato.

A crítica de Benjamin irá se estender também à teoria mística, pois, segundo esta, “a palavra é por definição a essência da coisa. Isso é incorreto, pois a coisa enquanto tal não tem nenhuma palavra” (ibid., p. 63). Para o autor, a linguagem das coisas estaria relacionada com uma língua muda e sem nome da natureza, indo ao encontro de sua formulação de que a linguagem “nunca é somente comunicação do comunicável, mas é, ao mesmo tempo, símbolo do não-comunicável” (ibid., p. 72).

Se, como ele aponta, “no interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso” (ibid., p. 59), na sua visão, o inexprimível é convocado no nome, ainda que não seja substituído por ele. A resolução desse conflito passa pela nomenclatura, visto que ela liga tanto a linguagem do homem quanto a linguagem das coisas com a linguagem divina:

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. (ibid., p. 64).

É importante destacar o conhecimento “por acréscimo” de que o autor fala no trecho acima, pois este trecho ajuda a pensar a relação da nomenclatura com o cognoscível. O nome torna as coisas cognoscíveis:

Em Deus, o nome é criador por ser palavra, e a palavra de Deus é saber por ser nome. ‘E Deus viu que isso era bom’, isto é: ele o conheceu pelo nome. A relação absoluta do nome com o conhecimento só existe em Deus, só nele o nome, porque é intimamente idêntico à palavra criadora, é o puro *meio* do conhecimento. Isso quer dizer: Deus tornou as coisas cognoscíveis ao lhes dar nomes. Mas o homem só nomeia as coisas na medida em que as conhece (ibid., p. 61, grifo do autor).

Dentro do que foi exposto, pode-se inferir que Benjamin compreende dois tipos de conhecimento: o conhecimento divino, imediato e perfeito, e o conhecimento do nome. O conhecimento do nome não é idêntico ao conhecimento divino, mas é análogo ao poder

---

ensaios de Benjamin sobre a linguagem seriam divididos em dois grupos; o primeiro seria composto justamente por esses ensaios (“Sobre a linguagem...” e “A tarefa do tradutor”), enquanto o último seria composto por “A doutrina do semelhante” e “Sobre a capacidade mimética”, pertencentes já à fase materialista do autor.



criador. Pois, nessa visão, o homem é de início ignorante, porém Deus libera o conhecimento do nome ao homem, que passa a ter acesso ao conhecimento divino.

É importante ressaltar que o nome da árvore a partir da qual Adão e Eva se alimentam do fruto proibido é chamada na *Bíblia* de “árvore do Conhecimento” ou “árvore da Ciência do Bem e do Mal”, o que aponta para a leitura da alegoria adâmica como uma alegoria do conhecimento, tal como aparece em outros mitos, como os gregos de Pandora e de Prometeu.

No prefácio do livro *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*, Georg Otte reflete sobre a metáfora de estar dentro de casa, em contraposição com um “fora-de-casa”. O autor define aquela como sendo uma relação de conhecimento e familiarização, e a aproxima da condição paradisíaca:

Estar dentro de casa, portanto, não é mais o estado paradisíaco, pois, enquanto estávamos no Paraíso, não sabíamos que estávamos no Paraíso. Só no momento em que comemos do fruto da árvore do conhecimento, ficamos sabendo da nossa condição paradisíaca, e, sabendo, já estávamos fora dele. Saber é expulsão, pois, uma vez que se sabe das coisas, não há retorno ao estado inocente – e seguro – da ignorância (2006, p. 13).

É a partir dessa expulsão, ou perda da ignorância, que outro conhecimento surge. Este conhecimento, simbolizado pela figura alegórica da serpente, passa a não repousar mais no nome, mas fora, no exterior:

Nesse conhecimento, o nome sai de si mesmo: o pecado original é a hora do nascimento da *palavra humana*, aquela que em que o nome não vivia mais intacto, aquela palavra que abandonou a língua que nomeia, a língua que conhece, pode-se dizer: abandonou a sua própria magia imanente para reivindicar expressamente seu caráter mágico, de certo modo, a partir do exterior. A palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma). Esse é realmente o pecado original do espírito linguístico. A palavra que comunica do exterior, expressamente mediada, é de certa forma uma paródia da palavra imediata, da palavra criadora de Deus; é também a queda do espírito adâmico, do espírito linguístico bem-aventurado, que se encontra em ambos (BENJAMIN, 2011, p. 67, grifos do autor).

Para Benjamin, essa seria a origem da abstração da linguagem, visto que, como mero signo arbitrário, ela não possui mais a concretude do nome. Aqui, a queda de Adão do Paraíso é também a queda de sua linguagem, o fim da linguagem adâmica. Assim, uma série de transformações irá ocorrer – o “nome puro” transforma-se em “palavra judicante” (do julgamento), a “nomeação universal” torna-se “sobrenomeação”, e a imediatidade do nome cai “no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice” (ibid., p. 69).

#### 1.4 Considerações finais acerca da temática da nomenclatura na obra de Walter Benjamin

Eloiza Gurgel Pires, no artigo “Experiência e linguagem em Walter Benjamin”, afirma que, no autor, a rede de relações entre conhecimento e experiência passa pelo campo da linguagem. Para Pires, essa seria uma das formas através das quais ele teria se distanciado da teoria kantiana do conhecimento<sup>37</sup>:

Para Benjamin, somente na linguagem o conhecimento e a experiência podem convergir. [...] Kant, de acordo com Benjamin (1971), não empreendeu uma reflexão acerca da natureza linguística, ignorando, portanto, na sua sistematização, outros campos de conhecimento, qualitativamente distintos. Ao empreender uma revisão crítica da filosofia de Kant, o filósofo permitirá integrar, ao sistema kantiano, elementos que haviam sido excluídos pela insuficiência básica da visão de mundo do esclarecimento (2014, p. 819-820).

Segundo a autora, Benjamin teria ido na contramão do projeto dos filósofos do Iluminismo “quando apontavam, como condição para o *verdadeiro conhecimento*, uma racionalidade que separava o imaginário do pensamento” (ibid., p. 813, grifo da autora). A partir disso, outro tipo de conhecimento, não-científico, pode ser experimentado – o conhecimento da poesia:

Sob a perspectiva benjaminiana, na linguagem poética a verdade é devir (ou desvio); sua forma alegórica e fragmentária de expressão não constitui uma manifestação de irracionalismo, mas uma forma de falar do mundo. Daí o interesse por Baudelaire e *As flores do mal*, tomados como referência na crítica da modernidade (ibid., p. 821).

Essa relação aparece no final do ensaio “Sobre a linguagem...”, quando Benjamin fala da compreensão das formas artísticas enquanto linguagem para o seu conhecimento, já que toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem: “Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura” (BENJAMIN, 2011, p. 49); “Há uma linguagem da escultura, da pintura, da poesia” (ibid., p. 71).

Há algo dessa relação que é especificamente relevante para este estudo teórico-literário, quando Benjamin diz que a linguagem da poesia se funda na linguagem de nomes do homem: “Assim como a linguagem da poesia se funda – se não unicamente, pelo menos em parte – na linguagem de nomes do homem” (ibid., p. 71). Assim, pode-se dizer que a filosofia da linguagem benjaminiana, entre os gêneros literários, se aplica mais à poesia.

---

<sup>37</sup> Segundo Pires, quando Benjamin articula filosofia e teologia, ele valoriza as experiências suprassensíveis e superracionais ignoradas pela epistemologia moderna. A noção de experiência para o autor “permite a construção de um conhecimento capaz de alcançar não o conhecimento de Deus, mas a experiência de Deus. Assim, abre-se o acesso a regiões que nem a filosofia de Kant, nem a cultura iluminista conseguiram alcançar” (PIRES, 2014, p. 821).

Além da poesia, é possível também aproximar a nomenclatura do método da citação, do qual o autor era adepto. Hannah Arendt irá refletir sobre essa relação: “Esse método é como o equivalente moderno das invocações rituais [...] Para Benjamin, citar é nomear, e o nomear antes que o falar, a palavra antes que a frase, traz a verdade à luz” (2008, p. 220). Para Arendt, o nomear através de citações se converteu, em Benjamin, na única forma possível de tratar com o passado sem o auxílio da tradição, “pois a transmissibilidade do passado fora substituída pela sua citabilidade” (ibid., p. 208-209).

O crítico literário Antoine Compagnon (1950 - presente), em seu *O trabalho da citação*<sup>38</sup>, traz uma concepção da citação que evoca indiretamente a nomenclatura benjaminiana. Compagnon vai contra as definições linguísticas da citação, que, a seu ver, ao se fixarem na sua relação com o sentido e com a função, ignoram “o fenômeno, a força e o trabalho da citação, o poder da linguagem” (1996, p. 47-48). Para ele, a citação não tem sentido em si, mas no seu fenômeno ou trabalho: “ela só se realiza em um trabalho, que a desloca e que a faz agir. A noção essencial é a de seu trabalho, de seu *working*, o fenômeno” (ibid., p. 47).

A aproximação do nome com a citação também reitera a importância da temática da fragmentação, que ressurge no conjunto de toda a obra de Walter Benjamin, tendo em vista que ela compõe sua teoria da modernidade. Como ele próprio afirmou em carta a Scholem: “Pelo título, ‘Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem’, você pode perceber uma certa intenção sistemática, que me parece, porém, tornar evidente o caráter fragmentário do pensamento” (GAGNEBIN, 2011, p. 162).

Segundo Otte, no artigo “Comunicação e recepção em Walter Benjamin”, a “palavra nomeadora”:

pode ser fragmento, que, por definição, é a parte de um todo, evocando em cada usuário totalidades complexas e individuais; enquanto nome, a palavra é fragmento de um todo e sua função principal, paradoxalmente, não consiste em nomear, mas em “citar” uma pessoa ou um objeto (2006, p. 70).

Indo mais além, pode-se afirmar que há um tom essencialista em diversas passagens do ensaio “Sobre a linguagem...”, principalmente no uso de termos como “essência linguística”, “natureza da linguagem” entre outros. Apesar de estar a serviço de um recurso

---

<sup>38</sup> Nesta obra, o escritor compreende toda prática de texto como citação e afirma que esta pertence a uma lembrança da origem. Aqui, uma reflexão similar pode ser feita em relação ao nome. Embora a relação do nome com o mito esteja presente apenas indiretamente no atual capítulo, essa relação será evidenciada principalmente no segundo e no terceiro capítulo (“Nomenclatura em Sigmund Freud” e “Nomenclatura em Hans Blumenberg”, respectivamente).

estilístico, esse tom provoca um estranhamento no leitor contemporâneo e até mesmo uma dificuldade em interpretá-lo. Ainda assim, o ensaio é relevante para este estudo pela sua ideia central, a preferência de Benjamin pela função nomeadora da linguagem à função instrumental ou comunicativa.

A posição do autor é a de quem entende a linguagem como além de um sistema convencional de signos, contrariamente às teorias linguísticas modernas<sup>39</sup>. Benjamin está próximo da ideia mimética de que entre o nome e as coisas deve haver uma relação direta e natural. Assim, o nome corresponde à coisa nomeada e vice-versa. Conforme exposto, esta posição frente à temática da linguagem faz parte, por sua vez, da tradição judaica.

Em suma, em Benjamin, o nome funciona de forma a providenciar uma base para o conhecimento (HANDELMAN, 2019). Ao que é importante acrescentar: não aquele conhecimento objetivo, mas o conhecimento como revelação de uma verdade que não necessariamente é objetiva. Se a nomenclatura fez parte de fato de nossas origens ou não, o que importa aqui é o vestígio deixado pelo mito adâmico de que a nossa primeira forma de aproximação das coisas não foi empírica, muito menos racional – pelo menos da forma como comumente se compreende a racionalidade<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Essa crítica aparece mais evidentemente no seguinte trecho: “Ao identificar linguagem nomeadora e linguagem em geral, a teoria da linguagem acaba por privar-se de suas percepções mais profundas” (BENJAMIN, 2011, p. 54-55).

<sup>40</sup> A referência que faço à forma como comumente se entende a racionalidade é a forma da racionalidade iluminista, na qual, conforme a citação já feita de Pires (2014), o imaginário é separado do pensamento. A partir dos próximos capítulos (“Nomenclatura em Sigmund Freud” e “Nomenclatura em Hans Blumenberg”), esta relação receberá um enfoque maior, pois tanto Freud quanto Blumenberg tensionam esta divisão e, ainda, formulam uma racionalidade que é distinta da iluminista.

## CAPÍTULO 2 – NOMINAÇÃO EM SIGMUND FREUD

Embora a temática da nomeação esteja mais diretamente relacionada à obra do psicanalista Jacques Lacan (1901 - 1981), ela pode ser encontrada desde a obra de Sigmund Freud (1856 - 1939), em textos como *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901), *Totem e tabu* (1913) e *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921)<sup>41</sup>. Como bem compreendeu o psicanalista francês, Freud estava próximo das questões linguísticas desde os seus primeiros trabalhos<sup>42</sup>. Dessa forma, as principais teorizações acerca do nome e de sua função serão revisadas a partir dos textos mencionados, com destaque para *Totem e tabu*.

Assim como em Benjamin, essas teorizações evocam a ligação mítica do nome com a magia. Pode-se dizer, inclusive, que o próprio ofício clínico da psicanálise evoca o caráter mágico da linguagem, pois aquele que é psicanalista trabalha um conteúdo psíquico de seu paciente manifestado através de sua fala. Na compreensão de Freud, um conteúdo inconsciente torna-se consciente quando ele se liga, ou se associa, à palavra.

Diferentemente de Benjamin, porém, Freud não lida de forma excludente com as diferentes funções da linguagem – sua função nomeadora e sua função comunicativa –, muito menos de forma diacrônica. Ele compreende que parte da magia, a qual primordialmente estaria correlacionada ao uso das palavras, teria se conservado no uso que o homem moderno faz das palavras. Além do mais, uma análise é baseada justamente num certo “tumulto

<sup>41</sup> Ao realizar a fundamentação deste trabalho, optou-se por delimitar o problema da nomeação à teoria psicanalítica de Freud, dispensando assim a abordagem lacaniana neste momento da pesquisa. Incluir esta abordagem exigiria um prazo maior, pois a exposição da teoria psicanalítica lacaniana requer uma retomada freudiana, já que Lacan procede a uma releitura desta, que ficou conhecida como “o retorno a Freud”. Nesta releitura, Lacan se contrapõe a algumas ideias de Freud, principalmente no que se refere ao estatuto das palavras e das narrativas, o Simbólico (que, no autor, é grafado em maiúsculo). A ideia freudiana, que será abordada na seção 3.5, “Blumenberg, leitor de Freud”, do terceiro capítulo (“Nomeação em Hans Blumenberg”), de que a angústia [*Angst*], diferentemente do medo [*Furcht*], não possui um objeto específico é contestada por Lacan em seu seminário 10, *A angústia* (1962-1963). Para o autor, a angústia possuiria um objeto que não é passível de ser nomeado ou simbolizado – o “objeto a”. Assim, pode-se dizer que a teoria psicanalítica de Lacan, diferentemente da de Freud, abarca um indizível que não somente resiste em ser nomeado, como também é provocador de efeitos clínicos e estéticos. Em suma, reconhece-se a contribuição do psicanalista francês para esta discussão. Um exemplo claro dessa contribuição é o seu conceito “Nome-do-Pai”, também conhecido como “metáfora paterna”. Este conceito, em muitos aspectos, evoca uma subversão conceitual da ideia mística do nome de Deus.

<sup>42</sup> O psicanalista francês entende que há uma relação fundamental entre o inconsciente freudiano e a linguagem, mesmo que Freud não estivesse plenamente consciente disso. Nesse sentido, Lacan busca na obra de Freud, com destaque para os seus primeiros textos, *Sobre a concepção das afasias*, *A interpretação dos sonhos* e *O chiste e sua relação com o inconsciente*, os indícios desta relação. Lacan compreende um sujeito que é antecedido pela linguagem, conforme colocam Roudinesco e Plon: “A ideia lacaniana de uma primazia da linguagem – e, portanto, do significante – repousa no dado primordial de que o indivíduo não aprende a falar, mas é instituído (ou construído) como sujeito pela linguagem” (1998, p. 378). A concepção linguística lacaniana pode ser resumida através da seguinte fórmula do autor: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” (LACAN, 1985), o que explica o apoio que ele buscou na linguística estrutural para complementar o seu ensino, como a obra de Ferdinand de Saussure e de Roman Jakobson.

babélico”, isto é, os atos falhos, os chistes, os sonhos e as demais falhas de uma linguagem comunicativa.

## 2.1 A invenção de um *nome*: a psicanálise freudiana

Esta seção será dedicada a revisitar os primórdios ou a invenção<sup>43</sup> da Psicanálise a fim de compreender como se articulam nesta disciplina a ciência, o mito, a metáfora e a literatura. De um lado, haveria resquícios científicos na teoria psicanalítica oriundos da formação médica de Freud, e, de outro, componentes míticos e literários significativos em sua constituição.

A hipótese aqui, que é uma marca retroativa do próximo capítulo<sup>44</sup>, é a de que os aspectos científicos e míticos não operam de forma dicotômica na obra freudiana, mas de forma conjunta e complementar. Um exemplo disso, que será elucidado ao longo desta seção, é o fato de que os componentes científicos por vezes ocupam um lugar mítico na teoria freudiana, enquanto os componentes literários muitas vezes ocupam um lugar de saber ou de verdade.

Em relação aos aspectos científicos, será investigado o papel que as “ciências da Natureza”, com destaque para a obra de Charles Darwin e para o pensamento filogenético, têm na obra de Freud. Já em relação aos aspectos míticos e literários da teoria psicanalítica, será investigado o papel que a arte, mais especificamente a literatura, ocupa dentro da psicanálise.

### 2.1.1 A psicanálise freudiana e as *ciências da Natureza*

Pode-se dizer que a relação de Sigmund Freud com a ciência remonta a sua época de estudante de Medicina: em seus anos iniciais, Freud dedicou-se à pesquisa da anatomia de enguias em Viena, em um ambiente de formação científica influenciado pelo evolucionismo de Darwin e pelo positivismo de origem francesa (MEZAN, 1996). Por motivos de ordem

---

<sup>43</sup> Na subseção 2.1.2.1, “Freud, o mito e a literatura” (com destaque para a nota de rodapé 82), será esclarecido o sentido dado ao termo “invenção”, que não deve ser tomado de forma pejorativa – a invenção entendida como “mentira”, “falsidade”, “farsa” etc.

<sup>44</sup> Como ficará mais claro com a leitura do próximo capítulo, “Nominação em Hans Blumenberg” e da conclusão, a teoria do mito de Blumenberg teve uma importante função metodológica neste estudo. A construção teórica de um “logos do mito” de Blumenberg, ao romper com a dicotomia “mito *versus* logos”, apontou um caminho para se ler e analisar a obra freudiana.

financeira<sup>45</sup>, Freud acabou abandonando a ideia de seguir carreira como pesquisador de Fisiologia e passou a dedicar-se à medicina clínica no Hospital Geral de Viena, onde optou por especializar-se em Neurologia.

Os primórdios da Psicanálise remontam ao estágio que Freud realizou em Paris, no Hospital da Salpêtrière, quando obteve uma bolsa de estudos. Ali, ele aprendeu com Jean-Martin Charcot o tratamento da hipnose aplicado às pacientes chamadas histéricas<sup>46</sup>. Freud irá abandonar, posteriormente, a crença na hipnose como uma forma de tratamento, mas o seu interesse pela histeria e pelo seu tratamento seguiu presente – um resultado disso é o livro *Estudos sobre a histeria*, publicado em 1895 junto ao médico, e então colaborador de pesquisa, Josef Breuer.

De forma bem sucinta, as pacientes histéricas apresentavam sintomas como desmaios, convulsões e paralisias que não tinham compatibilidade com causas orgânicas. Freud, entretanto, descobre que havia uma compatibilidade, ou melhor, uma causalidade presente nesses sintomas: os sintomas histéricos estavam ligados a um conteúdo psíquico reprimido que era revelado através da fala das pacientes.

---

<sup>45</sup> Freud era oriundo de uma família pobre: seu pai, Jacob Freud, era um comerciante de lã que, segundo Endo e Sousa “mudou-se com a família para Viena, cidade onde Sigmund Freud residiria até quase o fim da vida, quando teria de se exilar em Londres, fugindo da perseguição nazista” (2011, p. 8). Segundo os autores, apesar de nunca ter seguido as tradições e os costumes religiosos, Freud se considerava um homem judeu, tendo em vista que a religião lhe fora transmitida por seu pai. Embora este estudo não enfoque a força que os dados biográficos dos autores possam ter por si próprios, mas, ao contrário, somente em relação a suas obras, cabe acrescentar que o judaísmo é um traço em comum entre Benjamin, Freud e Blumenberg. Este dado biográfico deixa de ser aleatório se pensarmos que teve um impacto direto nas escolhas e trajetórias profissionais desses autores devido ao regime nazista e seus impactos na Europa. No texto “O antissemitismo na Inglaterra” (1938), Freud fala sobre os impactos do antissemitismo no seu trabalho: “Quando era uma criança de quatro anos de idade cheguei a Viena, oriundo de uma pequena cidade da Morávia. Após 78 anos, incluindo mais de meio século de trabalho diligente, tive que deixar minha casa, vi ser dissolvida a Sociedade Científica que havia fundado, nossas instituições serem destruídas, nossa Editora (*Verlag*) ser tomada pelos invasores, os livros que eu havia publicado serem confiscados e reduzidos a polpa, e meus filhos serem afastados de suas profissões” (2018, p. 369-370).

<sup>46</sup> Roudinesco e Michel Plon definem a histeria da seguinte forma: “Derivada da palavra grega *hystera* (matriz, útero), a histeria é uma neurose caracterizada por quadros clínicos variados. Sua originalidade reside no fato de que os conflitos psíquicos inconscientes se exprimem de maneira teatral e sob a forma de simbolizações, através de sintomas corporais paroxísticos (ataques ou convulsões de aparência epiléptica) ou duradouros (paralisias, contraturas, cegueira)” (1998, p. 337). Segundo Iannini e Tavares, a histeria era percebida como dissimulação no final do século XIX, o que perdura até os dias atuais: “No final do século XIX, as histéricas eram percebidas no quadro geral do grande teatro histórico, e seus sintomas eram vistos como dissimulação” (IANNINI; TAVARES, 2021, p. 10). Historicamente, a histeria está associada ao feminino, o que certamente tem relação com a etimologia do termo (*hystera* – útero) e os efeitos da repressão sexual na Era vitoriana sobre as mulheres – que também compõe o contexto sócio-histórico da psicanálise freudiana. Porém, a clínica psicanalítica contemporânea não compreende a histeria como estando necessariamente associada às mulheres, pois entende que haveria casos de histeria entre homens.

Assim, a histeria apontou um caminho de ligação entre a palavra e o corpo. O novo tratamento, que depois será conhecido como psicanálise ou procedimento analítico (análise), é chamado por Anna O., uma das pacientes mais célebres deste período, de *talking cure* – a “cura pela fala”. Este nome é significativo por sugerir a relação que existe entre a psicanálise e a linguagem desde seus primórdios, como aponta Tania Rivera:

Freud mostrou, de forma revolucionária, que o sintoma histórico, frequentemente localizado no corpo, tem um sentido que pode ser reconstruído pela fala do paciente, diz respeito à sua história de vida e aponta para o sexual em toda a sua importância na constituição do sujeito. Assim, sintomas históricos começarão, em análise, a se desdobrar em histórias e a se mostrar como metáforas (2005, p. 15).

Ao propor essa nova leitura para a sintomatologia histórica, Freud se posicionou de forma contrária à medicina de sua época. Segundo Endo e Sousa, essa foi a primeira ruptura epistêmica que Freud produziu, tendo em vista que a histeria pedia “uma nova inteligibilidade, uma nova ciência” (ENDO; SOUSA, 2011, p. 9). A leitura dos médicos da época, presos a uma concepção fisiológica dos sintomas, relegava a histeria, menosprezando a expressão de seus sintomas. Freud, ao contrário, os leu de forma expressiva, supondo um sentido naquilo que aparentemente não apresentava sentidos.

Em “O interesse da psicanálise” (1913), ele realiza esta crítica:

Há um grande número de fenômenos ligados à expressão corporal e à linguagem, e também processos de pensamento – tanto em pessoas normais como doentes –, que até agora não foram objeto da psicologia, porque foram vistos apenas como resultados de transtorno orgânico ou de anormal deficiência nas funções do aparelho psíquico. Refiro-me aos atos falhos (lapsos verbais e de escrita, esquecimentos etc.), às ações casuais e sonhos dos indivíduos normais e aos ataques convulsivos, delírios, visões, ideias e ações obsessivas dos neuróticos. Tais fenômenos foram relegados à patologia – quando não ignorados por completo, como os atos falhos – e procurou-se dar explicações fisiológicas para eles, explicações que nunca se mostraram satisfatórias (FREUD, 2012, p. 240).

Essa crítica já está presente, porém, em um texto anterior, “Tratamento psíquico (tratamento anímico)” (1890). Neste, ele afirma que os médicos por muito tempo negligenciaram o que chama de “vida anímica”<sup>47</sup>, restringindo o seu interesse profissional ao corporal e “deixando com prazer o anímico para os filósofos, por eles tão desprezados” (FREUD, 2021, p. 20).

---

<sup>47</sup> No original em alemão, “vida anímica” se refere à *Seelenleben*, que, traduzida “ao pé da letra”, significaria algo como a “vida da alma”. A ideia de que, em Freud, o psíquico corresponde ao anímico (o terreno da alma) será elucidada logo adiante, pois é relevante para compreender a sua teoria de um “terreno psíquico” que faz fronteira tanto com o biológico e o científico quanto com o mitológico.



Poder-se-ia pensar que Freud, ao aproximar o “psíquico” e o “anímico”, está apontando para o fato de que a Psicanálise faz parte do domínio das “coisas da alma”, e é neste ponto que as coisas começam a se complicar. No início de “Tratamento psíquico (tratamento anímico)”, ele explica essa escolha linguística:

*Psique* é uma palavra grega que em tradução alemã significa ‘alma’ [*Seele*]. Portanto, tratamento psíquico seria tratamento anímico [*Seelenbehandlung*]. Poderíamos pensar, então, que se entende por isto: tratamento dos fenômenos patológicos da vida anímica. Mas não é esse o significado dessa palavra. Tratamento psíquico quer dizer, antes: tratamento que parte da alma, tratamento – de distúrbios anímicos ou físicos – com meios que inicial e diretamente terão efeito sobre o anímico da pessoa. Um desses meios é, em primeira linha, a palavra, e palavras também são a ferramenta essencial do tratamento anímico (ibid., p. 19).

Segundo a nota da tradutora da edição consultada de “Tratamento psíquico (tratamento anímico)”, Claudia Dornbusch, em grego e em alemão o par alma/anímico é empregado “tanto no âmbito filosófico-científico para se referir ao psiquismo em seus aspectos cognitivos, emocionais, sensoriais, etc., quanto no âmbito místico-religioso, quanto ainda no âmbito estético-literário” (2021, p. 44). Nesse sentido, como muitos outros termos psicanalíticos<sup>48</sup>, há algo que escapa à tradução para o português: o alcance linguístico de “alma” na língua alemã não é o mesmo do termo em português.

Luiz Alberto Hanns, autor do *Dicionário comentado do alemão de Freud*, aponta que *Seele* pode ser traduzido por “alma”, “mente” ou “psique”, e acredita que, em qualquer uma dessas opções tradutórias, “perde-se certa transitividade de sentidos presente na palavra alemã” (HANNNS, 1996, p. 335). O autor, diferentemente de Dornbusch, rejeita a palavra “alma” como tradução para *Seele*<sup>49</sup>, pois: “A tradução por ‘alma’ acaba por introduzir um caráter místico-religioso que o termo alemão, utilizado em contexto psiquiátrico e psicanalítico, não possui” (ibid., p. 336).

O autor aponta para outro fator importante: o fato de que termos germânicos utilizados no âmbito científico derivam muitas vezes de termos carregados de sentidos arcaicos e populares. Desta maneira, os termos ganham no novo contexto um sentido “técnico”, e o seu sentido anterior perde a sua força ou até desaparece, o que Hanns associa com a problemática do termo *Seele*:

<sup>48</sup> Um dos exemplos mais conhecidos é *Trieb*, traduzido tanto como “pulsão” quanto por “instinto”.

<sup>49</sup> A escolha do autor é o termo “psique”: “Contudo, entre os três, ‘psique’ parece ser a melhor opção de tradução. Em português ‘alma’ é um termo com grande carga mística e literária. ‘Mente’ soa bastante anglo-saxão e em português enfatiza mais os ‘pensamentos e a memória’ do que os ‘sentimentos’ e a ‘vitalidade’ presentes em *Seele*” (HANNNS, 1996, p. 335).

O fato de Freud empregar o termo *Seele* e compô-lo com outras palavras para cunhar determinados conceitos está de acordo com a tradição de emprego médico. É verdade que Freud transcende as dimensões da nosologia psiquiátrica e transita entre a linguagem comum, a psicanálise, a psiquiatria e a cultura (ibid., p. 337).

De qualquer forma, qual seja a tradução mais adequada para a *Psyché* grega, essa discussão não é meramente linguística, pois traz a interrogação sobre qual é o tipo de objeto que a Psicanálise está às voltas. Retomando o trecho extraído de “Tratamento psíquico (tratamento anímico)”, pode-se sintetizá-lo da seguinte forma: o tratamento psicanalítico toma como ponto de partida a alma, obtém efeitos diretos sobre o anímico e utiliza a palavra como sua ferramenta. Ainda assim, em nenhum momento Freud afirma que os efeitos desse tratamento se limitam ao psíquico, ao contrário: ele afirma as relações convergentes que existem entre o psíquico (o anímico) e o físico (o corporal, o biológico etc.).

Tendo isso em vista, pode-se dizer que Freud não rompe totalmente com a Medicina e com a ciência, o que fica evidente na forma como ele decide caracterizar a sua “descoberta”. Dentre os dois tipos de ciência que vigoravam em seu tempo e ambiente cultural, ele irá tomar a sua nova disciplina como uma “ciência da Natureza”.

Na Alemanha do final do século XIX e início do XX, a “querela dos métodos” (*Methodenstreit*) dominava o debate acadêmico no qual Freud estava inserido: havia uma divisão entre as “ciências da Natureza” (*Naturwissenschaften*) e as “ciências do Espírito” (*Geisteswissenschaften*). Segundo Renato Mezan no artigo “Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise?”, atualmente, essa divisão metodológica não faz mais sentido, tendo em vista que, em termos disciplinares, a Psicanálise hoje está mais próxima das ciências humanas<sup>50</sup>.

O autor explica o que foi a *Methodenstreit*:

Em síntese, trata-se do seguinte: haveria basicamente dois tipos de objeto para o saber, os naturais – existentes sem que o homem tenha parte em seu surgimento e em seu *modus operandi* – e os históricos ou culturais, ou seja, tudo aquilo que resulta da vida em sociedade e caracteriza a existência humana (MEZAN, 2007, p. 328).

<sup>50</sup> A posição de Mezan é a de que hoje não é mais possível situar a Psicanálise como uma “ciência da Natureza” como Freud a situou, “porque já não distinguimos da mesma maneira os dois grandes campos da investigação científica” (MEZAN, 2007, p. 350). Segundo o autor, para os contemporâneos de Freud, “dar conta de um fenômeno na área das *Geisteswissenschaften* excluía que ele fosse subsumido sob leis universais – era precisamente essa a diferença entre *erklären* (explicar) e *verstehen* (compreender). Ora, nada vemos de estranho em atribuir leis e causas ao universo da cultura, e certamente já não entendemos por ‘significação’ de um produto humano a expressão de um princípio que só o método compreensivo poderia alcançar” (ibid., p. 352). Já a inclusão do autor da Psicanálise entre as ciências humanas se deve ao fato de que, embora as ciências humanas sejam um campo heterogêneo, há uma homogeneidade em torno da especificidade de seus objetos: “É, portanto, o tipo de objeto que proporciona alguma homogeneidade a esse campo tão variado. Contudo, essa homogeneidade bastante relativa não provém tanto das semelhanças desses objetos uns com os outros, e sim da diferença radical de todos eles ante os objetos naturais” (ibid., p. 353).

A principal diferença entre os métodos utilizados pelas “ciências do espírito” e pelas “ciências da Natureza”, conforme a definição do filósofo hermenêutico Wilhelm Dilthey (1883 - 1911), é que, no primeiro caso, seria necessário compreender (*verstehen*) o objeto a ser investigado, enquanto no segundo seria necessário explicar (*erklären*) esse objeto.

O método compreensivo, também chamado de hermenêutico, teria relação com a singularidade e a significação do objeto, enquanto o método explicativo teria relação com a sua transformação de um particular para um universal:

No caso dos seres naturais, [...] a investigação o toma como exemplo de toda a sua categoria, e o que descobre sobre aquele indivíduo ou grupo de indivíduos vale para toda a classe de seres a que pertence(m). O relevante não é a singularidade ou individualidade do espécime, mas aquilo que nele há de universal, considerando-se universal o próprio da classe em questão [...] O estudo desse tipo de objeto visa a subsumir o particular no universal, através de procedimentos no essencial indutivos, e a formular leis das quais seja possível deduzir outras propriedades ou comportamentos, verificáveis em seguida por observações, experimentos, etc. A isso, os filósofos da época chamavam *erklären* (explicar). [...] Mas no domínio propriamente humano, o das ciências da cultura ou do espírito, esses procedimentos não são adequados, porque cada “objeto” apresenta uma individualidade própria, irreduzível a uma classe no sentido anteriormente definido. [...] Investigar esse tipo de objeto não é incluí-lo na classe a que pertence – *ça va de soi*, e nada nos diz sobre o que ele é em sua singularidade. É necessário *compreendê-lo* (*verstehen*), o que significa penetrar em seu sentido, revelar sua significação, desvendar o que o torna irreduzivelmente “aquilo” e não outra coisa. [...] a compreensão como método quer ir além da mera classificação (ibid., p. 328-329).

É difícil enxergar atualmente o campo psicanalítico como distante da singularidade e da significação de seu objeto, a psique humana. Entretanto, esse apego de Freud à Psicanálise enquanto uma *Naturwissenschaften* tem relação com o fato de que, para ele, só esse tipo de ciência seria válida. A justificativa para esta crença do autor tem relação com uma das premissas da ciência: a revisão de seus pressupostos.

Na conferência “Acerca de uma visão de mundo”, uma de suas “Novas conferências introdutórias à psicanálise”, Freud explica essa relação. Para o psicanalista, tanto o analista quanto o cientista (da Natureza) partem inicialmente de uma base que é fragmentária<sup>51</sup>, a qual será gradualmente confrontada com os achados de pesquisa, que preenchem algumas lacunas importantes. De forma oposta, ele compreende que as “ciências do Espírito” já partiam de uma base de crenças e valores que não pressupunham uma revisão:

---

<sup>51</sup> Quando Freud fala sobre o que seria uma visão de mundo científica, ele destaca a relação intrínseca da ciência com a fragmentação: “(a ciência) não contempla tudo, é demasiado incompleta, não reivindica ser totalmente coesa e constituir um sistema” (2018, p. 354). Por conseguinte, não faz tanto sentido para o autor falar de uma visão de mundo, ou uma *Weltanschauung*, científica.

O progresso, no trabalho científico, ocorre de maneira muito semelhante ao de uma análise. Levamos expectativas para o trabalho, mas temos de refreá-las. Através da observação aprendemos algo novo – ora aqui, ora ali – e inicialmente as peças não se encaixam. Estabelecemos hipóteses, fazemos construções auxiliares, que retiramos quando não se confirmaram; necessitamos de muita paciência, de prontidão para toda possibilidade; renunciemos a convicções prematuras, que nos obrigariam a não enxergar fatores novos e inesperados [...] Apesar de sua atual imperfeição e das suas dificuldades intrínsecas, ela nos é indispensável e nada mais pode substituí-la. Ela é capaz de aperfeiçoamentos insuspeitados, enquanto a visão de mundo religiosa não o é. Esta se acha pronta em todos os aspectos essenciais; se foi um erro, terá de o ser para sempre (FREUD, 2012, p. 343-344).

No início de *As pulsões e seus destinos*, Freud traz à tona a mesma reflexão sobre a psicanálise, a ciência, e sua relação com o definitivo/provisório. Nesse texto, ele afirma que a psicanálise lida com conceitos provisórios<sup>52</sup>:

Frequentemente ouvimos a exigência de que uma ciência deve ser construída sobre conceitos fundamentais claros e precisos. Na realidade, nenhuma ciência, nem mesmo a mais exata, começa com tais definições. O verdadeiro início da atividade científica consiste, antes, na descrição de fenômenos, que serão depois agrupados, ordenados e correlacionados. Já na descrição, não se pode evitar a aplicação de determinadas ideias abstratas ao material [...] No princípio, elas devem manter certo grau de indeterminação; não se pode contar aí com uma clara delimitação de seus conteúdos. [...] Portanto, elas têm a rigor o caráter de convenções, embora seja o caso de dizer que não são escolhidas de modo arbitrário, mas sim determinadas por significativas relações com o material empírico [...] Apenas após uma exaustiva investigação do campo de fenômenos que estamos abordando, podem-se apreender de forma mais precisa seus conceitos científicos fundamentais e progressivamente modificá-los, de modo que eles se tornem utilizáveis em larga medida e livres de contradição. Então, é possível ter chegado o momento de defini-los. O progresso do conhecimento, entretanto, não tolera nenhuma rigidez nas definições. Como nos ensina de modo brilhante o exemplo da Física, também os “conceitos fundamentais” firmemente estabelecidos passam por uma constante modificação de conteúdo (2013, p. 15-17).

O trecho citado rememora Descartes, o pai do racionalismo, e sua formulação de que os conceitos precisam ser claros e distintos [*clair et distinct*] a fim de alcançar o conhecimento verdadeiro. Embora Freud esteja próximo do filósofo francês no que diz respeito à “dúvida radical” como metodologia científica – adotando, assim, uma postura cética –, ele é categórico ao afirmar a impossibilidade dos conceitos científicos se apresentarem, de antemão, de forma clara.

---

<sup>52</sup> Cabe acrescentar que a clínica psicanalítica também lida com conceitos provisórios ao escutar o paciente, e, por isso, pode-se dizer que a “comprovação” dos atos interpretativos ocorre *a posteriori*. Segundo Roudinesco e Plon, a temporalidade *a posteriori* da psicanálise, também conhecida como “só-depois”, é: “um processo de reorganização ou reinscrição pelo qual os acontecimentos traumáticos adquirem significação para o sujeito apenas num *a posteriori*, isto é, num contexto histórico e subjetivo posterior, que lhes confere uma nova significação” (ibid., p. 32).

Em resumo, haveria dois momentos epistêmicos diferentes para Freud: um primeiro<sup>53</sup>, em que um grau de indeterminação não somente é impossível de ser evitado, mas também é produtivo; e um segundo, no qual os conceitos são modificados e somente aí definidos.

Outro fator importante a ser levado em conta dentro da discussão do porquê de Freud ter considerado a psicanálise como ciência é o fato de que ele estava tentando falar de algo, à sua maneira principalmente, cujo estado de conhecimento era muito limitado, como aponta Abram Eksterman: “Freud não contava com uma linguagem que abarcasse o contexto que a própria psicanálise modificou” (1987, p. 129). Por mais que Freud não tenha inventado o inconsciente<sup>54</sup>, ele não era uma construção sistemática como é hoje.

É dentro dessa perspectiva que muitos autores leram as partes da obra de Freud que estão carregadas de referências neurológicas – os textos metapsicológicos<sup>55</sup>, como o “Projeto de uma psicologia científica” (escrito em 1895, para depois ser abandonado) –, como se essas partes contivessem uma linguagem não somente provisória, mas também descartável. Quem aponta para isso é Richard Simanke e Fátima Caropreso<sup>56</sup>, no artigo “A metáfora psicológica de Sigmund Freud: neurologia, psicologia e metapsicologia na fundamentação da psicanálise”.

Dentro dessa tendência crítica, se Freud precisou recorrer a um discurso científico para que a Psicanálise fosse levada a sério em sua época, agora, em retrospecto, essas metáforas teriam perdido a sua razão de ser:

---

<sup>53</sup> O primeiro momento será revisitado mais adiante, tendo em vista que ele se conecta à afinidade epistêmica de Freud com Charles Darwin, e, no capítulo seguinte, com a teoria do mito de Hans Blumenberg.

<sup>54</sup> A respeito da pré-existência do inconsciente, Roudinesco e Plon falam: “A historiografia científica, desde Lancelot Whyte até Henri F. Ellenberger, tem demonstrado que Freud não foi o primeiro pensador a descobrir o inconsciente ou a inventar essa palavra para defini-la. No entanto, foi ele, sem dúvida, quem acabou por fazer dele o principal conceito de sua doutrina, conferindo-lhe uma significação muito diferente da que fora dada por seus predecessores. Com Freud, de fato, o inconsciente deixou de ser uma “supraconsciência” ou um “subconsciente”, situado acima ou além da consciência, e se tornou realmente uma instância a que a consciência já não tem acesso, mas que se revela a ela através do sonho, dos lapsos, dos jogos de palavras, dos atos falhos etc. O inconsciente, segundo Freud, tem a particularidade de ser ao mesmo tempo interno ao sujeito (e a sua consciência) e externo a qualquer forma de dominação pelo pensamento consciente” (1998, p. 375). Segundo os autores, Freud misturou duas tradições, a psiquiatria dinâmica e a filosofia alemã, ao inventar uma concepção inédita do inconsciente.

<sup>55</sup> A “metapsicologia” é como Freud irá descrever a organização e o funcionamento do psiquismo, levando em conta o inconsciente. Na definição de Roudinesco e Plon: “Termo criado por Sigmund Freud, em 1896, para qualificar o conjunto de sua concepção teórica e distingui-la da psicologia clássica. A abordagem metapsicológica consiste na elaboração de modelos teóricos que não estão diretamente ligados a uma experiência prática ou a uma observação clínica; ela se define pela consideração simultânea dos pontos de vista dinâmico, tópico e econômico” (ibid., p. 511).

<sup>56</sup> Simanke e Caropreso apontam que esta tendência crítica à metapsicologia foi inaugurada por Politzer (1928), tendo sido a linha de abordagem dominante nos estudos freudianos por muito tempo: ela foi adotada por Dalbiez (1947), Ricoeur (1965), Garcia-Roza (1984), Mannoni (2002) entre outros autores.

A própria ideia de uma teoria neurológica do mental se afigura, por vezes, tão impensável para esses autores, que alguns deles chegam a recusar que Freud alguma vez a tenha sustentado seriamente. Suas fórmulas nesse sentido não teriam passado de construções metafóricas e provisórias, enquanto ele ainda estava em busca da linguagem psicológica adequada para enunciar suas descobertas. A metapsicologia seria, então, um discurso descartável sobre forças psíquicas metafóricas ou, mesmo, mitológicas, que a psicanálise deveria às suas origens na medicina e na biologia do século XIX. A crítica teórica e a investigação clínica contemporâneas só poderiam ter por função extirpá-la (SIMANKE; CAROPRESO, 2011, p. 52).

Haveria uma segunda tendência, oposta, que valorizaria os trabalhos neurológicos do psicanalista, cuja importância não se restringiria apenas à compreensão, “mas para a própria formulação das teses psicanalíticas” (ibid., p. 53). É nessa segunda tendência que o trabalho de Simanke e Caropreso se insere:

Em outras palavras, não se trata de fornecer razões para escolher entre o Freud psicanalista e clínico e o Freud da metapsicologia, que seria um neurologista camuflado. A ideia que norteia nosso trabalho é de que há uma perfeita unidade e continuidade entre essas duas dimensões do pensamento de Freud e de que é essa unidade que faz a sua originalidade e a sua relevância diante do cenário científico contemporâneo. Do ponto de vista histórico, isso permite compreender a fundação da psicanálise por Freud sem descaracterizá-la ou dividi-la em duas, expondo a solidariedade teórica entre concepções aparentemente divergentes (ibid., p. 54).

Assim, seguindo a linha de raciocínio dos autores, neste debate se trataria menos de escolher entre o “Freud neurologista” ou o “verdadeiro Freud”, o “Freud psicanalista”, tendo em vista que “talvez uma avaliação mais positiva da metapsicologia possa ser sustentada, justamente, *por causa* da sua relação com o projeto neurológico inicial de Freud, e não *apesar* dela” (ibid., p. 52, grifos dos autores).

Isso é interessante ao se pensar que a crítica generalizada à Psicanálise enquanto uma área de conhecimento, principalmente nos dias atuais, está fundamentada na questão da cientificidade – a psicanálise, ao contrário de outras teorias psicológicas, não teria evidências científicas; suas interpretações funcionam de forma arbitrária etc. O que é significativo de que, de todos os lados, há um apontamento para o ficcional, o não verdadeiro, o falacioso, o enganador, em suma, o mítico que existe no saber psicanalítico<sup>57</sup>.

É de se questionar, porém, se a psicanálise é essa espécie de “ciência especulativa” porque lhe faltariam verdades, sejam elas médicas, psíquicas ou o que for. A própria ideia de uma verdade científica que é “pura”, ou seja, separada do mito, pode ser colocada em xeque.

---

<sup>57</sup> Aqui, não se fará a “defesa da psicanálise”, no sentido de argumentar se a sua *práxis* pode ou não ser eficaz, e, caso seja, se essa eficácia é científica. De qualquer forma, é importante abordar essas críticas na medida em que elas dizem de uma das vias possíveis para compreender os complexos cruzamentos entre a psicanálise e a ficção, que serão analisados mais adiante, na subseção “Freud, o mito e a literatura”.

Pois, as ciências naturais também originam narrativas e metáforas a partir de suas descobertas, como se verá no próximo capítulo.

Outro caminho para pensar a psicanálise como uma espécie de “ciência especulativa” é através do seu próprio caráter fronteiro, como colocam Iannini e Tavares:

Acostumamo-nos a tomar por óbvia uma dicotomia que, quando examinada com atenção em comparação com outras culturas, parece ser uma curiosa peculiaridade do Ocidente eurocêntrico. [...] A Psicanálise surge, portanto, nos interstícios rejeitados pelas arbitrarias divisões que a antecedem (2021, p. 11-12).

Com base no que foi dito, com destaque para a proposta de Simanke e Caropreso e para a conceituação de um “trabalho” presente no mito de Hans Blumenberg, que será abordado no próximo capítulo<sup>58</sup>, pensa-se aqui na integração dos aspectos científicos e metafóricos da Psicanálise enquanto área do saber, na qual entram a literatura e o mito. Esse também parece ser um caminho epistemológico mais interessante para o entendimento, nas próximas seções, de como o pensamento especulativo se cruza com a narratividade.

Pode-se afirmar que, como coloca Freud, a contribuição da psicanálise à ciência é ter estendido a investigação ao território do psíquico: “o intelecto e a mente são objetos da investigação científica, exatamente como qualquer outra coisa não humana [...] Sua contribuição à ciência consiste exatamente em estender a investigação à esfera psíquica. Sem uma psicologia desse tipo, a ciência ficaria muito incompleta” (2010, p. 323-324).

Segundo Mezan:

O círculo se fecha: é com os instrumentos da razão que a ciência, no caso a Psicanálise, irá investigar as “fontes” (= causas) dos desejos humanos, entre as quais se conta a capacidade de criar ilusões [...]. Resumindo: o “espírito” – tanto no sentido de alma ou psique, quanto no de cultura, aqui entendida como tudo aquilo que os homens criam ao viver em sociedade – é um objeto legítimo da ciência, a ser investigado com os mesmos métodos e com o mesmo cuidado que os demais objetos sobre os quais ela se debruça (2007, p. 336-337).

Por fim, a relação do psicanalista com a sua formação pode ser descrita como ambígua, tendo em vista que ele rompe com ela para, em alguns pontos, a ela retornar. No posfácio de “A questão da análise leiga” (1926), Freud sintetiza a sua relação com a Medicina

---

<sup>58</sup> Adiantando o que será abordado no próximo capítulo, a ideia de que há um “trabalho” presente no mito pressupõe que, no mito, há uma lógica, rompendo assim com a dicotomia *lógos* x *mithós*. Neste sentido, a “ciência freudiana” estaria próxima da metáfora e do mito, que, longe de serem ornamentais, ajudaram a construir o pensamento lógico do autor. É importante ressaltar, porém, que Blumenberg foi um dos críticos à psicanálise freudiana, principalmente por enxergar as suas teorias e a sua interpretação do psiquismo embebidas por um forte viés autoconfirmatório e, portanto, não científico. Em *A legibilidade do mundo*, há um capítulo dedicado à crítica de *A interpretação dos sonhos*.

afirmando que, após quarenta e um anos de atividade médica, seu autoconhecimento lhe diz que, a rigor, ele nunca foi um médico de verdade. Se o psicanalista não se considera um médico “de verdade”, o mesmo não pode ser dito em relação à sua atitude – ao seu modo de pensar – de pesquisador, que ele nunca abandona.

### 2.1.1.1 Freud e Darwin

Que as teorias de Freud e de Charles Darwin (1809 - 1882) impactaram não somente a comunidade científica, mas junto a isso o *Zeitgeist* de suas épocas, é algo admitido abertamente pelo próprio pai da psicanálise, na conferência “A fixação no trauma, o inconsciente” (1917), uma de suas “Conferências introdutórias à psicanálise” (1916-1917).

Em um trecho curto, mas que até hoje é muito citado, ele discorre sobre as três grandes ofensas desferidas pela ciência ao antropocentrismo, ou, nos termos freudianos, ao “narcisismo” da humanidade:

O primeiro, quando descobriu que nossa Terra não é o centro do universo, e sim uma ínfima partícula de um sistema cósmico cuja grandeza mal se pode imaginar. Essa afronta se liga, para nós, ao nome de Copérnico [...] O segundo, quando a pesquisa biológica aniquilou a suposta prerrogativa humana na criação, remetendo a descendência dos homens ao reino animal e apontando o caráter indelével de sua natureza animalesca. Essa reavaliação ocorreu em nossos dias sob a influência de Darwin, Wallace e de seus predecessores, não sem enfrentar a mais veemente oposição dos contemporâneos. O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de se satisfazer com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique (FREUD, 2014, p. 380-381).

É interessante – e não deixa de ser um ato de narcisismo – que nesse trecho o psicanalista se posicione numa linha sucessória em que Darwin o antecede. Isto demonstra algo que Freud, na verdade, nunca escondeu: sua admiração e filiação ao evolucionista inglês. Pode-se dizer que Darwin é um dos casos mais notórios da afinidade de Freud com as ciências biológicas.

Segundo Marcelo Galletti Ferretti e Ana Maria Loffredo, Darwin é citado em dezesseis dos textos da *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Os autores exploraram a presença de Darwin na obra de Freud através das menções nominais ao biólogo pelo psicanalista, no artigo “A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra freudiana”. Segundo eles, Freud teria buscado no evolucionista não somente subsídios conceituais, mas principalmente um modelo de teorizar:



No início, Freud, preocupado em erigir sua teoria, buscou em Darwin sobretudo hipóteses de trabalho, como se necessitasse do amparo do autor britânico. A partir do momento em que o edifício psicanalítico revelou-se mais bem assentado, Freud, interessado em avaliar o resultado de sua própria teoria, reconheceu em Darwin um aliado epistêmico, pronunciando-se sobre as semelhanças que via entre a sua ciência e a do evolucionista inglês. Esse movimento de transformação da temática darwiniana na obra freudiana acompanha, portanto, o percurso da própria psicanálise (FERRETTI; LOFFREDO, 2013, p. 126).

A posição de Ferretti e Loffredo está em consonância com a de Renato Mezan, que diz que o estilo do fazer científico de ambos os autores se assemelha, e que Freud, sem estar consciente disso, mimetiza a estratégia retórica de Darwin<sup>59</sup>. Ainda para Mezan, o estilo do fazer científico de Darwin está presente nas entrelinhas do texto freudiano, e este lhe parece um interessante caminho de pesquisa, pois, segundo ele, não foi um caminho suficientemente explorado.

Essas posições interessam aqui, pois aquilo que Mezan chama de “estilo do fazer científico” e o que Ferretti e Loffredo chamam de “modelo de teorizar” de Darwin e de Freud estão próximos do campo metafórico e, conseqüentemente, de uma teoria literária. Isto porque Freud mimetiza o estilo de Darwin sem, entretanto, o imitar, e porque o procedimento teórico dos autores evoca uma ilustração ou um pensamento por metáforas.

De qualquer forma, as “heranças darwinistas” mais explícitas serão também abordadas, na subseção a seguir.

#### 2.1.1.1.1 As hipóteses darwinistas de Freud

As “heranças darwinistas” mais explícitas de Freud estão presentes em textos como *Totem e tabu* (1913), *Inibição, sintoma e angústia* (1926) e *O mal-estar na cultura* (1930). Em relação ao primeiro texto, Freud desenvolve seu conhecido mito da horda primitiva a partir de um enunciado de Darwin em *A origem do homem e a seleção sexual* (1871), conforme ele declara mais tarde, em *Moisés e o monoteísmo* (1939):

De Darwin tirei a hipótese de que os seres humanos viviam originalmente em pequenas hordas, cada uma sob o jugo despótico de um macho mais velho que se apossava de todas as fêmeas e castigava ou eliminava os homens jovens, incluindo seus filhos (FREUD, 2018, p. 179-180).

---

<sup>59</sup> Para Mezan, Freud não se deu conta do quanto sua tarefa como pesquisador era semelhante à de Darwin. Isso pode ter relação com o próprio percurso de Freud na ciência, principalmente com sua formação como pesquisador: como se Darwin tivesse mentorado Freud indiretamente.

A esse ponto de partida, a ideia das hordas primitivas desenvolvida por Darwin, Freud acrescenta a hipótese do banquete totêmico, desenvolvida por Robert Smith<sup>60</sup>, além de sua hipótese própria sobre o que o totem representa<sup>61</sup>. O resultado dessa “mistura” de hipóteses é a seguinte:

Um pai violento e ciumento, que reserva todas as fêmeas para si e expulsa os filhos quando crescem, eis o que ali se acha. [...] Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. [...] Sem dúvida, o violento pai primevo era o modelo temido e invejado de cada um dos irmãos. No ato de devorá-lo eles realizavam a identificação com ele, e cada um apropriava-se de parte de sua força. A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião (FREUD, 2012, p. 140-141).

Em suma, essa especulação, que ele irá chamar de “explicação histórica”, elucidaria a gênese do horror ao incesto, tema que o psicanalista está às voltas durante todo o ensaio *Totem e tabu*.

Já em relação a *Inibição, sintoma e angústia*<sup>62</sup>, texto que marca uma importante modificação teórica de Freud em relação à angústia<sup>63</sup>. A nova e última concepção que Freud dá a esse afeto é derivada da leitura da obra mais psicológica de Darwin, *A expressão das emoções no homem e nos animais* (1872). Nesta obra, o biólogo reflete sobre o valor adaptativo das emoções.

---

<sup>60</sup> Freud explica a hipótese do banquete totêmico de Smith da seguinte forma: “Nas épocas mais antigas, o animal sacrificial mesmo era sagrado e sua vida era intocável [...] O sacrifício era um sacramento, o próprio animal sacrificial era um membro do clã. [...] Dessa análise do sacrifício, Robertson Smith tirou a conclusão de que a matança e devoração periódica do totem, em épocas anteriores à adoração de divindades antropomórficas, teria sido um importante elemento da religião totêmica” (2012, p. 137-138). Em suma: “De nossa parte, acompanhamos Robertson Smith na suposição de que a morte sacramental e devoração comum do animal totêmico, normalmente proibido, foi um traço significativo da religião totêmica” (ibid., p. 139).

<sup>61</sup> Para Freud, o totem é uma representação paterna: “A psicanálise nos revelou que o animal totêmico é de fato o sucedâneo do pai, e com isso harmoniza-se a contradição de que normalmente é proibido matá-lo, mas o assassinio torna-se ocasião de festa, de que o animal é morto e, no entanto, pranteado. A postura afetiva ambivalente, que ainda hoje caracteriza o complexo paterno em nossas crianças e frequentemente prossegue na vida adulta, se estenderia também ao sucedâneo do pai, o animal totêmico” (ibid., p. 140).

<sup>62</sup> A angústia presente no título se refere ao vocábulo alemão *Angst*. Segundo nota de Paulo César de Souza, o tradutor da edição consultada deste ensaio: “No original, *Angst*, palavra que significa tanto ‘medo’ como ‘angústia’ – algo que o leitor deve ter presente ao longo de todo este trabalho, em que os dois termos serão usados alternadamente” (2014, p. 15). Já na edição da Imago, o vocábulo é traduzido por ansiedade. É importante frisar que Freud faz uma importante distinção entre *Angst* e *Furcht*, que será abordada no próximo capítulo (ver nota de rodapé 134), tendo em vista que essa distinção se conecta com a comparação realizada entre as teorias de Freud e de Blumenberg.

<sup>63</sup> Inicialmente, Freud concebia a angústia como um processo puramente físico – uma carga de libido acumulada pela repressão, sem quaisquer determinantes psicológicos. A angústia, assim, seria essa libido transformada. Já em sua última e definitiva concepção, ele a compreende como um sinal ao Ego, relacionado ao sistema de consciência, de que há uma situação de perigo à espreita.

Freud entende que há uma vivência “originária” de desamparo que deixou um registro mnemônico na psique individual: do nascer até a primeira infância, o indivíduo não está preparado para dominar psiquicamente as cargas de excitação que o atingem. Assim, a angústia provinda dessa situação seria automática e estaria relacionada à desproteção biológica do homem no início de sua vida:

O biológico é a longa fase de desamparo e dependência do bebê humano. A existência intrauterina do ser humano mostra-se relativamente breve, comparada à da maioria dos animais; ele é trazido ao mundo menos “pronto” do que eles. [...] Portanto, o fator biológico dá origem às primeiras situações de perigo e cria a necessidade de ser amado, que jamais abandona o ser humano (FREUD, 2014, p. 101).

A forma com que o indivíduo irá prevenir vivências futuras de desamparo consistirá em antecipar perigos, sejam eles realísticos ou não. Em outras palavras, assumindo uma postura ativa em relação ao que antes foi vivenciado de forma passiva:

Ora, constitui um importante progresso em nossa autopreservação que tal situação traumática de desamparo não seja simplesmente aguardada, mas prevista, esperada. A situação que inclui a condição para tal expectativa pode ser chamada situação de perigo, e nela é dado o sinal para a angústia. Esse quer dizer: “estou esperando uma situação de desamparo”, ou “a situação atual me lembra uma das vivências traumáticas já sofridas. Por isso antecipo esse trauma, vou me comportar como se ele já tivesse chegado, enquanto ainda há tempo para afastá-lo”. Portanto, a angústia é, de um lado, expectativa do trauma, e, de outro lado, repetição atenuada do mesmo (ibid., p. 116).

Em suma, para Freud, a angústia possibilita a preparação para um perigo, funcionando como uma espécie de modelo protetivo. Por mais paradoxal que isso possa parecer, a angústia é ao mesmo tempo causa e efeito. Se em Darwin os sentimentos possuem um valor adaptativo, pois reagir emocionalmente a um estado de perigo foi e continua sendo necessário para nos manter vivos, Freud leva essa ideia adiante em sua teoria. Isso porque a angústia que não está relacionada aos perigos reais funciona da mesma forma que a angústia “darwiniana”, qual seja, a angústia decorrente de reais ameaças<sup>64</sup>.

Além dos textos mencionados acima, em outros, Freud se vale não só de hipóteses, mas de uma forma de pensar que é filogenética<sup>65</sup>. Ou seja, buscando no presente os resquícios de um passado que pode ser reconstruído a partir dessas reminiscências – caso em que aparece

---

<sup>64</sup> Esta teoria da angústia será retomada no próximo capítulo (“Nominação em Hans Blumenberg”), a partir da subseção 3.3.2, “O *absolutismo da realidade*”, pois Blumenberg também pensa sobre as relações entre a angústia e a proteção/desproteção.

<sup>65</sup> Na Biologia, a filogenética tem relação direta com o legado evolucionista de Darwin, pois ela descende da ideia contida no conceito de “árvore da vida” do autor. Este é baseado em uma ilustração contida na obra *A origem das espécies* (1859), uma representação visual que Darwin encontrou para pensar as espécies como ramificações ou descendências de outras, e assim por diante.

com mais evidência em suas metáforas “arqueológicas” em *O mal-estar na cultura* e em “Construções na análise” (1937). Em *O mal-estar na cultura*, Freud compara os destroços da Roma Antiga presentes na Roma atual com o psiquismo. Em “Construções na análise”, por sua vez, ele compara o trabalho do analista com o de um arqueólogo:

Mas assim como o arqueólogo constrói as paredes de um prédio a partir dos resquícios de parede ainda existentes, determina a quantidade e a posição de colunas a partir de depressões no solo, reconstitui os antigos ornamentos e pinturas de parede a partir de restos encontrados nos escombros, o analista procede da mesma forma quando tira as suas conclusões a partir de fragmentos de lembranças, associações e declarações ativas do analisando (FREUD, 2021, p. 367-368).

A forma filogenética de pensar de Freud está também presente no manuscrito redigido em 1915, mas que nunca chegou a ser publicado em vida, “Neuroses de transferência”. Este manuscrito em muito se assemelha à construção narrativa de *Totem e tabu*, e irá antecipar as questões deste texto, como quando ele menciona a divisão social em hordas<sup>66</sup>.

Freud pensa nas neuroses, por ele conceituadas, a partir de uma disposição em que uma forma de neurose sucede a outra. Primeiramente, haveria a histeria de angústia, depois, a histeria de conversão, a neurose obsessiva, a demência precoce, a paranoia, e, por último, a melancolia-mania. Pode-se dizer que, ao fazer essa disposição, Freud está pensando em uma evolução filogenética da mente.

Além disso, “Neuroses de transferência” é um bom exemplo de como Freud tentou aplicar a lei de Haeckel<sup>67</sup> ao psiquismo, ou seja, a ideia de que a ontogenia recapitula a filogenia. Para além dos paralelos que Freud tenta construir entre a psicopatologia psicanalítica e as teorias científicas evolucionistas, é interessante como nesse texto ele constrói uma história a respeito dos primórdios – como nos já mencionados *Totem e tabu* e *Moisés e o monoteísmo*.

---

<sup>66</sup> O trecho em que Freud menciona o mito da horda primitiva em “Neuroses de transferência” é o seguinte: “No fim dessa época, a humanidade era dividida em hordas isoladas, as quais eram dominadas por um homem sábio, forte e brutal, como pai. É possível que a natureza desconsiderada, ciumenta e egoísta, que as ponderações da psicologia popular atribuem ao pai primitivo da horda humana, não existissem desde o começo, senão que, adaptando-se às necessidades, moldaram-se no percurso dos difíceis tempos glaciais” (1987, p. 77).

<sup>67</sup> Embora o biólogo alemão Ernst Heinrich Haeckel (1834 - 1919) não seja o autor da tese da recapitulação, foi através de seu nome que ela ficou conhecida. Segundo Roudinesco e Plon, Freud não foi aluno de Haeckel, mas foi através da leitura deste que foi um dos maiores divulgadores da obra de Darwin na Alemanha, que o psicanalista tomou conhecimento das ideias do evolucionista inglês e da tese da recapitulação: “Fascinado pelo alcance dessa lei, que fundamentava a continuidade entre o desenvolvimento psicológico individual e o da humanidade, Freud estava consciente dos perigos ligados à sua utilização excessivamente sistemática. Daí sua renúncia a prosseguir e publicar o seu ensaio metapsicológico ‘Neuroses de transferência; uma síntese’, essa ‘fantasia filogenética’ encontrada por Ilse Grubrich-Simitis” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 323). Conforme exposto no trecho acima, a tese da recapitulação não é aceita cientificamente, o que tem relação com a decisão de Freud de não publicar o ensaio.

Para construir essa história, ele evoca, inclusive, o mito do paraíso original. Pois, de forma bem sucinta, a história freudiana se inicia com a humanidade vivendo um passado idílico: “Foi o Dr. Wittels quem primeiro enunciou a ideia de que o primata teria passado sua existência num ambiente extremamente rico, satisfazendo todas as suas necessidades. O eco dessa situação temos no mito do paraíso original” (1987, p. 74). É curioso que Freud pensasse o mito do paraíso mimetizando esse passado de segurança hipotético sem se dar conta do contrário: de que a sua hipótese de um passado idílico pode estar mimetizando o mito do paraíso original. De qualquer forma, essa utopia teria sido rompida somente pelo desencadeamento da era glacial.

A era glacial corresponderia ao primeiro momento em que a humanidade se deparou com a ideia de um risco ou perigo à sua sobrevivência, que, como consequência, acarretaria na histeria de angústia:

Como primeira colocação, afirmaria, portanto, que sob a influência das privações impostas pelo desencadeamento da era glacial a humanidade em geral tornou-se angustiada. O mundo externo, que era até então preponderantemente amistoso, propiciando qualquer satisfação, transformou-se num acúmulo de riscos iminentes. Havia toda razão para a angústia real diante de qualquer fato novo (ibid., p. 75).

Depois do desencadeamento da era glacial, a humanidade teria buscado formas de se adaptar, como através da limitação da procriação. Na transição da histeria de conversão para a neurose obsessiva, o homem teria adquirido a fala<sup>68</sup>:

Depois de ter aprendido a poupar sua libido e a reduzir sua atividade sexual através da regressão a uma fase anterior, a inteligência ganhou para ele o papel principal. Aprendeu a pesquisar, a entender de alguma maneira o mundo adverso (mundo hostil) e a assegurar para si através das invenções um primeiro domínio sobre esse mundo. Desenvolveu-se sob o signo da energia, formava os princípios da linguagem e precisava prestar grande importância às novas conquistas. A linguagem era para ele magia; seus pensamentos pareciam-lhe onipotentes; compreendia o mundo através de seu próprio eu. É a época da concepção anímica do mundo e de sua técnica mágica (ibid., p. 76-77).

Essa concepção dos primórdios da função intelectual e da aquisição da linguagem é também abordada em *Totem e tabu*, e será revisitada na seção 2.2, “A função dos nomes em ‘Totem e tabu’ (1913) e a função da linguagem em outros textos freudianos”, tendo em vista que ela se articula à temática da nomenclatura. Nesse sentido, a linguagem é entendida como um progresso cultural, porém, ao mesmo tempo, está também referida ao passado<sup>69</sup>.

<sup>68</sup> Para Freud (1987), poderia se deduzir da sintomatologia histérica que o homem não possuía a fala.

<sup>69</sup> Cabe ressaltar que essa é uma concepção extremamente moderna, o que se evidencia no manuscrito quando Freud fala que a neurose é “um compromisso entre as coisas antigas dos tempos primitivos e a exigência do culturalmente novo” (ibid., p. 75). Nesse sentido, pode-se interrogar sobre as relações entre o pensamento filogenético e a modernidade.

Por fim, a última herança darwinista a ser explorada, a que está em *O mal-estar na cultura*, se encontra em uma “mera” nota de rodapé. Nesta nota, assim como Darwin, o psicanalista teoriza uma consequência direta do advento do andar ereto. Para Freud, com o andar ereto, o papel dos estímulos olfativos no organismo foi reduzido. Esses estariam relacionados com o processo sexual, e passaram a ser assumidos a partir de então pelos estímulos visuais:

A diminuição dos estímulos olfativos parece mesmo ser consequência do afastamento do homem em relação à terra, da determinação de andar ereto, que tornou visíveis e necessitados de proteção os genitais até então encobertos, suscitando assim a vergonha. Assim, no início do fatídico processo cultural estaria a elevação do homem à postura vertical (FREUD, 2011, p. 104).

Segundo Seligmann-Silva, a contribuição de Freud para a discussão sobre o bipedismo está em sua relação com o recalque<sup>70</sup>, ideia central do ensaio, tendo em vista que seria a base da cultura para o psicanalista. Seligmann-Silva lê nessa tese freudiana uma prova da singular autoria de mitos do autor, comparando-a à narrativa bíblica da Gênese: “O homem nasce junto com a vergonha de seus órgãos sexuais, como na narrativa do Gênese ocorrera com Adão e Eva após a expulsão do Paraíso. A cultura está ligada ao recalçamento dos ‘restos’, daquilo que é considerado ‘baixo’” (SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 34).

O bipedismo possibilita uma tese sobre a hominização não somente para o psicanalista, mas também, como será observado no próximo capítulo (na seção 3.3, “A antropogênese blumenberguiana”), para Blumenberg.

#### 2.1.1.1.2 O modelo darwiniano e freudiano de teorizar: O cientista e o *especular*

Para entender o modelo de pensamento que une Darwin e Freud é preciso retomar a discussão apresentada na subseção 2.1.1, “A psicanálise freudiana e as *ciências da Natureza*”, acerca do método utilizado pelas “ciências da Natureza” (*Naturwissenschaften*) do final do século XIX e início do XX, que deveriam explicar (*erklären*) os seus objetos de estudo. De acordo com o que foi exposto, Freud considerava os conceitos da psicanálise, que ele tomava

---

<sup>70</sup> Roudinesco e Plon definem o recalque da seguinte forma: “Na linguagem comum, a palavra recalque designa o ato de fazer recuar ou de rechaçar alguém ou alguma coisa. Assim, é empregada com respeito a pessoas a quem se quer recusar acesso a um país ou a um recinto específico. Para Sigmund Freud, o recalque designa o processo que visa a manter no inconsciente todas as ideias e representações ligadas às pulsões e cuja realização, produtora de prazer, afetaria o equilíbrio do funcionamento psicológico do indivíduo, transformando-se em fonte de desprazer. Freud, que modificou diversas vezes sua definição e seu campo de ação, considera que o recalque é constitutivo do núcleo original do inconsciente. No Brasil também se usa ‘recalçamento’” (1998, p. 647).

como uma “ciência natural”, como provisórios. Isso implica que, na elaboração dos mesmos, uma especulação estaria em jogo através de suposições que norteiam o trabalho científico.

Retomemos a conferência já citada “Acerca de uma visão de mundo”, na qual Freud compara o trabalho do analista com o do cientista: “Estabelecemos hipóteses, fazemos construções auxiliares, que retiramos quando não se confirmam” (2010, p. 343). Mezan, ao analisar esse texto, aponta que, além de Freud indicar a importância da elaboração dos resultados da pesquisa psicanalítica, ele também valoriza o papel da imaginação do cientista. Mezan fala a respeito disso em uma nota de rodapé:

É importantíssimo aqui o papel da imaginação do cientista, não como instrumento para criar ficções, mas para capacitá-lo a criar suposições consistentes com os fatos e com o arcabouço geral da teoria. O mesmo se requer do analista, tanto na atividade de reconstrução quanto, mais amplamente, na de engendrar conceitos e hipóteses (2007, p. 347).

É a partir desse ponto, o papel da imaginação do cientista, que se revelam as semelhanças entre o biólogo e o psicanalista para além do campo conceitual. Darwin, ao elaborar a sua teoria da evolução, também construiu seus argumentos a partir de uma especulação, pois ele aborda um processo – a evolução – que, justamente por essa natureza processual, não é possível de ser visualizado. Segundo Mezan, haveria uma “impossibilidade de obter ‘evidência empírica imediata e conclusiva’, no caso de Darwin pelo caráter infinitesimal das variações adaptativas e pela escala monumental do tempo exigido para que elas se sedimentem” (ibid., p. 349).

O livro<sup>71</sup> de Leda Cartum e Sofia Nestrovski *As vinte mil léguas de Charles Darwin* (2022) aborda a grande obra do evolucionista inglês, *A origem das espécies* (1859), a partir de uma ótica literária: pensa Darwin de forma análoga a um escritor. No livro, as autoras destacam o papel da imaginação na formação do pensamento do biólogo, como, por exemplo, o fato de Darwin ter sido um cientista que valorizava a literatura<sup>72</sup>. Ainda, elas irão apontar

---

<sup>71</sup> Essa obra é baseada na transcrição do roteiro e das pesquisas da primeira temporada do podcast *Vinte Mil Léguas* – um podcast da Associação Quatro Cinco Um em parceria com a Livraria Megafauna e com o apoio do Instituto Serrapilheira, roteirizado e apresentado pelas autoras. Tanto o podcast quanto o livro possuem um caráter de divulgação científica, tornando acessível não somente o pensamento darwiniano, mas os seus antecessores nas ciências naturais. Ainda, aproximam esta área do conhecimento e a literatura, o que vai em direção à proposta desta dissertação de buscar uma articulação entre esses campos que escape da dicotomia clássica “mito *versus* logos”, tendo em vista que, como colocam as autoras: “a ciência não é simplesmente um processamento de informações, mas uma atividade criativa, imaginativa” (CARTUM; NESTROVSKI, 2022, p. 225).

<sup>72</sup> As autoras ressaltam o lado “leitor” de Darwin: o fato de ter levado 245 livros a bordo na expedição do Beagle, a sua admiração pela poesia romântica de William Wordsworth etc.

para o fato de que Darwin está inserido em um momento que é concomitante à consolidação do romance como gênero literário, o século XIX:

Os novos campos do pensamento científico da época, como a paleontologia ou a geologia, provocaram uma mudança grande nas ciências naturais: elas deixaram de ser tão descritivas e passaram a ser, aos poucos, *narrativas*. Isso, também, porque o elemento *tempo* – e as mudanças provocadas por ele – foi inserido na equação. E isso faz toda a diferença para nós, que estamos na intersecção entre a ciência e a literatura. Chegamos, assim, num ponto fundamental: o que aconteceu foi uma mudança de gênero literário – uma mudança de modelo de pensamento. No século 19, as percepções dos cientistas passaram a ter uma concordância subterrânea com os procedimentos dos romancistas (CARTUM; NESTROVSKI, 2022, p. 101, grifo das autoras).

Com isso, não se está querendo dizer que Darwin tenha inovado ao utilizar a especulação como um recurso para a elaboração de seus pensamentos. Mais importante nessa discussão é refletir sobre Darwin como um cientista tipicamente moderno, cuja especulação toma a forma de uma narrativa de impacto que precede e inspira Freud.

Aqui, é preciso recuar um instante para discutir como funcionavam as ciências naturais antes de Darwin, a fim de compreender sua contribuição epistemológica, sobretudo. Conforme o apontamento de Cartum e Nestrovski, os naturalistas buscavam desvendar ordens na natureza desde Aristóteles até o pai da taxonomia moderna<sup>73</sup>, o botânico sueco Lineu (1707 - 1778), que, curiosamente, se considerava um “segundo Adão”:

os naturalistas buscaram desvendar ordens que estariam escondidas e, daí, criaram classificações. Se considerássemos as espécies ao nosso redor agora [...] e se não tivéssemos nenhuma teoria a partir de onde começar, como organizaríamos tudo isso? Aristóteles fez isso, partindo de uma divisão básica: ele definiu o reino dos Animais – que são móveis – e os das Plantas – que são imóveis. Essa divisão se manteve por muito tempo. Até que, no século 18, um botânico sueco chamado Carl Linnaeus, conhecido simplesmente como Lineu, atualizou e ampliou muito o que Aristóteles tinha feito. Lineu se considerava uma espécie de segundo Adão: queria nomear todas as coisas que existiam na Terra. Porque, como ele disse, ‘se você não sabe o nome das coisas, o conhecimento sobre elas também se perde’ (CARTUM; NESTROVSKI apud LINEU, 2022, p. 65).

O projeto “nominador” de Lineu foi o *Systema Naturae* – traduzido em português, do latim, “O sistema da natureza” –, uma obra extensa na qual o botânico buscava classificar em gêneros as espécies que ele e seus alunos colecionavam e que possuíam características em comum. O fator “tempo”, porém, estava excluído desse sistema classificatório, o que tem

<sup>73</sup> Antecipando o que será dito mais adiante, a taxonomia de Lineu é o *Systema Naturae*, que, posteriormente, torna-se a disciplina biológica responsável por definir os grupos de organismos biológicos com base em características comuns e dá nomes a esses grupos. Pode-se dizer que a taxonomia possui uma afinidade com uma função nomeadora da linguagem. Segundo Cartum e Nestrovski: “Para Lineu, o caos da natureza tinha que ser posto em ordem dentro de muitas gavetas, muitas caixinhas diferentes, e só a partir disso é que seria possível fazer ciência. Como ele mesmo resumiu, sem muita modéstia: Deus criou, Lineu organizou – e classificar os seres em grupos seria descobrir a lógica secreta da criação biológica de Deus” (2022, p. 67).



relação com o fixismo de Lineu e dos naturalistas da época: a crença de que as espécies seriam imutáveis<sup>74</sup>.

Ou seja, segundo o fixismo, os seres vivos não se modificam conforme o passar do tempo: as espécies seriam idênticas a quando foram criadas por um poder divino. Embora o fixismo e o criacionismo – a ideia de que o ser humano é fruto da obra divina – sejam crenças distintas, pode-se dizer que o fixismo engloba o criacionismo. Pois, o fixismo evoca a ideia de que as espécies são frutos da criação divina, tal qual a gênese bíblica e, mais importante, de que as suas formas ficaram cristalizadas nesse momento de sua concepção.

Em suma, antes de Darwin, a especulação que estava em jogo no âmbito biológico envolvia direta e indiretamente as crenças religiosas do catolicismo. Quer seja através de seus dogmas, quer seja no próprio interior destas teorias, que conservavam os mitos bíblicos. Pode-se dizer que a teoria da evolução das espécies de Darwin desafiou tanto o criacionismo quanto o fixismo, pois, à medida que ela recorre a uma visão da natureza das espécies que é mutável, esta natureza deixa de lado seu caráter literal e passa a possuir um caráter metafórico e narrativo.

Assim como o inconsciente desmistificado de Freud:

Com Freud, indo além de Darwin, ficamos privados não só da nossa criação biológica divina, mas de nossa própria alma, como concebida dentro do mito religioso. Descobrimo-nos humanos, herdeiros de impressões arcaicas e dominadas ainda por impulsos sedimentados ao longo de milênios. Nossa alma, transfigurada num vasto território de mitos arcaicos, legitima-se nas malhas dessa hipótese filogenética não mais no sopro divino, mas nas duras experiências das hordas primitivas da época glacial (EKSTERMAN, 1987, p. 132).

Além disso, de acordo com Mezan, o modelo de pensamento que une Freud a Darwin tem a causalidade como regra: a ideia de que há uma ligação entre uma causa e um efeito. O que também tem relação com a temporalização, pois uma causa vem sempre antes de um efeito (o reverso, porém, nem sempre é verdadeiro). Seguindo essa linha de raciocínio, a especulação não é tecida de forma aleatória ou arbitrária:

trata-se da crença na racionalidade do real, ou seja, na existência de leis que governam os fatos e de causas que os determinam segundo essas leis. Essa crença tem um corolário: em princípio, está ao alcance da inteligência humana descobrir tais causas e formular tais leis (MEZAN, 2007, p. 325).

No caso do psicanalista, a causalidade encontra-se na interpretação dos sintomas, pois esta não é só atribuição de sentido, mas também busca da causa que dá origem ao sintoma.

---

<sup>74</sup> Segundo Cartum e Nestrovski (2022), Aristóteles, por sua vez, já era fixista.

Por mais que os objetos de estudo dos autores pertencessem às “ciências da Natureza” – o que é mais evidente no caso de Darwin do que no de Freud –, suas teorias “partilham entre si mais características do que qualquer um deles com os objetos da Física, da Astronomia ou da Química” (ibid., p. 349). Pois, ambos os autores estavam tentando tornar visível um processo invisível – os processos psíquicos inconscientes, no caso de Freud, e a evolução, no caso de Darwin.

Por fim, pode-se sintetizar a afinidade de Freud com Darwin pelo fato de que as suas argumentações teóricas baseiam-se em uma imaginação científica ou uma especulação, que é formada a partir de uma rede de causalidades. A evolução e o inconsciente precisavam, em um primeiro momento, serem imaginados e articulados em uma narrativa, antes de serem demonstrados.

### 2.1.2 A estética da psicanálise freudiana

O papel da imaginação de Freud em suas construções teóricas é visível principalmente em sua “metapsicologia”. Segundo Eksterman, duas afirmações sobre ela aparecem como corolários nos comentários sobre a obra freudiana: “a primeira é a de que toda a obra de Freud é um enorme texto metapsicológico, e não apenas alguns de seus trabalhos selecionados; a segunda é de que o tema central da metapsicologia refere-se especificamente à representação (*Vorstellung*)” (1987, p. 127). Essas afirmações são interessantes, pois, combinadas, podemos compreender esse “enorme texto metapsicológico” – algo parecido com um “livro de Freud” – como uma escrita sobre a representação. Nesse sentido, é importante investigar o conceito de *Vorstellung* na obra de Freud<sup>75</sup>.

Segundo Hanns, dos vocábulos presentes na obra freudiana, um dos mais difíceis a serem traduzidos é *Vorstellung*. Como já dito na subseção 2.1.1, “A psicanálise freudiana e as *ciências da Natureza*”, a tradução da maioria dos vocábulos utilizados de forma conceitual por Freud fica em débito com os termos originais. Ainda de acordo com o autor: “É característico do estilo de Freud transitar entre as dimensões das linguagens coloquial, da

---

<sup>75</sup> É importante frisar que Freud faz uma distinção entre o que chama de “representação de palavra” [*Wortvorstellung*] e “representação de coisa” [*Dingvorstellung* ou *Sachvorstellung*]. Enquanto a última seria o propriamente psíquico, o conteúdo do inconsciente, a primeira está próxima do conceito de “significante” proposto pelo linguista Ferdinand de Saussure, isto é, a representação acústica de uma palavra.

filosofia, da psiquiatria e da psicanálise, e nem sempre é evidente de que sentido de *Vorstellung* se trata” (1996, p. 397).

Sendo assim, Hanns irá definir o vocábulo *Vorstellung* da seguinte forma:

o vocábulo *Vorstellung*, traduzido normalmente por “ideia”, “concepção”, ou ainda por “representação”, é uma substantivação do verbo *vorstellen*, que se compõe de *stellen* (“colocar”, “pôr”) e do prefixo *vor-* (“ante”, “diante de”). Sua composição evoca o ato de “colocar diante de si”, apelando, ao mesmo tempo, para o aspecto dinâmico de buscar algo de um repositório de imagens e colocá-lo diante de si, como também para o aspecto fortemente imagético-visual (ibid., p. 27).

Um ponto importante que o autor destaca do vocábulo é seu caráter imagético e “sua contiguidade com certo tipo de pensamento que envolve a visualização da imagem e da cena” (ibid., p. 402). É nesse sentido que o termo *Vorstellung* se difere de *Darstellung*<sup>76</sup>, pois, enquanto no último se trata de constituir ou “produzir” uma imagem, no primeiro se trata de “re-produzir” uma imagem. Nesse sentido, *Vorstellung* possui uma relação com a imaginação e com a fantasia: “(*Vorstellen*) Significa invocar, imaginar e combinar algo que já habita a dimensão das coisas apreensíveis e representáveis e que pode ser descrito como reevocar imagens obtidas a partir de experiências anteriores e colocá-las em cena” (ibid., p. 398).

Para Eksterman, o “imaginar” freudiano tem um significado peculiar, pois está relacionado a uma negatividade:

Esse imaginar, no entanto, tem algumas características distintivas. É algo que se apresenta na mente, na ausência do objeto sensorial, percebido do mundo exterior. Trata-se de uma fantasia, ou de um fantasiar. É diferente da *Wahrnehmung*, ou percepção, onde o objeto sensorial está presente. Dentro do uso correto da palavra *Vorstellung*, não faz sentido falar em *Vorstellung* inconsciente, pois, por definição, ela é um conteúdo da consciência. [...] Freud conseguiu conceber isso, o que linguisticamente não faz sentido, mas para ele fez todo o sentido. [...] O psicanalista, que concebe imaginar inconscientemente, na verdade dedica-se a dialogar com as fantasias inconscientes de seus analisandos. Sem a nova perspectiva conceitual de Freud, a atividade psicanalítica pareceria uma arrematada loucura (1987, p. 128).

Seguindo o que foi dito pelo autor, é aqui que ocorre uma das mais importantes contribuições teóricas de Freud, pois ele concebe que a representação não está ligada à consciência, mas justamente à inconsciência – o inconsciente<sup>77</sup>. Assim sendo, pode-se afirmar que a realidade psíquica – a verdade do inconsciente – é justamente a fantasia, e não a realidade exterior, objetiva e factual.

<sup>76</sup> O vocábulo *Darstellung* é fundamental na teoria de Walter Benjamin, conforme já foi abordado no primeiro capítulo, mais especificamente na primeira seção, “A linguagem benjaminiana: a alegoria”.

<sup>77</sup> Segundo Roland Chemama, Freud modifica a acepção filosófica clássica de representação: “Classicamente, a representação constitui, no vocabulário da Filosofia, o ‘conteúdo concreto de um ato de pensamento’. S. Freud retoma o termo, mas seu sentido certamente foi modificado, devido à hipótese do inconsciente” (1995, p. 192).

A partir disso, pode-se compreender o ato falho que o psicanalista faz em um texto como “A análise finita e infinita” (1937), quando quase equipara “teorizar” com “fantasiar” (que, por sua vez, pode ser lido como “imaginar”): “Sem especulação metapsicológica e teorização – quase diria: sem fantasiar – não avançamos um passo sequer” (FREUD, 2021, p. 326). Nesse texto, Freud chama a “metapsicologia” de feiticeira, fazendo referência ao *Fausto* de Goethe, o que revela uma proximidade entre a teoria psicanalítica e a ficção.

Se os psicanalistas trabalham com uma realidade que é sobretudo subjetiva e, portanto, ficcional, pode-se dizer que a psicanálise se conecta diretamente com a literatura. Pois, se a realidade psíquica é ficcional, é preciso recorrer às narrativas para melhor compreendê-la.

#### 2.1.2.1 Freud, o mito e a literatura

Freud abordou diretamente a temática do mito no conjunto de sua obra. Em *A interpretação dos sonhos*, ele enxerga no simbolismo presente nos sonhos<sup>78</sup> um material que já está presente nos mitos, nas lendas, nos provérbios, nas expressões idiomáticas e nos chistes de um povo. Já em “O poeta e o fantasiar” (1908), ele define os mitos como “resíduos deformados das fantasias de desejo de toda uma nação, os sonhos seculares da jovem humanidade” (2017, p. 63)<sup>79</sup>.

Outra direção para se pensar a relação de Freud com o mito é a reflexão sobre como ele próprio se apoiou em alguns mitos, próprios e de outros autores, para construir a sua obra. Relacionando-se ao primeiro caso, o dos mitos próprios, que já vem sendo abordado direta e indiretamente neste capítulo, pode-se citar *Totem e tabu*, *O mal-estar na cultura* e *Moisés e o monoteísmo* como os casos mais emblemáticos. Estes são os textos em que Freud recorre a narrativas fictícias, como as especulações referentes ao que seria a atividade psíquica primitiva, para explicar a atividade psíquica de seus pacientes neuróticos.

---

<sup>78</sup> O caso do sonho é interessante para pensar a questão do mito, porque, como afirma Freud, o sonho tem um caráter predominantemente imagético: “Se considerarmos que os meios de representação do sonho são principalmente imagens, e não palavras, acharemos ainda mais adequado comparar o sonho a um sistema de escrita do que a uma linguagem. De fato, a interpretação de um sonho é inteiramente análoga à decifração de uma velha escrita pictográfica como os hieróglifos egípcios. Nos dois casos há elementos que não se destinam à interpretação ou à leitura, que devem apenas, na qualidade de determinativos, assegurar a compreensão de outros elementos” (2012, p. 250).

<sup>79</sup> Tanto em *A interpretação dos sonhos* quanto em “O poeta e o fantasiar”, Freud trabalha um paralelo com a fantasia. No primeiro, entre o sonho e a fantasia individual, e no segundo, entre o fazer artístico e a fantasia individual. De forma semelhante, pode-se entender que a sua compreensão do mito também está relacionada à fantasia, porém numa escala bem maior que a individual – as fantasias da humanidade. Ou seja, novamente há uma compreensão filogenética em ação por parte do psicanalista.

Em *O cânone ocidental* (1994), o crítico literário Harold Bloom leva mais adiante a ideia de que Freud seria um inventor de mitos, ao chamá-lo de escritor, e a psicanálise, de literatura. Na obra citada, Bloom dedica um capítulo para pensar a relação de Freud com a literatura de Shakespeare em uma “ordem” incomum: uma leitura shakespeariana de Freud, ao invés de uma leitura freudiana de Shakespeare.

A proposta do autor vai em direção ao seu conceito “ansiedade de influência”, que contém a ideia de que: “Qualquer obra literária forte lê de modo criadoramente desviante e, portanto, interpreta de modo desviante um texto ou textos precursores” (BLOOM, 2013, p. 20). Na visão de Bloom, Freud – o “escritor” – teria realizado uma leitura desviante de *Hamlet*, ao propor o Complexo de Édipo<sup>80</sup>.

É importante ressaltar o fato de que Bloom não é um defensor da psicanálise, ao contrário: “Enquanto terapia, a psicanálise está a morrer, talvez mesmo já esteja morta. A sua sobrevivência canônica tem de estar naquilo que Freud escreveu” (ibid., p. 369). Esta crítica não é de maneira alguma particular, pelo contrário: uma figura eminente nessa discussão é o filósofo Ludwig Wittgenstein (1889 - 1951), que também considerava Freud como um grande mitólogo<sup>81</sup>. Como já dito, Hans Blumenberg (1920 - 1996) se insere nesse rol, e a sua crítica será abordada no próximo capítulo.

A compreensão de que o psicanalista é, na verdade, um escritor, no sentido artístico do termo, é potencialmente perigosa, e, por isso, precisa ser analisada com cuidado. O maior risco de uma afirmação como essa é apagar as diferenças e as particularidades, tanto dos ficcionistas quanto da própria psicanálise. Pensa-se aqui que se trata mais de um intercâmbio: de algo que a literatura empresta a Freud e vice-versa.

Nesse ponto de vista, acredita-se não ser possível dizer que Freud foi um “romancista” – o que contribuiria também para a ideia de que Freud inventou a Psicanálise no sentido

---

<sup>80</sup> Bloom defende que Hamlet não tinha um Complexo de Édipo, mas, antes, Freud teria um “Complexo de Hamlet”: “e talvez a psicanálise seja um complexo de Shakespeare” (BLOOM, 2013, p. 369). Em “A interpretação dos sonhos” (1900), Freud compara as duas obras: “Outra grande tragédia, o Hamlet de Shakespeare, tem suas raízes no mesmo solo que o Édipo rei” (2019, p. 305). Nessa comparação, Freud tece algumas diferenças entre *Édipo-Rei* e *Hamlet* e faz uma interpretação própria do último, com o apoio da interpretação de Goethe e da biografia de Shakespeare de Georg Brandes.

<sup>81</sup> Segundo Wittgenstein (1982), Freud não deu uma explicação científica ao mito antigo, mas propôs um novo mito. No artigo “Contribuições de Wittgenstein à epistemologia da psicanálise”, Marco Antonio Frangiotti aborda em maiores detalhes a crítica de Wittgenstein à psicanálise freudiana.

pejorativo do termo “invenção”<sup>82</sup>. Um caminho possível, entretanto, é o de afirmá-lo como um autor singular da virada do século XIX para o século XX.

Em sua conferência “O que é um autor?” (1969), Michel Foucault (1926 - 1984) pensa Marx e Freud como os primeiros e mais importantes “instauradores de discursividade”, um tipo de autoria que ele caracteriza como uma posição “transdiscursiva”:

Esses autores têm de particular o fato de que eles não são somente os autores de suas obras, de seus livros. Eles produziram alguma coisa a mais: a possibilidade e a regra de formação de outros textos. [...] Freud não é simplesmente o autor da *Traumdeutung* ou de *O chiste*; Marx não é simplesmente o autor do *Manifesto* ou do *Capital*: eles estabeleceram uma possibilidade infinita de discursos (FOUCAULT, 2001, p. 280-281).

Para o filósofo francês, os “instauradores de discursividade” não devem ser confundidos com “os ‘grandes’ autores literários, nem com os autores de textos religiosos canônicos, nem com os fundadores das ciências” (ibid., p. 280). A diferença entre a autoria que instaura um discurso e aquela que funda uma ciência tem relação com um certo caráter fixo das ciências, mesmo quando há uma redescoberta em jogo:

O reexame do texto de Galileu pode certamente mudar o conhecimento que temos da história da mecânica, mas jamais pode mudar a própria mecânica. Em compensação, o reexame dos textos de Freud modifica a própria psicanálise, e os de Marx, o marxismo (ibid., p. 285).

Nessa lógica, a instauração de uma discursividade fala mais das afirmações das diferenças do que necessariamente das similitudes ou das analogias:

Em compensação, quando falo de Marx ou de Freud como “instauradores de discursividade”, quero dizer que eles não tornaram apenas possível um certo número de analogias, eles tornaram possível (e tanto quanto) um certo número de diferenças. Abriram o espaço para outra coisa diferente deles e que, no entanto, pertence ao que eles fundaram (ibid., p. 281).

A afirmação das diferenças implica necessariamente no que Foucault irá chamar de “retorno à origem”, porém não no sentido mitológico, ou seja, a origem como um começo localizável. A origem no sentido histórico-discursivo<sup>83</sup>, enquanto “uma espécie de costura enigmática da obra e do autor” (ibid., p. 285). Para essa finalidade, é preciso retornar ao autor:

<sup>82</sup> Pensa-se aqui que o sentido pejorativo do termo “invenção” é o de igualá-lo à “mentira”, à “falsidade”, à “farsa” etc. Essa relação se conecta com o próximo capítulo (mais especificamente a seção “Mito e ciência: ‘Do mito ao logos’ para o logos do mito”), quando é feita uma retomada histórica do mito enquanto “inverdade”, fruto do racionalismo cartesiano e do Iluminismo.

<sup>83</sup> Para Foucault, esse retorno “não é um suplemento histórico [...]; é um trabalho efetivo e necessário de transformação da própria discursividade” (2001, p. 285). Neste sentido, o retorno não é somente ao que o texto diz, mas aquilo que ele não diz também, o que revela a ausência, ou, nos termos do autor, o “desaparecimento do autor”. Essa ideia de retorno é semelhante ao que será dito mais adiante em relação à leitura de uma obra artística ser sempre uma releitura.

“De fato, é certamente enquanto ele é texto do autor e deste autor que o texto tem valor instaurador, e é por isso, por que ele é texto deste autor, que é preciso retornar a ele” (ibid., p. 285).

Do ponto de vista da arte contemporânea, Tania Rivera pensa em algo semelhante: a autora entende as críticas recorrentes à Psicanálise como possivelmente ligadas a uma continuação do próprio processo de descentramento do sujeito, promovido e explorado pela psicanálise. Ela traz, de certa forma, uma visão otimista, pois acredita que é o não-lugar da Psicanálise que a avizinha da arte, podendo “assumir essa falta de lugar com a arte, aceitando pôr-se com ela em movimento” (RIVERA, 2007, p. 18). Ainda nas palavras da autora:

A arte é capaz de descentrar um tanto a psicanálise ao relembrar sua posição de produto cultural, fruto de uma época e seus destinos. Após alguns exageros interpretativos por parte do próprio Freud e de alguns de seus seguidores, a psicanálise retoma uma posição de destaque na reflexão crítica acerca da cultura, ao mesmo tempo que se deixa questionar e transformar pelo saber acerca do sujeito transmitido pela arte (ibid., p. 18).

Já em relação aos mitos alheios em que Freud se apoiou para construir a sua obra, pode-se dizer que o Édipo, que ocupa um lugar central na teoria psicanalítica, é um bom exemplo disso<sup>84</sup>. O Complexo de Édipo, ou complexo edípico, recebe este nome a partir da mitologia grega: a peça *Édipo Rei*, de Sófocles. É importante frisar que Freud não reproduz simplesmente o mito grego.

Seria ingênuo afirmar que o complexo de Édipo é igual ou equivalente ao mito de Édipo, tendo em vista que a leitura de uma obra artística já é uma releitura. A leitura implica privilegiar certas partes da história, e a leitura de Freud privilegia a relação incestuosa de Édipo com a sua mãe, Jocasta, e o parricídio, o assassinato cometido contra o seu pai, Laio. Retomando a ideia de que a verdade do inconsciente é a fantasia, para Freud, a fantasia edípica diria de uma verdade sobre a sexualidade humana: o desejo inconsciente da criança por um dos genitores e a sua hostilidade para com o outro genitor.

Em carta de 15 de outubro de 1897, endereçada ao então amigo Wilhem Fliess, Freud assume os seus próprios desejos incestuosos pela mãe e hostis em relação ao pai e acrescenta:

---

<sup>84</sup> Segundo Roudinesco e Plon, embora Freud não tenha dedicado nenhum artigo especificamente ao Complexo de Édipo, o mito de Édipo acha-se presente em toda a obra freudiana, desde 1897 até 1938. Para os autores, o complexo de Édipo é o mito fundador da Psicanálise, pois ele “surge na pena de Freud no exato momento do nascimento da psicanálise (consecutivo ao abandono da teoria da sedução), para depois servir de trama a todos os seus textos e a todos os debates da antropologia moderna em torno de *Totem e tabu* e da sexualidade feminina [...] Às vésperas da morte, Freud continuava a lhe atribuir um lugar soberano, a ponto de, mais tarde, a psicanálise ser qualificada de edípica, tanto por seus partidários quanto por seus opositores” (1998, p. 167).

“A lenda grega apoderou-se de uma compulsão que todos reconhecem, porque todos a sentiram. Todo espectador, um dia, foi em germe, na imaginação, um Édipo, e se assombra diante da realização de seu sonho, transposto para a realidade” (FREUD apud ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 167). Em resumo, Freud acredita na universalidade não só do Complexo de Édipo, mas também na universalidade de uma identificação suscitada pela literatura<sup>85</sup>, que será abordada mais adiante.

Embora seja um dos exemplos mais notórios, a marca da literatura na teoria freudiana não se restringe ao caso de *Édipo-Rei*. Outro exemplo célebre é o ensaio *Das Unheimliche*, que recebeu muitas traduções diferentes, tais como *O estranho*, *O inquietante*, e a mais recente, de 2019, *O infamiliar*<sup>86</sup>. Neste ensaio, que merece nesta dissertação o espaço de uma seção inteira para ser abordado em sua devida complexidade, há vinte e duas referências literárias, de língua alemã e de outras línguas, sendo o conto de E.T.A. Hoffmann, *O Homem da Areia* (1815), o mais utilizado<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Esta identificação é evidente no seguinte trecho de *A interpretação dos sonhos*, texto em que Freud analisa alguns sonhos de caráter edípico: “Seu destino (o destino de Édipo) nos comove apenas porque poderia ter sido também o nosso, porque o oráculo pronunciou a mesma maldição contra nós antes mesmo de nascermos. Todos éramos talvez predestinados a voltar nosso primeiro impulso sexual para a nossa mãe e nosso primeiro ódio e desejo violento contra o pai; nossos sonhos nos convencem disso. O Édipo rei, que matou seu pai, Laio, e se casou com sua mãe, Jocasta, é apenas a realização do desejo de nossa infância. [...] O poeta, ao revelar a culpa de Édipo, nos obriga ao conhecimento de nosso próprio interior, no qual aqueles impulsos, mesmo que reprimidos, continuam a existir” (2019, p. 303-304).

<sup>86</sup> Na apresentação da tradução de *O infamiliar* publicada em 2019, Gilson Iannini e Pedro Heliodoro Tavares justificam a escolha tradutória dessa edição: “Apesar de ser um aparente neologismo, ‘infamiliar’ é a palavra em português que melhor expressa, tanto do ponto de vista semântico quanto do morfológico, o que está em jogo na palavra-conceito *Unheimliche* em seus usos por Freud. Não porque ‘infamiliar’ expresse o ‘mesmo conteúdo’ semântico do original alemão ou porque se situe numa rede conceitual ‘equivalente’, mas justamente pela razão inversa. O ‘infamiliar’ mostra que o muro entre as línguas não é intransponível, mas também que a passagem de uma língua a outra exige um certo forçamento. O ‘infamiliar’ não é, nesse sentido, resultado da fidelidade à língua de partida, mas o vir à tona da infidelidade que tornou possível a transposição do hiato entre as línguas. É uma marca visível da impossibilidade da tradução perfeita” (2019, p. 9-10). Assim, a opção pelo “infamiliar” na tradução se justifica pela ambivalência mantida, conforme apontam os autores: “‘familiar’ assemelha-se bastante ao alemão *heimlich*, que designa algo bastante familiar, mas que pode também abrigar seu sentido antitético” (ibid., p. 10).

<sup>87</sup> *O infamiliar* mereceria uma seção à parte, pois, de todos os textos de Freud, é aquele em que há uma contribuição direta à Teoria Literária, depois retomada por Hélène Cixous em “La fiction et ses fantômes: une lecture de l'Unheimliche de Freud” (1972). De forma extremamente resumida, pode-se dizer que Freud reflete sobre um efeito estético – a infamiliaridade (ou a estranheza) – que também é uma palavra-conceito (*Begriffswort*) e um sentimento aterrorizante. Ele busca explicá-lo através de elementos de sua teoria, como a “compulsão à repetição”, e busca entender como os literatos utilizam esse efeito em suas obras, sejam estas literaturas fantásticas ou não. O texto será abordado no próximo capítulo, pois é um dos pontos de comparação entre a teoria freudiana e a teoria do mito de Hans Blumenberg. É importante destacar que o livro de Ana Maria Portugal, *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise* (2006), foi uma importante fonte de auxílio para compreender esse conceito. Nesse estudo, a autora rastreou todas as referências literárias do texto para investigar a sua tese: o *unheimlich* como um objeto-limite entre a literatura e a psicanálise.



A erudição de Freud em relação ao universo artístico, com destaque para o romantismo alemão<sup>88</sup>, fornece algumas pistas, porém está longe de esgotar a questão referente ao motivo pelo qual o psicanalista citou tantas obras literárias em um texto que ele considerava científico. Muitos autores, como Ana Maria Portugal, afirmam que o literário não está “a serviço” da psicanálise, mas antes, o contrário: “Freud várias vezes lança mão do texto literário, e o faz não somente para ilustrar uma questão teórica, mas também como possibilidade de enunciá-la ou de introduzi-la” (2006, p. 27).

Tania Rivera, que também aponta para o fato de que a presença artística na teoria freudiana não se reduz ao papel de ilustrá-la, afirma que o contato entre teoria freudiana e arte “se revela um verdadeiro entrelaçamento que, aliado à clínica psicanalítica, constitui um momento originário da psicanálise” (2007, p. 17). Para a autora, a universalidade do Complexo de Édipo reside em um certo “efeito”, ou uma certa “efetividade artística”:

Freud não definirá tal “efeito” produzido pela tragédia de Sófocles, não é seu interesse aí refletir sobre a contemplação artística ou outros assuntos clássicos da Estética. Interessa a ele se apoiar na força da tragédia para fazer de Édipo um “complexo” – e, ao fazê-lo, é o próprio núcleo da Psicanálise, ficção estruturante do sujeito, que ele implica irremediavelmente à arte (ibid., p. 18).

Para avançar nas reflexões a respeito desse efeito, o ensaio de Freud sobre o Moisés de Michelangelo, escultura pela qual tinha grande apreço, é de grande valia. No ensaio, o psicanalista fala sobre as suas preferências artísticas e sobre o efeito que as obras de arte exercem nele:

Aviso, de antemão, que não sou nenhum conhecedor de arte, e sim um leigo. Percebi com frequência que o conteúdo de uma obra de arte me atrai mais fortemente do que suas qualidades formais e técnicas, às quais, de fato, o artista atribui valor em primeira linha. [...] Mas obras de arte exercem um forte efeito sobre mim, em especial obras literárias e esculturas, raramente pinturas (FREUD, 2017, p. 183).

É importante destacar a relação que ele tece entre esse efeito e o indizível da obra artística:

passei a me dar conta de uma ação aparentemente paradoxal, segundo a qual, de fato, algumas das criações artísticas mais extraordinárias e mais irresistíveis permaneceram obscuras ao nosso entendimento. Nós as admiramos, sentimo-nos dominados por elas, mas não sabemos dizer o que elas representam (ibid., p. 183-184).

---

<sup>88</sup> Segundo Seligmann-Silva, a sensibilidade psicanalítica é em grande parte derivada desse movimento: “Justamente a sensibilidade psicanalítica – que em grande parte é derivada do romantismo alemão – coloca o indivíduo em primeiro plano e acaba por encarar o todo (da cultura e da sociedade) como uma terrível fonte de frustrações e sofrimentos” (2011, p. 30).

Ao que ele acrescenta uma importante questão: “Mas por que a intenção do artista não pode ser transmissível e ser compreendida em uma palavra, como qualquer outra atividade anímica?” (ibid., p. 184). Dito de outro modo, tem algo da arte que escapa à palavra como logos ou ao entendimento racional.

Como outros funcionamentos psíquicos, o entendimento que o psicanalista faz do funcionamento da arte está em conexão com a antiga concepção anímica do mundo, que é trabalhada de forma mais detalhada em *Totem e tabu*. Para Freud, ela seria o primeiro sistema de pensamento humano, ou visão de mundo [*Weltanschauung*], e uma de suas principais características seria a “onipotência dos pensamentos”, que estaria relacionada à magia e ao pensamento mágico<sup>89</sup>.

A “onipotência dos pensamentos” nada mais é do que a superestimação, ou a supervalorização, do pensamento:

Há uma superestimação geral dos processos anímicos, ou seja, uma atitude para com o mundo que, em vista do que sabemos sobre a relação entre realidade e pensamento, só pode nos parecer uma superestimação deste último. As coisas recuam para segundo plano ante as ideias das coisas; o que se faz a essas têm de suceder àquelas. As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas (FREUD, 2012, p. 89).

Seguindo a linha de raciocínio do autor, a arte seria uma das formas de conservação da onipotência dos pensamentos:

Apenas num âmbito a “onipotência dos pensamentos” foi conservada em nossa cultura, no âmbito da arte. Unicamente na arte ainda sucede que um homem consumido por desejos realize algo semelhante à satisfação deles, e que essa atividade lúdica provoque — graças à ilusão artística — efeitos emocionais como se fosse algo real (ibid., p. 94).

Em resumo, é possível afirmar que, na “onipotência dos pensamentos”, a ideia das coisas substitui as próprias coisas, ou seja, os conceitos ganham uma materialidade, se “coisificam”. Seguindo por essa linha de pensamento, no âmbito da arte, é o próprio objeto artístico, ou objeto-coisa, que ocupa o lugar da ideia das coisas. Em outros termos, é como se a própria obra correspondesse a uma ideia, ou melhor, a uma fantasia de seu criador.

Retornando ao ensaio sobre o Moisés de Michelangelo, pode-se pensar que o objeto artístico causa uma impressão tão forte no “espírito” de seu apreciador porque a ilusão

---

<sup>89</sup> Adiantando o que será dito, a arte é uma das formas de onipotência dos pensamentos. Logo, há uma relação entre a arte e a magia: “As pessoas falam, com justiça, do feitiço da arte, e comparam o artista a um feiticeiro. Mas essa comparação é talvez mais significativa do que pretende ser. A arte, que certamente não iniciou como *l'art pour l'art*, esteve originalmente a serviço de tendências que hoje se acham em grande parte extintas. Entre elas, podemos suspeitar, muitas eram intenções mágicas (FREUD, 2012, p. 94).

artística atingiu o seu objetivo: substituir tanto para o artista quanto para o receptor – ainda que momentaneamente – a realidade.

Essa relação se conecta com outro texto de Freud, “O interesse da psicanálise”, quando, ao refletir sobre a relação da Psicanálise com o campo da Estética, ele fala que a arte ocupa um espaço intercalar: ela “constitui um reino intermediário entre a realidade que frustra os desejos e o mundo de fantasia que os satisfaz” (2012, p. 260). Nesse texto, ele também afirma que a arte pode suscitar “afetos verdadeiros”. Em suma, pode-se dizer que a arte não corresponde à realidade, mas isso não significa que ela não tenha efeitos reais.

Em *O mal-estar na cultura*, o psicanalista leva a ideia de substituição mais adiante quando afirma que a arte seria uma das formas, junto da atividade científica, do que ele chamou de “satisfações substitutivas”<sup>90</sup>: “Satisfações substitutivas tais como as oferecidas pela arte são ilusões se comparadas com a realidade, mas mesmo assim não são menos eficazes psiquicamente, graças ao papel que a fantasia conquistou na vida psíquica” (2011, p. 61).

Se a solução artística é vista pelo psicanalista como provisória, por outro lado, ele a enxerga como mais eficaz do que os sintomas substitutivos dos neuróticos, as neuroses, pois estas “procuram obter, por meios privados, o que na sociedade surgiu mediante o trabalho coletivo” (2012, p. 79).

Como será visto na próxima seção, a “onipotência dos pensamentos” é importante para entender não somente como Freud conceitua a arte e a sua relação com a realidade, mas também como a nomenclatura opera na obra freudiana. Assim como a arte, o nome também possui uma relação de substituição para o autor, tendo em vista que ele substitui a coisa nomeada.

---

<sup>90</sup> Quando, em *O mal-estar na cultura*, Freud fala sobre as “satisfações substitutivas”, ele aborda também a “sublimação”, conceito que é comumente associado à arte. Roudinesco e Plon definem a sublimação da seguinte forma: “Sigmund Freud conceituou o termo em 1905 para dar conta de um tipo particular de atividade humana (criação literária, artística, intelectual) que não tem nenhuma relação aparente com a sexualidade, mas que extrai sua força da pulsão sexual, na medida em que esta se desloca para um alvo não sexual, investindo objetos socialmente valorizados” (1998, p. 734). Já Rivera tece uma crítica ao uso desta noção para explicar as particularidades do processo artístico, o que é reconhecido pelo próprio psicanalista no texto em questão: “Ainda que Freud utilize eventualmente o termo ‘sublimação’ referindo-se à atividade artística, essa noção não designa em absoluto um processo próprio a esse tipo de atividade. [...] Ela diz respeito, portanto, a qualquer produção cultural, de forma bastante vaga. [...] ela é aplicável a tantas situações que finalmente pode acabar não fornecendo informação consistente sobre nenhuma delas” (RIVERA, 2005, p. 16).

## 2.2 A função dos nomes em *Totem e tabu* (1913) e a função da linguagem em outros textos freudianos

Embora de forma sutil, o tema da nomenclatura já está presente na obra de Freud em seus textos iniciais. Em *Sobre a concepção das afasias* (1891), *A interpretação dos sonhos* (1900), *Psicopatologia da vida cotidiana* (1901) e *O chiste e sua relação com o inconsciente* (1905), Freud dava atenção à distorção, à justaposição e até mesmo ao esquecimento de nomes familiares por parte dos pacientes que compunham o quadro de casos analisados nesses estudos<sup>91</sup>. Porém, o sentido a ser investigado aqui dessa temática é o caráter mágico de uma “linguagem dos nomes”.

É em *Totem e tabu* que Freud irá desenvolver essa ideia com mais atenção. Pois, dentre os exemplos de tabus das tribos denominadas “primitivas”<sup>92</sup>, relatados pelo antropólogo James George Frazer, ele repara o tabu em relação aos nomes de mortos: “Um dos costumes mais estranhos e singulares, ligados ao tabu dos mortos, entre os primitivos, é a proibição de pronunciar o nome do defunto. É bastante difundido, conheceu formas variadas e teve importantes consequências” (FREUD, 2012, p. 61). De acordo com Freud, pronunciar o nome do defunto soa como uma invocação, ou seja, evita-se pronunciar o nome para não despertar a sua presença.

A explicação que Freud encontra para esse tabu é uma ligação primordial que existiria entre as palavras e as coisas, que reside na sua relação de semelhança: “A estranheza desse tabu dos nomes será atenuada se tivermos presente que para os selvagens o nome é elemento

<sup>91</sup> Em “O interesse da psicanálise”, Freud sintetiza o significado de seus pacientes esquecerem um nome: “Esquecemos, exemplificando, o nome de uma pessoa contra a qual nada temos; mas a análise demonstra que esse nome despertou, de modo associativo, a recordação de outro alguém, com o nome igual ou semelhante, que fez por merecer nossa antipatia. Em consequência desse nexos, foi esquecido o nome da pessoa inocente; a intenção de esquecer foi como que deslocada ao longo de uma trilha associativa” (2012, p. 242).

<sup>92</sup> Em *Totem e tabu*, Freud toma como base bibliográfica para o seu estudo o trabalho etnográfico de antropólogos como James George Frazer (1854 - 1941), que faz parte do primeiro paradigma da Antropologia como disciplina científica, o “Evolucionismo cultural”, ou a “Antropologia evolucionista”. O próprio nome desse paradigma revela a sua inspiração no pensamento evolucionista do final do século XIX e início do século XX. Atualmente, a perspectiva dos autores do “Evolucionismo cultural” é muito criticada e combatida, principalmente em função de sua visão eurocêntrica. Isso se faz visível nas nomenclaturas pejorativas que os autores utilizavam, e que caíram em desuso nas ciências humanas: “primitivo/primitivos”, “selvagem/selvagens”, “bárbaro/bárbaros” entre outras. Por esse motivo, com exceção das citações diretas, se utilizarão aspas ao reproduzir essas nomenclaturas. Mezan defende Freud das críticas contemporâneas. Segundo ele, o psicanalista não faz um juízo moral dos “povos primitivos”: “Nada encontramos neste livro dos juízos depreciativos tão comuns na época sobre a inferioridade intelectual ou moral dos ‘primitivos’; ao contrário, o argumento parte precisamente das semelhanças entre a vida mental dos selvagens e a dos neuróticos e crianças ocidentais. Pouco se tem notado esta sua posição – francamente progressista – quanto aos preconceitos da época em que viveu, na medida em que recusa qualquer racismo e afirma a unidade do gênero humano” (2007, p. 339-340).

essencial e patrimônio importante da personalidade, que eles atribuem à palavra o pleno sentido de coisa” (ibid., p. 63). Assim, o nome das coisas corresponde às coisas: o nome do defunto é uma parte mesma do defunto.

Conforme a indicação de Freud, essa ligação entre as palavras e as coisas já está presente em outro trabalho seu, *O chiste e sua relação com o inconsciente*:

Também nas crianças, que, sabemos, ainda costumam tratar as palavras como coisas, observamos a inclinação de procurar o mesmo sentido por trás de palavras com a mesma ou semelhante sonoridade, o que se torna a fonte de muitos dos erros de que os adultos tanto riem (2017, p. 171).

Pode-se resumir essa concepção de linguagem como sendo uma não-arbitrária. Ao contrário:

Para os primitivos, como para os selvagens de hoje e mesmo para nossas crianças, os nomes não são algo indiferente e convencional, como nos parecem ser, mas algo essencial e pleno de sentido. O nome de alguém é parte importante de sua pessoa, talvez de sua alma (ibid., 2012, p. 113).

Embora Freud esteja se referindo principalmente aos povos “primitivos”, além do paralelo com as crianças ele realiza outro com os pacientes chamados “neuróticos obsessivos”<sup>93</sup>, pois, durante todo o ensaio, propaga a ideia de que o “primitivo” se conservou no moderno. Seguindo por essa linha de raciocínio, a ligação que o neurótico obsessivo teria com o nome seria um “vestígio remanescente”, a sobrevivência de um traço psíquico relacionado à sua ancestralidade.

Embora Freud não associe diretamente a ideia “primitiva” do nome com a magia, é possível afirmar que a temática mágica subjaz a essa discussão. Pois, os povos “primitivos” estariam ligados à concepção animista do mundo, que, conforme já foi dito na subseção 2.1.2.1, “Freud, o mito e a literatura”, é caracterizada principalmente pelo uso da magia. Assim, mesmo sendo redundante, é importante afirmar que a palavra funciona de forma mágica nessa concepção do nome.

---

<sup>93</sup> Roudinesco e Plon definem a “neurose obsessiva” da seguinte forma: “Forma fundamental de neurose identificada por Sigmund Freud em 1894, a neurose obsessiva (ou neurose de coerção) é, ao lado da histeria, a segunda grande doença nervosa da classe das neuroses, segundo a doutrina psicanalítica” (1998, p. 538). O trecho em que Freud compara o neurótico obsessivo com o homem “primitivo” é o seguinte: “Mesmo um adulto civilizado pode ser capaz de inferir, de certas peculiaridades de seu próprio comportamento, que não se acha tão distante quanto poderia pensar de atribuir importância aos nomes próprios e que seu próprio nome tornou-se, de uma maneira muito marcante, ligado à sua personalidade. Também a prática psicanalítica se depara com frequentes confirmações disto nas provas que encontra da importância dos nomes nas atividades mentais inconscientes. Como era de se esperar, os neuróticos obsessivos comportam-se exatamente como os selvagens em relação aos nomes. Como os outros neuróticos, apresentam um alto grau de ‘sensibilidade complexiva’ com relação a proferir ou escutar palavras e nomes específicos e sua atitude para com os próprios nomes impõe-lhes numerosas e, frequentemente, sérias inibições” (2012, p. 77-78).

Em outros textos, como em *Psicologia das massas e análise do Eu* (1921), essa relação é mais evidente, pois, neste ensaio, Freud diz que o poder mágico que as palavras têm sobre as massas lembra o tabu dos nomes:

Além disso, a massa está sujeita ao poder verdadeiramente mágico das palavras, que podem provocar as mais terríveis tormentas na sua alma e também apaziguá-las. A razão e os argumentos não sabem lutar contra certas palavras e certas fórmulas. Proferidas com solenidade diante da massa, imediatamente os rostos se tornam respeitosos e as cabeças se inclinam. Muitos as consideram forças da natureza, poderes sobrenaturais. Quanto a isso, basta lembrar o tabu dos nomes entre os primitivos, as forças mágicas que para eles estão ligadas a nomes e palavras (2011, p. 74-75).

Já em *Moisés e o monoteísmo*, o psicanalista relaciona o poder vinculado a conhecer e pronunciar o nome à “onipotência dos pensamentos”, que foi já evocada na seção anterior, e que pode ser definida como “uma superestimação da influência que nossos atos psíquicos (intelectuais, no caso) podem ter na modificação do mundo externo” (FREUD, 2018, p. 157). Nesse sentido, retornando ao exemplo do tabu do nome dos mortos, o nome do defunto não somente é uma parte mesma do defunto, mas pode – de forma metonímica – substituí-lo.

Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud irá retomar o mito sobre o surgimento da função intelectual, que surge também em *Totem e tabu*, *Psicologia das massas e análise do Eu* e em *O futuro de uma ilusão*. O mito sobre o surgimento da função intelectual nada mais é do que a hipótese sobre como o homem conquistou a fala. Freud especula que esta conquista surge a partir do “estágio civilizatório” em que a “onipotência de pensamentos” vigora<sup>94</sup>:

Supomos que a “onipotência dos pensamentos” era expressão do orgulho da humanidade com o desenvolvimento da linguagem, que teve por consequência um extraordinário aumento das atividades intelectuais. Começou o novo reino da espiritualidade, em que ideias, lembranças e inferências se tornaram determinantes, em contraste com a atividade psíquica inferior, que abrangia as percepções imediatas dos órgãos sensoriais. Certamente foi uma das etapas mais importantes no caminho da hominização (ibid., p. 157).

Com o avanço da intelectualidade, o ato é substituído pela palavra, sendo o pensamento um exemplo para isso, pois Freud o compreende como uma preparação para a ação. Ele fala isso no trecho final de *Totem e tabu* e evoca uma citação do *Fausto* de Goethe<sup>95</sup>:

<sup>94</sup> A mesma especulação foi tecida pelo autor no manuscrito de “Neuroses de transferência”, conforme abordado na subseção 2.1.1.1.1, “As hipóteses darwinistas de Freud”.

<sup>95</sup> Segundo a nota do tradutor, Paulo César de Souza, a citação de Goethe (“*Im Anfang war die Tat*”) é, por sua vez, uma paródia do início do evangelho de São João (“No princípio era o Verbo”). Pode-se dizer que, assim como Goethe substituiu o “Verbo” pela “Ação”, Freud também o fez à nível teórico. Este que pode ser visto como um mero detalhe é também um exemplo de como o *Dichter* (o poeta, o escritor, o criador literário) auxilia Freud na formação de seu raciocínio teórico.

Tampouco devemos deixar que o nosso juízo sobre os primitivos seja influenciado demasiadamente pela analogia com os neuróticos. Também há diferenças a serem tidas em conta. É certo que em ambos, selvagens e neuróticos, inexistem as agudas distinções que traçamos entre pensamento e ação. Mas o neurótico é inibido sobretudo no agir, nele o pensar substitui plenamente o fazer. O primitivo não é inibido, o pensamento logo se converte em ato, nele o ato seria antes um substituto para o pensamento; por isso creio, sem reivindicar definitiva certeza na decisão, que no caso em discussão é lícito supormos que “no princípio foi o Ato” (2012, p. 157).

Além das direções já analisadas, essa discussão concerne também à *práxis* dos psicanalistas, tendo em vista que o seu material de trabalho é a palavra. Há dois principais escritos em que Freud responde ao ceticismo de um possível interlocutor<sup>96</sup> perante a atuação do analista. Esse ceticismo está apoiado no fato de que o meio de tratamento na análise é o aparentemente simples e banal ato de fala e de consequente escuta.

Em “Tratamento psíquico (anímico)”, Freud diz:

Um desses meios é, em primeira linha, a palavra, e palavras também são a ferramenta essencial do tratamento anímico. O leigo por certo achará difícil entender que distúrbios patológicos do corpo e da alma possam ser eliminados por “meras” palavras do médico. Ele achará que se lhe imputa acreditar em magia. E ele não está de todo enganado; as palavras de nossos discursos cotidianos nada mais são do que magia empalidecida. Mas será necessário trilhar mais um desvio para tornar compreensível como a ciência consegue devolver à palavra pelo menos uma parte de seu antigo poder mágico (2021, p. 19).

No outro escrito em pauta, “A questão da análise leiga”, algo muito semelhante é dito:

“Então agora vamos saber o que o analista faz com o paciente a quem o médico não conseguiu ajudar”. Nada mais acontece entre eles do que uma conversa. [...] É como se pensasse: é só isso? “Palavras, palavras, palavras”, como diz o príncipe Hamlet. Certamente também lhe vem à cabeça a fala de escárnio de Mefisto, que diz como é confortável lidar com palavras – versos que nenhum alemão jamais esquecerá. Ele diz também: “Então isso é um tipo de magia, vocês fazem desaparecer a doença com palavras e um simples sopro”. Com certeza, seria magia se o efeito fosse mais rápido. Parte da magia é necessariamente a rapidez, até mesmo o aspecto repentino do sucesso. [...] Aliás, não desprezemos a *palavra*. Ela é um instrumento poderoso; é o recurso pelo qual comunicamos nossos sentimentos uns aos outros, é o caminho pelo qual influenciemos o outro. Palavras podem ser extremamente benfazejas e podem ferir terrivelmente. É verdade que no princípio era o ato, a palavra veio depois, sob certas circunstâncias foi um progresso cultural quando a ação se reduziu

---

<sup>96</sup> Esse recurso estilístico não é incomum na obra do autor. André Medina Carrone, no artigo “Freud e seus leitores”, fala a respeito: “Mas deve-se ter em conta que o papel do interlocutor real foi muitas vezes desempenhado pelo leitor imaginário ou falso, do qual Freud se vale para organizar seus argumentos a partir da ficção de um diálogo. Os exemplos mais conhecidos desta figura são os ‘interlocutores apartidários’ dos trabalhos tardios *A questão da análise leiga* (1926) e *O futuro de uma ilusão* (1927), nos quais ele constrói abertamente o diálogo como uma ficção, e cujos efeitos são bem mais palpáveis do que a invenção daquele interlocutor de *Lembranças encobridoras* [...] por trás do qual está escondido o próprio Freud, que cria, neste caso, a ficção de um diálogo sem pedir a permissão de seus leitores. A apresentação da psicanálise, mesmo quando se ocupa da tarefa mais simples de explicar seus conceitos elementares a um público leigo, se entretence neste outro universo da relação com o leitor, universo no qual ela própria ganha espessura. Sob a discreta aparência do divulgador, Freud desencaminha seus ouvintes ao retirá-los da posição confortável do observador neutro: a psicanálise diz respeito a eles, mesmo que ainda não tenham percebido” (2017, p. 695).

à palavra. Mas a palavra originalmente era magia, um ato mágico, e ainda preservou muito de sua antiga força (ibid., p. 209-210, grifo do autor).

Em ambos os trechos, o que há em comum é a aproximação que Freud faz da própria prática psicanalítica com a magia da palavra: a psicanálise devolveria à palavra parte de sua antiga magia. Pode-se pensar aqui, retomando as analogias feitas pelo fundador da psicanálise com a bruxaria, que não somente o artista ou a metapsicologia se assemelham a feiticeiros, mas aquele que exerce a profissão psicanalítica também – e isto inclui Freud.

O poder da palavra na análise está relacionado ao aspecto mediador da linguagem nas relações<sup>97</sup>, aspecto este que favorece o trabalho clínico na visão do autor, conforme afirma em “Tratamento psíquico (ou anímico)”:

Agora começamos a entender também a “magia” das palavras. Palavras, como sabemos, são os mais importantes mediadores da influência que uma pessoa quer ter sobre a outra; palavras são bons meios para provocar transformações anímicas naquele a quem são dirigidas, e por isso não soa mais estranho quando se afirma que a magia da palavra pode afastar manifestações de doença, ainda mais aquelas que se originam em estados anímicos (ibid., p. 31).

Além disso, a palavra tem um papel fundamental na teoria psicanalítica, pois é ela que “liga” o afeto à consciência. Para Freud, algo só se torna consciente quando passa a ser representado pela palavra. Como aponta Eksterman:

Na verdade, a energia só se faz operativa através da representação. O que funciona no espaço mental são símbolos, mais ou menos concretos, criações muito particulares da realidade biológica, expressa através de seus impulsos, ou da realidade físico-social, introduzida pelas sensopercepções. Do ponto de vista tópico, o que não se representa, ou seja, o que não é *Vorstellung*, simplesmente não existe. Nesse sentido, a representação do impulso não é idêntica ao próprio impulso, como a percepção não é idêntica à sensação. A realidade psíquica não é uma realidade sensorial, é antes uma recriação do mundo externo e interno (1987, p. 131).

Por fim, é possível comparar as teorizações do psicanalista sobre o nome com as de Benjamin desenvolvidas no capítulo anterior. Isso é evidente na compreensão de Freud de que, em tempos originários, a palavra possuiria para o homem um caráter mágico, assim como em sua compreensão de que a força, ou a magia, da linguagem pode ser recuperada na experiência analítica.

---

<sup>97</sup> A relação de mediação e de influência aponta para o aspecto político da nomeação, suscitando uma reflexão ética sobre as relações terapêuticas.



### 2.3. Considerações finais acerca da temática da nomenclatura na obra de Sigmund Freud

Diferentemente de Benjamin, a linguagem freudiana é extremamente acessível ao leitor. Pode-se dizer, inclusive, que ela beira o didático, e isso está relacionado em boa medida ao objetivo de Freud de disseminar a psicanálise, pensando principalmente no meio científico. Isso não o impediu de realizar diversos desvios de uma “linguagem científica” ao citar, e até mesmo parodiar, o universo literário que tinha como referência, com destaque para Goethe e Shakespeare.

Isso, que pode ser encarado com um fato trivial, é um indicativo de um dos pontos que foram explorados neste capítulo: o fato de que tanto os aspectos racionalistas quanto os míticos se interpelam continuamente na obra freudiana. Nesse sentido, pode-se dizer que uma oposição entre ambos os aspectos – algo como “Freud cientista” *versus* “Freud psicanalista” – limita os alcances da compreensão de sua epistemologia. Apesar de a estruturação deste capítulo ter seguido essa divisão, o intuito foi mostrar dentro da seção referente aos aspectos científicos como há componentes míticos – como a especulação e a imaginação científica –, e, dentro da seção referente aos aspectos míticos e literários, como o campo ficcional ocupa um lugar de saber e de verdade inconsciente.

Tendo isso em vista, espera-se que a dicotomia tenha sido posta em questão, ao invés de ser reforçada. Embora Freud esteja se referindo especificamente à metapsicologia, pode-se usar das palavras de Eksterman para sintetizar a argumentação em torno desse debate:

Numa face, psicologia; na outra, semiologia. Duas perspectivas interligadas e indissociáveis, sob o risco de, separando-as, reduzirmos a questão à psicofisiologia ou à linguística. [...] a metapsicologia é o território conceitual atualmente disponível de encontro das ciências naturais com as ciências histórico-culturais (1987, p. 131).

Outro fator importante a ser destacado é que uma simplificação da teoria psicanalítica freudiana foi feita. Como se sabe, a obra freudiana é uma obra extensa, repleta de conceitos técnicos próprios e de reformulações teóricas<sup>98</sup> – seria impossível abarcar toda sua complexidade. Assim, o recorte que foi feito levou em conta a compreensão epistemológica<sup>99</sup> da psicanálise freudiana, tal como foi exposto acima, e as teorizações freudianas acerca do nome, evitando adentrar em conceitos técnicos “periféricos” à discussão. A respeito dos

---

<sup>98</sup> Freud fez modificações em conceitos psicanalíticos fundamentais até o fim de sua vida, sendo um dos exemplos mais célebres a reformulação da teoria das pulsões em “Além do princípio do prazer” (1920).

<sup>99</sup> Pode-se dizer que há uma investigação acerca da epistemologia freudiana neste capítulo, muito mais do que a psicanálise em seu viés antropológico, clínico, estético ou neurocientífico. Mesmo assim, entende-se que essas particularidades estão presentes, pois a epistemologia a elas se refere, e vice-versa.

conceitos técnicos que foram citados, tentou-se elucidá-los a partir de dicionários psicanalíticos, cujas definições ajudam a tornar a linguagem técnica psicanalítica mais acessível.

Como já foi dito, Freud compartilha com Benjamin a ideia de uma “magia da palavra”, porém suas teorizações dão um salto à medida que não excluem a arbitrariedade, a instrumentalização e a mediação linguística. Nesse sentido, a psicanálise freudiana reconhece que está fundada na “confusão babélica”, a confusão linguística, como coloca Eksterman:

De fato, aprendemos justamente com Freud que as palavras, além de informar, desorientam; além de revelar, ocultam; e que precisamos estar atentos ao subentendido, ao trocadilho, ao enigma, à metáfora, para tomarmos contato mais autêntico com a verdade de cada um. De Tirésias a Freud, passando por Kant, aprendemos a não confiar em nossos sentidos e em nossas palavras (1987, p. 123).

O próprio nome que a Psicanálise possui é significativo dessa relação. Pois, conforme diz Ana Maria Portugal, a psicanálise não é uma síntese do psíquico, visto que ela pensa justamente sobre o fragmentário:

Entendemos essa ambiguidade no sentido de que a análise é essa teoria estranha que lida sempre com fragmentos, detalhes, desdobramentos, sem nem sempre chegar à síntese visada por outros campos. O inconsciente apresenta o psíquico como dividido, cindido, o que gera mais recusas que aceitação (PORTUGAL, 2006, p. 31).

Por fim, pode-se pensar que é justamente pela pretensão da psicanálise freudiana de “fazer-dizer” o inconsciente – este objeto de estudo cujo prefixo é um negativo – que ela está próxima da literatura, e que um “retorno a Freud”, pensando no que coloca Foucault em “O que é um autor?”, ganha sentido.

É somente porque o saber psicanalítico é fragmentário que algo pode ser dito sobre ele, inclusive por outros pensadores. Como fala Blumenberg sobre a obra freudiana em “A legibilidade do mundo”, talvez se trate de um saber cuja única definição ou “completude” seja mesmo a sua provisoriedade – “o definitivo do provisório” (BLUMENBERG, no prelo).

### CAPÍTULO 3 – NOMINAÇÃO EM HANS BLUMENBERG

Em toda a sua obra, o filósofo Hans Blumenberg (1920 - 1996) realiza uma reflexão importante no campo da linguagem, como a formulação de uma teoria da não-conceitualidade, que está ligada ao que ele chama de “metaforologia”<sup>100</sup>, o seu estudo referente à metáfora. A questão específica da nominação, embora não esteja fragmentada, mas conectada a esses estudos, é abordada principalmente no livro *Arbeit am Mythos* (1979), cujo título pode ser traduzido para o português como *Trabalho sobre o mito*<sup>101</sup>.

Portanto, no presente capítulo, a função nomeadora da linguagem será desenvolvida principalmente através da relação que Blumenberg tece entre o nome e o mito nesse livro, e também da relação que o autor desenvolve em outras obras, como no livro póstumo *Teoria da não conceitualidade*, entre o nome e o conceito e entre o nome e a metáfora. Embora o estudo do nome se reporte a uma teoria da linguagem mais profunda na obra blumenberguiana<sup>102</sup>, este capítulo não irá se debruçar por toda a sua extensão, tendo em vista a sua complexidade e a limitação de tempo deste estudo.

Ainda, Blumenberg dialoga tanto com as ideias de Benjamin quanto com as de Freud a respeito da nominação – ambos são citados nominalmente pelo filósofo em *Trabalho sobre o mito*, com destaque para o último, tendo em vista sua larga quantidade de citações. Blumenberg revisitou a extensa obra freudiana<sup>103</sup> principalmente nesse estudo sobre o mito, mas também no livro *A legibilidade do mundo*<sup>104</sup>, em que dedica um de seus capítulos para a

<sup>100</sup> Blumenberg sistematiza a sua “metaforologia” principalmente no livro *Paradigmen zu einer Metaphorologie* (1960), cujo título pode ser traduzido para o português como *Paradigmas para uma metaforologia*.

<sup>101</sup> Adiantando o que será abordado na seção “Considerações finais”, poucas obras do autor foram publicadas no Brasil. Por esse motivo, com exceção de *Teoria da não conceitualidade* e *A legibilidade do mundo*, as demais obras do autor serão consultadas em suas edições traduzidas para o inglês e para o espanhol, como é o caso de *Arbeit am Mythos*. A edição inglesa desta obra, publicada em 1985 pela editora The MIT Press, é intitulada *Work on Myth*, e a edição espanhola, publicada em 1979 pela editora Paidós, é intitulada *Trabajo sobre el mito*. Tendo em vista a quantidade de vezes que será mencionada aqui, e a fim de facilitar a leitura, a obra será referida como *Trabalho sobre o mito*, baseando-se na tradução da edição espanhola.

<sup>102</sup> Em relação aos estudos sobre a teoria da linguagem do autor, a tese “History and Metaphor: Hans Blumenberg’s Theory of Language”, de Hannes Bajohr, é o primeiro estudo sistemático de uma teoria da linguagem blumenberguiana. Segundo ele, embora Blumenberg tenha inventado o campo da “metaforologia”, e embora o tópico da linguagem esteja presente em quase todos os seus textos, nos estudos de sua obra “pouquíssima atenção foi dada a sua teoria da linguagem como um tópico por si só; quando é de fato mencionada, é somente uma preocupação secundária” (BAJOHR, 2017, p. 2, tradução nossa). No original, em inglês: “very little attention has been paid to his theory of language as a topic in its own right; when mentioned at all in scholarship, it is rarely more than a secondary concern” (ibid., 2017, p. 2).

<sup>103</sup> Conforme abordado no capítulo anterior, a temática do mito pode ser encontrada na teoria psicanalítica freudiana. Por esse motivo, Blumenberg revisitou os textos em que Freud trata do mito direta e indiretamente, em *Trabalho sobre o mito*, a fim de compreender a epistemologia destes textos.

<sup>104</sup> O livro *Die Lesbarkeit der Welt* (1981) foi traduzido para o português pelo professor doutor Georg Otte como *A legibilidade do mundo* e foi utilizado para fins de consulta no prelo, tendo em vista que ainda não foi

análise de *A interpretação dos sonhos* (1900), e no seu ensaio póstumo sobre o judaísmo<sup>105</sup>, escrito a partir da análise de *Moisés e o monoteísmo* (1939), de Freud, e de *Eichmann em Jerusalém* (1963), de Hannah Arendt.

Desse modo, uma seção deste capítulo será dedicada a traçar um breve estudo comparado entre Blumenberg e Freud. Quanto à Benjamin, Blumenberg cita uma passagem referente à concepção paradisíaca da linguagem do ensaio “Sobre a linguagem em geral...” em *Trabalho sobre o mito*. Curiosamente, o título do capítulo onde essa passagem aparece, “A irrupção do nome no caos do não nominado”, é uma alusão a Franz Rosenzweig (1886 - 1929), filósofo e teólogo judeu que exerceu notória influência sobre o trabalho de Benjamin. Em suma, a citação de Blumenberg corrobora a sua afinidade com uma investigação acerca da função nomeadora da linguagem.

### 3.1 Mito e ciência: “Do mito ao logos” para o logos *do* mito em Blumenberg

Uma das contribuições principais de *Trabalho sobre o mito* é o rompimento da divisão clássica entre mito e logos. Como o próprio título do livro revela, Blumenberg compreende um logos para o mito<sup>106</sup>. Além disso, Blumenberg contribui também para o rompimento da antítese entre mito e razão, que, segundo ele, é na verdade a antítese entre o mito e a ciência. Esta antítese é, para o autor, “uma invenção pobre e atrasada” (1985, p. 48, tradução nossa<sup>107</sup>), tendo em vista que ela remonta à modernidade.

Com o racionalismo cartesiano no século XVII e o Iluminismo no século XVIII, o mito foi associado ao “primitivo”. Dentro dessa lógica, ele teria que ser abandonado pelas sociedades modernas, pois a ciência já teria comprovado a sua descartabilidade através dos progressos da razão iluminista. Além disso, o mito era associado às superstições, que eram vistas como irracionais e, conseqüentemente, também eram combatidas pelo Iluminismo.

---

publicado pela editora UFMG. A mesma editora foi a responsável por publicar *A teoria da não conceitualidade* (2013), que foi traduzida, por sua vez, por Luiz Costa Lima.

<sup>105</sup> O ensaio foi traduzido por Joe Paul Kroll e publicado pelas editoras Cornell University Press e Cornell University Library sob o título de “Rigorism of Truth: ‘Moses the Egyptian’ and Other Writings on Freud and Arendt” (2018).

<sup>106</sup> Em determinado trecho, Blumenberg descreve o mito como um “trabalho do logos”: “A fronteira entre mito e logos é imaginária e não dispensa a necessidade de se investigar o logos do mito [...] O mito por si só é um pedaço de alto quilate do ‘trabalho do logos’” (1985, p. 12, tradução nossa). Na edição em inglês: “The boundary line between myth and logos is imaginary and does not obviate the need to inquire about the logos of myth [...] Myth itself is a piece of high-carat ‘work of logos’” (ibid., p. 12).

<sup>107</sup> Na edição em inglês: “the antithesis between myth and reason is a late and a poor invention” (ibid., p. 48).

Angus Nicholls, autor do livro *Myth and the human sciences: Hans Blumenberg's theory of myth* (2015), cujo um dos focos é justamente o diálogo do mito com as ciências, explica como a racionalidade científica se construiu a partir de sua antítese com o mito:

Uma forma de ver a relação entre as noções do mito e a racionalidade científica no pensamento ocidental é entender a última como dependendo da primeira para sua identidade. O conto do Iluminismo sobre o mito sugere esse arranjo, em que o pensamento racional ou a Filosofia tem, desde os pré-socráticos, a tendência de se definir em oposição ao mito, de acordo com fórmula bem conhecida “do mito ao logos”, que se tornou um bordão da filologia clássica alemã do período imediato ao pós-guerra, principalmente como um resultado de um famoso estudo de Wilhelm Nestle (2015, p. 41, tradução nossa<sup>108</sup>).

O famoso estudo de Wilhelm Nestle em questão é o livro *Vom Mythos zum Logos* (1940), cujo título pode ser traduzido para o português como *Do mito ao logos*. Nestle realizou um retorno aos gregos a fim de comprovar o suposto declínio do mito em detrimento da razão. Pois desde os pré-socráticos, o mito, ou melhor, *mithós*, já era tomado de forma pejorativa, como indutor ao erro, não-confiável e enganador – em suma, identificado com a mentira em contraposição à verdade.

Odo Marquard, filósofo alemão que era amigo de Blumenberg, afirma que a obra de Nestle marca “o grande processo de demitologização” (MARQUARD, 2017, p. 135), ou seja, o processo de rejeição do mito na modernidade. Segundo ele, a história da demitologização é, ela mesma, um mito “e a transformação da morte do mito em mito mostra um pouco sua relativa imortalidade” (ibid., p. 135), tendo em vista que o mito não desaparece das sociedades modernas, ao contrário.

Para Blumenberg, a imortalidade do mito se relaciona à sua função: a superação da infamiliaridade arcaica do mundo<sup>109</sup>. Essa função não é científica, mas guarda uma relação com a ciência à medida que é racional. Pode-se dizer que é justamente o fato de a função do mito não ser científica que faz com que o mito possa “sobreviver” junto à ciência. Uma forma de articular a relação entre mito e ciência é pensar que ambos buscam lidar com as mesmas questões, porém de formas diferentes. Para Nicholls, essas questões se referem à natureza da

<sup>108</sup> No original, em inglês: “One way of viewing the relation between the notions of myth and scientific rationality in Western thought is to understand the latter as depending on the former for its identity. The Enlightenment’s story about myth suggests this arrangement, in that rational thought or philosophy has, since the pre-Socratics, tended to define itself in opposition to myth, according to the well-known formula ‘from mythos to logos,’ which became a catch-phrase of German classical philology of the immediate post-war period, chiefly as a result of a famous study by Wilhelm Nestle” (NICHOLLS, 2015, p. 41).

<sup>109</sup> Essa ideia será desenvolvida mais adiante nas seções 3.3, “A antropogênese blumenberguiana”, e 3.4, “A função nomeadora da linguagem em ‘Trabalho sobre o mito’: o nome como defesa”.

situação humana. Enquanto a ciência irá respondê-las direta e teoricamente, o mito busca uma saída indireta: ele conta uma história sobre essa situação.

Essa história não responde aos questionamentos, mas, paradoxalmente, acaba proporcionando um espaço para que essas questões possam ser articuladas. Aqui, cabe mencionar a nomenclatura, tendo em vista que ela é justamente o primeiro passo para que essa articulação possa mesmo acontecer, como será abordado mais adiante.

Assim, como os gregos teorizaram, o mito permanece distante da ideia de verdade, porém isso já não justifica mais a sua prescindibilidade:

Uma coisa é a verdade, a outra é a questão de como conviver com ela: para aquela serve, no plano cognitivo, o saber; para esta, no plano da vida, as histórias, pois o saber tem a ver com verdade e erro, as histórias têm a ver com felicidade e infelicidade. A tarefa das histórias não é a verdade, mas a maneira de conviver com ela (por isso é um consolo saber que os escritores têm pelo menos a possibilidade de mentir). Por isso as histórias (os mitos) não devem parar quando a verdade se manifesta, pois, muito pelo contrário, é somente nesse momento que podem começar: o saber não é o túmulo, mas o ponto de partida da mitologia. Embora precisemos do mundo “falado”, vivemos no “mundo narrado”: Não há como não haver mitos, narrar é preciso (MARQUARD, 2016, p. 137).

Em resumo, uma das formas de definir o mito para Blumenberg é como “uma conquista cognitiva que providencia o enquadre básico para a expectativa da racionalidade científica” (NICHOLLS, 2015, p. 63, tradução nossa<sup>110</sup>). Nesse sentido, o mito é anterior à ciência, não no sentido de que essa anterioridade implicaria em uma regressão, mas sim como se a ciência fosse uma evolução do mito.

Daniela Helbig, autora do artigo “Life without Toothache: Hans Blumenberg's *Zettelkasten* and History of Science as Theoretical Attitude”, define o trabalho do autor como aquele que foca mais nas continuidades duradouras que existem entre as investigações das ciências e das humanidades do que em suas rupturas:

---

<sup>110</sup> Segundo Nicholls, a teoria do mito de Blumenberg remonta fragmentos teóricos de intelectuais como Vico, Hume, Herder, Kant, Schlegel, Schelling, Hegel, Nietzsche, Frazer, Dilthey, Husserl, Heidegger, Cassirer, Scheler, Plessner, Rothacker, Gehlen entre outros. Nesse sentido, uma importante contribuição do estudo de Nicholls é o seu caráter historiográfico, o fato de que ele “leva as raízes intelectuais de Blumenberg de volta aos séculos dezoito e dezenove” (SEGAL, 2015, p. xiii, tradução nossa). O comentário do prefácio feito por Robert Segall no original, em inglês, é: “Nicholls takes Blumenberg’s intellectual roots all the way back to the eighteenth and nineteenth centuries” (ibid., p. xiii). Assim, a ideia de que o mito é uma conquista cognitiva é herdeira, por sua vez, de Tylor e Frazer: “Blumenberg compartilha com Tylor e Frazer a ideia de que o mito é uma conquista cognitiva que providencia o enquadre básico para a expectativa da racionalidade científica” (NICHOLLS, 2015, p. 63, tradução nossa). No original, em inglês: “Blumenberg does share with Tylor and Frazer the idea that myth is a cognitive achievement that provides the basic frame of expectation for scientific rationality” (NICHOLLS, 2015, p. 63).

Blumenberg insiste no elemento que une uma “atitude teórica” compartilhada entre a investigação científica e a filosófica, e uma no campo das humanidades mais ampla [...] Essa insistência não é sem seus próprios problemas, mas ela oferece uma dimensão para ler Blumenberg tanto como historiador e filósofo da ciência e da tecnologia (HELBIG, 2019, p. 94, tradução nossa<sup>111</sup>).

Assim, pode-se compreender a concepção histórica que Blumenberg tem do mito e da sua relação com a ciência não como uma escalada linear – o que equivaleria a descartar o seu retorno –, mas como uma espécie de *continuum*. Como ele coloca, a narrativa “do mito ao logos” é uma interpretação perigosa porque dá a impressão de que o mito ficou bem distante, muitos “passos para trás”, e de que, a partir disso, só houve “passos para frente”, progressos em direção ao futuro.

### 3.2 Mito e ciência: O *darwinismo das palavras*

Pode-se dizer que a relação de Blumenberg com as ideias do evolucionista britânico Charles Darwin é ambígua, assim como isso pode ser dito no tocante a Freud – cuja relação de estudo será analisada mais adiante. Isto porque a teoria do mito de Blumenberg é quase uma teoria da cultura darwinista, porém que advém de uma crítica a Darwin. Essa crítica está ligada principalmente à Antropologia Filosófica, ramo da filosofia do qual a antropogênese<sup>112</sup> de Blumenberg é derivada.

As ideias dos autores da Antropologia Filosófica – Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen – são contrárias às de Darwin em relação à forma como a seleção natural agiu no homem. Há uma recusa, por parte de Blumenberg e desses filósofos, em reduzir a cultura à biologia. Em seu principal trabalho em que essas ideias estão presentes, *Beschreibung des Menschen*<sup>113</sup>, cujo título pode ser traduzido para o português como *Descrição do ser humano*, essa crítica é evidente:

o que temos aqui, na transferência da teoria evolutiva darwinista no sentido mais amplo ao ser humano, é um fracasso de primeiro nível. E é um fracasso inevitável, porque esta transferência passa por cima do fato de que a possibilidade de existência do ser humano está definida biologicamente precisamente porque o feito do ser humano foi ser capaz de desativar os fatores de sua própria evolução. Ele fez isto

<sup>111</sup> No original, em inglês: “Blumenberg insists on the uniting element of a shared “theoretical attitude” between scientific and philosophical inquiry, and the humanities more widely [...]. This insistence is not without its own problems, but it offers a dimension for reading Blumenberg as a historian and philosopher of science and technology” (HELBIG, 2019, p. 94).

<sup>112</sup> A antropogênese de Blumenberg será abordada com maiores detalhes na seção “A antropogênese blumenberguiana”.

<sup>113</sup> Essa obra é póstuma e a edição que foi consultada é a tradução de Griselda Mársico para o espanhol: *Descripción del ser humano*. Para a tradução de seu título e de seus trechos para o português, baseamo-nos nessa edição.

compensando uma situação inicial que provavelmente não teria saída através da criação de uma zona cultural ao redor do próprio corpo nu. Essa zona cultural, repleta de ferramentas e de todo tipo de seguros de vida de índole institucional e material, é o que neutraliza o ataque dos mecanismos seletivos ao sistema orgânico. O ser humano está domesticado *indirectamente* [...] A domesticação do ser humano é então a desativação e a suspensão do processo biológico pelo qual ele surgiu; e este feito impede que possamos tirar qualquer conclusão sobre seu futuro a partir de seu passado (BLUMENBERG, 2011, p. 402-403, grifo do autor, tradução nossa<sup>114</sup>).

Em resumo, o que Blumenberg está contestando no trecho acima é a ideia de que o homem continuou sujeito à seleção natural mesmo após ter adquirido cultura. Para o autor, a cultura é vista como uma solução para a sobrevivência do homem, dada a fraqueza de seus instintos, e não como o resultado desses instintos.

Além disso, quando ele fala que a transferência da teoria evolutiva darwinista é um “fracasso de primeiro nível”, está também se referindo ao notório “darwinismo social”<sup>115</sup>, que diz respeito não tanto a Darwin diretamente, mas a como outros autores se apropriaram do evolucionismo nas Ciências Humanas.

Segundo Nicholls, o “darwinismo social” teve um impacto direto na concepção do mito:

Com a chegada do darwinismo às Ciências Humanas, a noção de que o mito representa uma fase primitiva do desenvolvimento da cultura humana ganhou uma circulação científica moderna através de novas ideias concernentes à evolução da cultura e através de uma pesquisa mais sistemática (porém frequentemente preconceituosa) sobre as culturas não-europeias das nações colonizadas. [...]. Em

---

<sup>114</sup> Na edição em espanhol: “lo que tenemos aquí, en la transferencia de la teoría evolutiva darwinista en el sentido más lato al ser humano, es un fallido de primer nivel. Y es un fallido inevitable, porque tal transferencia pasa por alto que la posibilidad de existencia del ser humano está definida en lo biológico precisamente por el hecho de que el ser humano fue capaz de desactivar los factores de su propia evolución. Lo logró compensando una situación inicial que probablemente no tenía salida con la creación de una zona cultural alrededor del cuerpo propio desnudo. Esta zona cultural, repleta de herramientas y de todo tipo de seguros de vida de índole institucional y material, es la que contrarresta el ataque de los mecanismos selectivos al sistema orgánico mismo. El ser humano está domesticado *indirectamente* [...] La domesticación del ser humano es entonces la desactivación y suspensión del proceso biológico por el que surgió; y este hecho impide sacar cualquier conclusión sobre su futuro a partir de su pasado” (BLUMENBERG, 2011, p. 402-403, grifo do autor).

<sup>115</sup> O “darwinismo social”, cujos resquícios perduram até os dias atuais, é a aplicação das ideias darwinistas para o campo social, no final do século XIX e começo do século XX, que trouxe consequências nefastas como o racismo científico e as ideologias eugenistas. Um dos principais autores a difundir essas ideias foi Herbert Spencer, sociólogo e filósofo inglês. De forma resumida, o darwinismo social buscou estabelecer uma hierarquia entre raças humanas e classes sociais; o exemplo mais extremo disso foi a ideia de que haveria uma “raça pura”. O darwinismo, tal como foi proposto originalmente por Darwin, não compreendia a evolução como um projeto, pelo contrário, como coloca Pedro Paulo Pimenta em *Darwin e a seleção natural: uma história filosófica*, e acrescenta: “Por aí se vê que, se o bom das analogias pode ser indispensável à estruturação das ciências, seu abuso – ou antes, o desconhecimento de que estão sendo utilizadas – conduz ao amálgama indesejável que são as metafísicas da experiência revestidas com a roupagem das ditas *hard sciences*. De resto, não faltam leituras a mostrar que a ciência de Darwin desautoriza o que desde então recebeu a alcunha de ‘darwinismo social’” (PIMENTA, 2019, p. 55).



síntese, depois de Darwin, o conto do Iluminismo de ‘do mito ao logos’ é recontado com convicção (2015, p. 57, tradução nossa<sup>116</sup>).

Com essas críticas em mente, um “retorno” de Blumenberg a Darwin se torna possível, naquilo que o autor irá chamar de “darwinismo no âmbito das palavras”, que nada mais é, ainda segundo Nicholls, do que o mito compreendido como um “mecanismo de sobrevivência”. Blumenberg define o “darwinismo das palavras”, que poderia ser descrito também como “o darwinismo das narrativas”, da seguinte forma:

É um processo do tipo que produz em instituições e rituais uma durabilidade que é incompreensível em retrospecto – coisas que impressionavam e constrangiam o homem enquanto, e apesar de, ninguém saber mais de onde vieram e o que significavam. O que elas sugerem é que eles não poderiam ter inventado, e, a essa extensão, a sua base racional também não poderia ser dada – porque eles não tinham a necessidade de uma base racional (BLUMENBERG, 1985, p. 159, tradução nossa<sup>117</sup>).

Blumenberg pensa a questão da durabilidade, ou, em termos darwinianos, a questão da sobrevivência das histórias. Segundo ele, “as únicas histórias que sobrevivem são aquelas que podem ser repetidas” (1985, p. 159, tradução nossa<sup>118</sup>), pois é através desse processo de narração repetida que histórias que têm milhares de anos chegam até nós antes de ganhar forma escrita. Ele aposta num processo análogo à seleção natural, porém aplicado às histórias, que eram testadas em várias audiências pelos seus contadores.

Nesse sentido, a origem dessas narrativas é de certa forma para sempre perdida, o que vai em direção à proposta do autor de não buscar traçar a origem do mito, em *Trabalho sobre o mito* – uma tentativa que seria mítica por si só –, mas de procurar saber a sua função. Essa postura o diferencia dos autores românticos, pois ela também rejeita a imaginação como a base para esse processo: “nenhuma teoria estética daria crédito à imaginação em ter inventado o que foi desenvolvido na história humana em termos de instituições” (ibid., p. 162, tradução nossa<sup>119</sup>).

---

<sup>116</sup> No original, em inglês: “With the rise of Darwinism in the human sciences, the notion that myth represents a primitive developmental phase in human culture is given a fresh scientific currency by new ideas concerning the evolution of culture and by more systematic (yet often deeply prejudiced) research into the non-European cultures of colonised nations. [...] In short: after Darwin, the Enlightenment’s tale of mythos to logos is retold with conviction” (NICHOLLS, 2015, p. 57).

<sup>117</sup> Na edição em inglês: “It is a process of the kind that produces institutions and rituals having a durability that is incomprehensible in retrospect—things that have impressed and constrained men while, and although, scarcely anyone knew any longer where they came from and what they meant. What they suggest is that they could not have been invented, and, to that extent, also that their rational basis cannot be given—because they have no need of a rational basis” (BLUMENBERG, 1985, p. 159).

<sup>118</sup> Na edição em inglês: “the only stories that survive are those than can be told again and again” (BLUMENBERG, 1985, p. 159).

<sup>119</sup> Na edição em inglês: “No aesthetic theory would credit the imagination with having invented what has been developed in human history in the way of institutions” (BLUMENBERG, 1985, p. 162).

Para Robert Wallace, o tradutor da edição inglesa de *Trabalho sobre o mito*, o “darwinismo das palavras” não é uma defesa obscurantista à tradição; este mecanismo apenas coloca em xeque “a antinomia da natureza ininterrupta da investigação racional e a natureza finita das nossas vidas” (WALLACE, 1985, p.xxix, tradução nossa<sup>120</sup>). Pode-se dizer que o “darwinismo das palavras”, diferentemente do “darwinismo social”, não é a compreensão de um “sistema social”, mas a da sobrevivência de um sistema metafórico.

É curioso, porém, que o mesmo Blumenberg que afirma em *Descripción del ser humano* que a substituição do processo de seleção natural pela cultura “impede que possamos tirar qualquer conclusão sobre seu futuro a partir de seu passado” (2011, p. 403, tradução nossa<sup>121</sup>) é o mesmo que, mais tarde, em *Trabalho sobre o mito*, pensa as narrativas a partir de uma perspectiva não somente retroativa como também seletiva.

Para Wallace, o pensamento hipotético sempre será conservado ao se tratar dessas questões, e a teoria da “seleção” é a única que dá uma forma de entendimento a um processo atual. Nicholls corrobora com essa visão, ao que ele acrescenta que a analogia entre a seleção natural e a cultura possui uma função em boa parte metafórica:

Mas quando essa metáfora é considerada como metáfora – com todo tipo de questões críticas e reservas que essa abordagem implica – então ela pode habilitar explicações historicamente matizadas da recepção do mito que são fundamentadas numa retratação geralmente plausível da natureza humana, evitando também o reducionismo biológico-evolucionista. Para uma teoria do mito, esta não é uma conquista pequena (NICHOLLS, 2015, p. 175, tradução nossa<sup>122</sup>).

É importante ressaltar que é esse viés metafórico que será de maior importância para as discussões apresentadas aqui, que interagem tanto com o campo científico quanto com o campo antropológico. Esse viés está presente na “metaforologia” do autor, que coloca a metáfora no centro de seu estudo.

---

<sup>120</sup> No original, em inglês: “It is simply the rational way to deal with the antinomy between the endless nature of the process of rational inquiry and the finite nature of our lives” (WALLACE, 1985, p.xxix).

<sup>121</sup> Na edição em espanhol: “La domesticación del ser humano es entonces la desactivación y suspensión del proceso biológico por el que surgió; y este hecho impide sacar cualquier conclusión sobre su futuro a partir de su pasado” (BLUMENBERG, 2011, p. 403).

<sup>122</sup> No original, em inglês: “But when this metaphor is considered as a metaphor – with all of the critical questions and reservations that this approach entails – then it can enable historically nuanced accounts of myth reception that are grounded in a generally plausible account of human nature, while also avoiding evolutionist biological reductionism. For a theory of myth, this is no small achievement” (NICHOLLS, 2015, p. 175).

### 3.3 A antropogênese blumenberguiana

Nesta seção, entraremos no âmbito da antropogênese desenvolvida em *Trabalho sobre o mito*, que já está presente em trabalhos anteriores do autor e cujo ponto de partida é uma especulação acerca do andar ereto do homem, que foi desenvolvida primeiramente por Darwin e que pode ser considerada uma narrativa.

Essa antropogênese gira em torno do “absolutismo da realidade”, um conceito-limite que está situado entre o tangível e o intangível, o histórico e o arcaico, e que preenche essa necessidade representacional de uma situação originária. Assim como a alegorização benjaminiana e a metapsicologia freudiana, o “absolutismo da realidade” funciona, pois, como um modelo de pensamento.

#### 3.3.1 Antecedentes

Blumenberg constrói uma antropogênese que, conforme já dito, está em conexão com a Antropologia Filosófica, ainda que a sua contribuição tenha sido tardia. Um dos conceitos principais da Antropologia Filosófica é a ideia do ser humano como “*Mängelwesen*”, um ser deficiente ou carente, pois seus instintos são pouco determinados, diferentemente dos outros animais. Em resumo, pode-se dizer que, dentro dessa perspectiva, o homem está em desvantagem biológica: pela seleção biológica ele já deveria estar extinto.

Aqui, a temática do desamparo já começa a ser apontada na obra de Blumenberg, o que se conecta com a leitura de outros autores que refletem sobre a situação de desamparo do sujeito moderno, como é o caso de Sigmund Freud. Seguindo a célebre construção desse autor sobre um Eu que já não é mais senhor de sua própria casa, pode-se dizer que o sujeito está desabrigado na modernidade. Ainda, ele se encontra impotente frente às transformações cada vez mais aceleradas do mundo em que vive.

De forma semelhante, Blumenberg parte de uma compreensão do homem primitivo como desprotegido em relação ao mundo exterior, ao que se adiciona a questão do andar ereto<sup>123</sup>, a gênese do “absolutismo da realidade”. Pois, para ele, o homem, ao deixar para trás a proteção de uma forma de vida mais escondida, a floresta tropical, para uma mais exposta, a

---

<sup>123</sup> Há muitas formas diferentes de se referir à tomada de postura ereta do homem, como: bipedia, bipedalia, bipedalismo, etc. Aqui, será referida como bipedismo.

savana, teria assumido a postura vertical. Essa mudança teria trazido consigo uma série de outras transformações que serão analisadas em profundidade mais adiante, como, principalmente, a ampliação do campo perceptivo do homem.

Essa construção do autor está ligada à “hipótese da savana”, uma das principais hipóteses científicas da antropologia para explicar como o ser humano assumiu a postura ereta, mas que sofreu um declínio a partir da década de 1990<sup>124</sup>. Segundo essa hipótese, a mudança de habitat de um local mais fechado para a savana teria sido um fator crucial para explicar a aquisição do bipedismo por parte do homem primitivo. Cabe lembrar que antes o homem andava sobre as quatro patas, tendo em vista sua ancestralidade primata.

O apontamento acerca da ancestralidade primata do homem remonta a Charles Darwin e a sua teoria da evolução. A hipótese do biólogo era a de que o bipedismo estaria ligado a uma vantagem evolutiva, pois o andar ereto teria liberado as mãos para o manuseio de ferramentas. Essa causalidade, porém, também foi descartada mais adiante. De qualquer forma, pode-se compreender o bipedismo como uma porta de entrada para uma narrativa, o que vai ao encontro do que James Shreeve fala a respeito dessa hipótese, ou história, da savana:

O conto do macaco que se ergueu em duas pernas foi contado muitas vezes no último século, não em livros de contos ou em canções infantis, mas em textos de antropologia e revistas científicas. As repetições desta história se diferenciaram umas das outras em muitos aspectos: o nome do protagonista, por exemplo, a localização no mundo onde sua transformação tomou lugar e a causa imediata de sua metamorfose. Uma parte da história, entretanto, tem permanecido constante: a crença de que foi a mudança da vida na floresta para um habitat mais aberto que pôs o macaco de lado ao forçá-lo em duas pernas (1996, tradução nossa<sup>125</sup>).

Para esse autor, a hipótese da savana providencia “uma explicação organizada e plausível para um mistério profundo: O que pôs os humanos de lado do resto da criação?” (ibid.<sup>126</sup>). Essa definição do autor pode ser facilmente comparada com uma definição para o

<sup>124</sup> A hipótese da savana foi descartada principalmente pela falta de evidências que a comprovassem e pela então descoberta, no final do século XX, de evidências que a descartavam. Em resumo, pode-se dizer que o habitat da savana não teve nenhuma influência no bipedismo. Indo ao encontro dos intuítos desta dissertação, não se entrará nestes pormenores; o fato de que a “hipótese da savana” está errada do ponto de vista científico somente reitera o quanto a antropologia de Blumenberg não deve ser lida de forma literal, mas de forma metafórica, como Nicholls (2015) e Wallace (1985) sustentam.

<sup>125</sup> No original, em inglês: “The tale of the ape who stood up on two legs has been told many times over the past century, not in storybooks or nursery rhymes but in anthropology texts and learned scientific journals. The retellings have differed from one another in many respects: the name of the protagonist, for instance, the location in the world where his transformation took place, and the immediate cause of his metamorphosis. One part of the story, however, has remained remarkably constant: the belief that it was the shift from life in the forest to life in a more open habitat that set the ape apart by forcing it onto two legs” (SHREEVE, 1996).

<sup>126</sup> No original, em inglês: “the savanna hypothesis provided a tidy, plausible explanation for a profound mystery: What set human beings apart from the rest of creation?” (ibid., 1996).

que é o mito, e corrobora a ideia de Blumenberg de que as fronteiras entre mito e logos não são tão estáveis quanto se gostaria e se suporia que elas fossem. Pois, a “hipótese da savana” é um exemplo de como histórias, narrativas e explicações científicas interferem umas nas outras.

Além disso, Shreeve aponta para um conteúdo moral nessa hipótese, o que novamente remete ao mito. Segundo o autor, esse conteúdo moral encontrou ressonância no meio científico por se referir a uma temática satisfatória à modernidade que poderia ser colocada como “da escuridão-às-luzes”: da floresta à planície, do macaco desleixado ao homem engenhoso, em suma, da escuridão à luz.

Como já foi abordado no capítulo anterior, mais especificamente na seção 2.1.1.1.1, “As hipóteses darwinistas de Freud”, Freud é um dos autores que utiliza o bipedismo para uma especulação teórica. Para ele, o bipedismo explicaria o recalque dos estímulos olfativos em detrimento da ênfase nos estímulos visuais na cultura.

Blumenberg, que, em *Descripción del ser humano*, cita a nota de rodapé<sup>127</sup> em que Freud irá desenvolver essa teoria, parte justamente desse último ponto, a ênfase nos estímulos visuais, ou a visualidade, para a construção de sua antropogênese baseada no bipedismo. Quem irá apontar para esse aspecto de sua teoria, ressaltando, porém, o fato de que Blumenberg não trabalhou sistematicamente numa teoria da visibilidade, é Oliver Müller.

A visibilidade na obra de Blumenberg, que pode ser compreendida também como atrelada a sua vida pessoal<sup>128</sup>, está presente nessa narrativa acerca do homem primitivo, a qual

<sup>127</sup> Essa citação aparece no quinto capítulo de *Descripción del ser humano*, “Cuerpo y conciencia de la realidad” [Corpo e consciência da realidade]: “Em uma nota grande do quarto capítulo de *O mal-estar na cultura*, de 1930, Freud descreve a transferência da estimulação sexual dos estímulos olfativos para os óticos” (BLUMENBERG, 2011, p. 558, tradução nossa). Na edição em espanhol: “En una larga nota al cuarto apartado de *El malestar en la cultura*, de 1930, Freud describe el traslado de la estimulación sexual de los estímulos olfativos a los ópticos” (ibid., p. 558).

<sup>128</sup> Segundo o autor, Blumenberg em vida se manteve “invisível” do olhar público, o que ele associa com a condição judia do filósofo – ele era “meio-judeu”, no jargão nazista – e o contexto histórico em que estava inserido, a Alemanha pós-guerra: “Os Nacionais Socialistas tornaram os judeus visíveis ao estigmatizar e sistematicamente lhes tirar sua dignidade e direitos humanos. Consequentemente, nestes tempos sombrios, a invisibilidade poderia salvar vidas. Em razão disso, é pouco surpreendente que a própria visibilidade de Blumenberg iria continuar parecendo precária para ele. Indo mais além, e de alguma forma como consequência disso, a visibilidade se tornaria um dos tópicos centrais de seu pensamento filosófico. Mesmo assim, Blumenberg não extrai de suas experiências pessoais nem de um enquadre político-histórico. Ele tenta entender a visibilidade como um fato antropológico. Ele parece se esconder atrás dessa generalização antropológica” (MÜLLER, 2016, p. 37, tradução nossa). No original, em inglês: “The National Socialists made Jews visible by stigmatizing and systematically taking away their dignity and their human rights. Consequently, in those dark times, invisibility could be life saving. In view of this, it is hardly surprising that Blumenberg’s own visibility would continue to seem precarious to him. Furthermore, and somehow as a consequence of this, visibility would turn out to be one of the central topics of his philosophical thought. Nevertheless, Blumenberg neither draws on his personal

Müller enxerga como fazendo parte de uma conjectura evolucionista. Ele fala que essa temática, a do andar ereto estar ligado ao campo da visibilidade, é frequente na obra de Blumenberg e explica o porquê disso:

O homem primordial era capaz de ver mais em razão de sua capacidade de caminhar de pé, mas, ao mesmo tempo, ele descobre que pode ser visto. [...]. Esse “choque de visibilidade” paleontológico transforma a experiência humana de cima para baixo. Falando antropologicamente, o que quer que tenha sido antes desse momento – nós somos *seres humanos* desde que nos tornamos cientes de nossa visibilidade. Essa narrativa com tons evolucionistas é altamente especulativa no melhor dos casos, e é criticável em diferentes níveis no pior deles. [...]. Provavelmente não é verdade, mas é uma história boa. Embora seja um relato distorcido e unilateral do processo evolucionário se trouxermos os padrões científicos para confirmar, é uma história que aponta para algo característico de nossa existência (MÜLLER, 2016, p. 45, grifo do autor, tradução nossa<sup>129</sup>).

Müller irá apontar como um exemplo da insistência do fenômeno da visibilidade na obra de Blumenberg a forma como o autor lê o mito paradisíaco da Bíblia em *Descripción del ser humano*. A leitura de Blumenberg se concentra no momento em que Adão e Eva tomaram consciência de que estavam nus e, então, se esconderam de Deus. Para ele, a consciência de Adão de estar nu implica a consciência de sua visibilidade, pois “sua visibilidade é a condição para sua identificabilidade como culpado” (BLUMENBERG, 2011, p. 585, tradução nossa<sup>130</sup>) à medida que estar visível implica em uma conexão rastreável com seu ato culposos.

Essa chave de leitura da narrativa bíblica é interessante, pois fala do ser humano como à mercê da visibilidade. Nesse sentido, o homem está desprotegido em relação ao mundo exterior por ser visível, o seu desamparo é este. Essa visibilidade não se restringe ao seu sentido estritamente ótico, mas principalmente a sua ligação com a autorreferência. Como Blumenberg deixa claro, ele não está interessado em criar uma nova mitologia: essa narrativa lhe serve como fio condutor de uma reflexão fenomenológica que, exatamente por estar interessada nas experiências de si e nas operações da consciência, acaba trazendo à tona a reflexão do sujeito sobre ele mesmo.

---

experiences nor on a political-historical framework. He tries to understand visibility as an anthropological fact. He seems to hide himself behind the anthropological generalization” (ibid., p. 37).

<sup>129</sup> No original, em inglês: “The primordial man was able to see more because of his capacity of upright walking, but at the same time, he makes the discovery of being seen. [...] This paleontological ‘visibility shock’ changes human existence from top to bottom. Anthropologically speaking, whatever we may have been before this moment - we are *human beings* ever since we’ve become aware of our visibility. This evolutionary flavored narrative is highly speculative at best, and criticizable on different levels at worst. [...] It is probably not true, but it is a good story. Albeit a distortive and one-sided account of evolutionary processes if we bring scientific standards to bear, it is a story that does point out something characteristic about our existence” (MÜLLER, 2016, p. 45, grifo do autor).

<sup>130</sup> Na edição em espanhol: “su visibilidad es condición de su identificabilidad como culpable” (BLUMENBERG, 2011, p. 585).

### 3.3.2 O absolutismo da realidade

Blumenberg define o “absolutismo da realidade” da seguinte forma: “O que significa é que o homem chegou perto de não ter controle das condições de sua existência e, o mais importante, acreditava que lhe faltava controle sobre elas” (1985, p. 3-4, tradução nossa<sup>131</sup>). De forma resumida, e conforme já foi antecipado, esse momento de desamparo do homem corresponde a sua habilidade de andar ereto sobre as duas pernas.

Para Blumenberg, o andar ereto não decorreu de um impulso de curiosidade, de um ganho de prazer ou de uma exaltação em adquirir verticalidade; era simplesmente uma oportunidade favorável à sobrevivência, nas palavras do autor, “um salto situacional” (ibid., p. 4, tradução nossa<sup>132</sup>). Em todo caso, seja qual for sua causa, junto ao bipedismo, o campo de visão do homem – o seu horizonte – teria sido ampliado, de forma que ele não saberia como se orientar inicialmente diante desse novo cenário.

O “absolutismo da realidade” pode ser compreendido sobretudo através do sentimento de angústia que, assim como na obra de Freud<sup>133</sup>, se difere do sentimento de medo. Enquanto o medo se refere a um objeto específico, a angústia se referiria ao que está indeterminado. Ela está, portanto, ligada à ideia de uma totalidade: “Para formular (a angústia) de uma forma paradoxal, é a intencionalidade da consciência sem um objeto. Como resultado disso, o

---

<sup>131</sup> Na edição em inglês: “What it means is that man came close to not having control of the conditions of his existence and, what is more important, believed that he simply lacked control of them” (BLUMENBERG, 1985, p. 3-4).

<sup>132</sup> Na edição em inglês, “situational leap” (ibid., p. 4).

<sup>133</sup> Assim como em *Análise da fobia de um garoto de cinco anos* (1909) e em *Além do princípio do prazer* (1920), em *Inibição, sintoma e angústia* (1926), o principal texto em que Freud trabalha mais extensamente a angústia, ele a distingue do temor (ou medo): “A angústia tem uma inconfundível relação com a expectativa: é angústia *diante de* algo. Nela, há uma característica de *indeterminação e ausência de objeto*; a linguagem correta chega a mudar-lhe o nome, quando ela encontra um objeto, e o substitui por *temor* [*Furcht*]” (FREUD, 2014, p. 114, grifos do autor). Blumenberg também faz referência a algumas outras ideias presentes nesse texto: “Freud descreveu o completo desamparo do ego frente o perigo esmagador da situação traumática, e viu na demanda precoce da criança por amor a compensação deste desamparo” (1985, p. 5, tradução nossa); “Freud fala que a angústia se torna neurótica como um resultado de sua relação infantil com o perigo, pois, na angústia, são produzidas reações que não são mais apropriadas à situação de indivíduos maduros” (ibid., p. 6). Na edição em inglês: “Freud described the complete helplessness of the ego in the face of overwhelming danger as the core of the traumatic situation, and saw in the child's early demand for love the compensation for such helplessness” (ibid., p. 5); “Freud says that anxiety becomes neurotic as a result of its infantile relationship to danger, since, in anxiety, reactions are produced that are no longer appropriate to the situation of mature individuals” (ibid., p. 6).

horizonte inteiro se torna equivalente à totalidade de direções das quais algo pode ‘chegar de uma só vez’” (ibid., p. 4-5, tradução nossa<sup>134</sup>).

Um estado de excitação, de suspense, ou de tensão contínua assalta o homem, tendo em vista que ele precisa estar preparado para todas as possibilidades de ameaça, sejam estas realísticas ou não. Assim, outra forma de colocar o problema do “absolutismo da realidade” poderia ser uma realidade que é asfíxiante ao homem, tendo em vista o estresse – o excesso de estímulos – que deriva de uma situação como essa.

A solução que o homem teria encontrado para obter algum tipo de controle sobre essa situação teria sido a prevenção, que passa então a ser a sua nova forma de se proteger, como Blumenberg aponta na dupla presunção-prevenção. A prevenção diz respeito à capacidade de antecipação, como ele explica em *A teoria da não conceitualidade*:

Se se considera a prevenção não tanto como uma necessidade momentânea senão como um projeto, um modelo, um planejamento, concebido por sua capacidade operacional, se é então forçosamente conduzido à construção do comportamento preventivo como aquele que forma sociedades (BLUMENBERG, 2013, p. 49).

Se antes o medo soava o seu “alarme” e o homem, sendo um animal que foge<sup>135</sup>, se protegia ao se movimentar, na savana isso não é mais possível, tendo em vista a sua exposição. Dessa forma, a antecipação tem um valor para a sua sobrevivência porque ela dispensa ameaças determinadas, o que Blumenberg reitera em *A Teoria da não conceitualidade*<sup>136</sup>:

O sistema orgânico, que se tornou capaz de prevenção pela posição ereta, ganhou uma vantagem sobre seus rivais biológicos porque, em virtude daquela, pode fazer algo que não era imediatamente necessário – hoje se diria: que não era relevante. Assim se comporta como se situações críticas já estivessem presentes ou fossem previstas (ibid., p. 56, grifo do autor).

Na obra da qual o trecho acima foi extraído, ele irá inclusive levar essa relação entre a antecipação, a prevenção e a linguagem mais adiante ao desenvolver a ideia de que a prevenção é a gênese do conceito<sup>137</sup>. Blumenberg reflete metaforicamente o conceito como

<sup>134</sup> Na edição em inglês: “To formulate it paradoxically, it is intentionality of consciousness without an object. As a result of it, the whole horizon becomes equivalent as the totality of directions from which ‘it can come at one’” (ibid., p. 4-5).

<sup>135</sup> Aqui, Blumenberg faz referência à resposta de luta e fuga, teoria do fisiologista Walter Bradford Cannon que aponta para dois caminhos possíveis quando há uma descarga comum do sistema nervoso simpático, qual seja, o medo: lutar ou fugir. A ideia de que o homem é um animal que foge está relacionada com a hipótese de que esse seria o caminho mais “fácil” para ele se proteger de animais maiores.

<sup>136</sup> Nesse escrito, o qual Blumenberg não pode finalizar em vida, ele reafirma por diversas vezes a sua antropogênese ligada ao andar ereto.

<sup>137</sup> Embora seja difícil definir exatamente o que o autor compreende por conceito na obra, o que pode estar relacionado com o vínculo intrínseco do conceito com o mecanismo de negação, Blumenberg o enxerga como



uma armadilha, tendo em vista que “ela é em tudo orientada pela figura e pela medida, pelo modo de comportar-se e de mover-se de um objeto a princípio aguardado e não presente, cuja captura se aguarda” (ibid., p. 45). Nas suas palavras, a armadilha é “a expectativa materializada”, pois ela se prepara para o objeto que está ausente, assim como atua o conceito.

Indo mais adiante nessa analogia, Blumenberg fala que há uma margem de tolerância entre a exatidão e a inexatidão do objeto a qual o conceito se refere. A armadilha (que pode ser lida como o conceito) deve ser determinada, mas nem tanto:

Pense-se ainda atualmente na significação da largura das malhas de uma rede de pesca, de que dependem tanto a natureza da presa de agora como a consideração da presa futura. Considere-se, contudo, que uma rede de pesca é muito menos feita de forma específica do que devem ter sido as armadilhas de um caçador que, na Idade da Pedra, visavam a aprisionar mamutes (ibid., p. 49-50).

Nesse sentido, pode-se afirmar que, para Blumenberg, o conceito jamais substitui o objeto sobre o qual ele se refere. Antes, ele funciona como uma “representação das representações” (ibid., p. 81), o que por si só também constitui objetos. Porém, antes de o conceito ganhar existência e proceder a esse mecanismo, ver o que não está visível é somente um sinônimo para uma angústia avassaladora.

É nesse ponto que o trabalho ou o *logos* presente no mito começa: esse trabalho é também contra o “absolutismo da realidade”. Como coloca Wallace, o mito cria uma “área de respiro”<sup>138</sup> que reduz o “absolutismo da realidade” e, por esse motivo, continua a surgir:

se alguém fosse dizer que isso (“o absolutismo da realidade”) “não é mais um problema” para nós – isto é, que a nossa falta de nicho ecológico, nosso déficit de instintos, não é mais um problema para nós (de tal forma que nós não teremos mais nenhuma necessidade do mito) – isto iria acumular na afirmação de que nós estamos definitivamente livres de nossas origens biológicas, o que é uma preposição que nós dificilmente seríamos capazes de demonstrar (WALLACE, 1985, p. xi, tradução nossa<sup>139</sup>).

---

um produto da razão, assim como o mito. Isso não significa, entretanto, que ele faça uma equivalência entre conceito e razão, pois ele vê limitações no uso do conceito: “O conceito não é capaz de tudo que a razão requer” (BLUMENBERG, 2013, p. 45). Nesse sentido, pode-se afirmar que a existência de uma linguagem puramente conceitual seria uma tarefa impossível e, inclusive, paradoxalmente irracional.

<sup>138</sup> No original, em inglês, o autor usa o termo *breathing space*, cuja tradução mais correta seria “espaço intervalar”. Optou-se pela tradução mais literal, “área de respiro”, por ela representar um contraponto à realidade asfixiante que é o “absolutismo da realidade”. Como paralelo, pode-se pensar a “área de respiro” no campo do Design, que equivale a um espaço em branco e cujo propósito é justamente o de provocar um descanso na vista do leitor. Embora vazia, a “área de respiro” cria uma “moldura invisível” no que tange os outros elementos, destacando-os.

<sup>139</sup> No original, em inglês: “if someone were to say that it is “no longer a problem” for us - that is, that our lack of a biological niche, our deficit of instinct, is no longer a problem for us (so that we no longer have any need of myth)-this would amount to the assertion that we are definitively free of our biological origins, which is a proposition that we can hardly expect to be able to demonstrate” (WALLACE, 1985, p. xi).

Para o tradutor do filósofo, tanto o “darwinismo das palavras” quanto o “absolutismo da realidade” são saídas teóricas interessantes encontradas por Blumenberg. Pois, por um lado, o “absolutismo da realidade” justifica a durabilidade do mito, tendo em vista que a realidade nunca deixa totalmente de se apresentar como desconhecida, e até mesmo estranha, ao homem. Portanto, ela nunca cessa de lhe causar angústia e de requisitar um trabalho, um logos, que o mito se encarrega de cumprir. Por outro lado, o “darwinismo das palavras” indica, ainda que de uma forma especulativa, que essa durabilidade é uma questão histórica e não universal. Nesse sentido, as ideias do “darwinismo das palavras” e do “absolutismo da realidade” se complementam.

### 3.4 A função nomeadora da linguagem em *Trabalho sobre o mito*: o nome como defesa

Conforme já foi dito, a função nomeadora na obra de Blumenberg é abordada principalmente em *Trabalho sobre o mito*, no segundo capítulo da obra, intitulado “O nome irrompe o caos do não nominado”. Este título é expressivo do diálogo indireto de Blumenberg com a linguagem nomeadora de Benjamin, pois “A irrupção do nome no caos do não nominado”<sup>140</sup> é uma frase conhecida de Franz Rosenzweig, filósofo e teólogo judeu que exerceu notória influência sobre o trabalho de Benjamin, conforme aponta Haroldo de Campos no artigo de 1997, “A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin”<sup>141</sup>.

Contudo, a frase de Rosenzweig já é evocada em um trecho do capítulo anterior que antecipa as ideias de Blumenberg referentes a uma função nomeadora da linguagem:

Franz Rosenzweig falou da “irrupção do nome no caos do não nomeado”, embora a palavra caos possa seguir muito do que é familiar vindo dos mitos e cosmologias, como se estes fossem fósseis incorporando a história da raça humana. Por mais atrasado que isso que alcançamos com a ajuda dos nomes que nos foram dados possa ser, é uma ferramenta de domínio, de dar forma e visibilidade a algo que aconteceu antes e que está além do nosso alcance. O que era produzido pode ser chamado de ‘a capacidade de apelação’. Essa capacidade prepara o terreno para o

<sup>140</sup> Na edição em inglês: “The Name Breaks into the Chaos of the Unnamed”.

<sup>141</sup> Segundo Campos: “Benjamin recebeu de Scholem o livro fundamental de Rosenzweig, *Der Stern der Erloesung* (*A Estrela da Redenção*), em 1921, no mesmo ano em que foi publicado em Frankfurt. A obra chegou-lhe às mãos no mês de julho, no momento em que estava elaborando seu ensaio sobre a tarefa do tradutor (escrito entre março e novembro de 1921 e só publicado em 1923, como prefácio à tradução benjaminiana dos *Tableaux Parisiens*, de Baudelaire)” (CAMPOS, 1997, p. 164).

exercício de influência através da magia, do ritual ou do culto (BLUMENBERG, 1985, p. 15-16, tradução nossa<sup>142</sup>).

Como aponta Blumenberg, o nome e a sua “capacidade de apelação” estão em jogo desde a narrativa bíblica da Gênese até a fé que subjaz à magia e que marca o início da ciência: “a fé de que o nome correto para as coisas irá suspender a inimizade entre elas e o homem, transformando-se em uma relação de pura servidão” (ibid., p. 35, tradução nossa<sup>143</sup>). Assim, se do lado do “absolutismo da realidade” há o desamparo, do lado do nome existe o oposto, uma relação de confiança, que o autor sintetiza da seguinte forma: “Toda confiança do mundo começa com os nomes” (ibid., p. 35, tradução nossa<sup>144</sup>).

Essa confiança induzida pelo nome é a sua função defensiva, a qual possui relação com o fato de que o nome oferece uma aparência para o invisível. Pois o que não é visível não pode ser endereçado, como o autor explica: “Como algo que não é conhecido, é sem-nome; como algo sem-nome, não pode ser conjurado ou dirigido ou atacado magicamente” (ibid., p. 34-35, tradução nossa<sup>145</sup>).

Em *Descripción del ser humano*, Blumenberg também relaciona o nome à visibilidade, em sua já mencionada retomada da narrativa adamítica. Para o autor, o poder de Deus é poder se manter anônimo, o que não é permitido à Adão:

Um deus – isso é um bem comum de muitas teologias – pode se esconder, ser um deus *absconditus*, revelando o seu nome somente a quem quer. Adão não consegue se esconder porque seu nome é conhecido mais acima. Na tentativa de subtrair sua presença, fica sabendo de algo que supera terrivelmente a tomada de consciência inicial da relação que existe entre identidade e visibilidade: que pode convocar o ausente. O que parece surpreender a Adão é efetivamente o inverossímil nos contextos físicos e sensoriais: que o ausente pode ser pensado e tratado como se estivesse presente (BLUMENBERG, 2011, p. 585, tradução nossa<sup>146</sup>).

<sup>142</sup> Na edição em inglês: “Franz Rosenzweig spoke of the ‘name’s breaking into the chaos of the unnamed’, though the word chaos may conform too much to what is familiar from myths and cosmologies, as though these were fossils embodying the history of the human race. However late that may already be which we can grasp with the aid of the names that have been handed down, it is a piece of mastery of – of giving shape to and bringing into view – something that went before and that is beyond our reach. What was produced can be called ‘the capacity to be addressed’. It prepares the way for the exercise of influence through magic, ritual, or worship” (BLUMENBERG, 1985, p. 15-16).

<sup>143</sup> Na edição em inglês: “the faith that the suitable naming of things will suspend the enmity between them and man, turning it into a relationship of pure serviceability” (ibid., p. 35).

<sup>144</sup> Na edição em inglês: “All trust in the world begins with names” (ibid., p. 35).

<sup>145</sup> Na edição em inglês: “As something one is not acquainted with, its nameless; as something nameless it cannot be conjured up or appealed to or magically attacked” (ibid., p. 34-35).

<sup>146</sup> Na edição em espanhol: “Un dios -eso es un bien común de muchas teologías- puede esconderse, ser un deus *absconditus*, revelando su nombre solamente a quien quiere. Adán no logra esconderse porque su nombre es conocido más arriba. En el intento de sustraerse a la presencia se entera de algo que supera terriblemente la toma de conciencia inicial de la relación que existe entre identidad y visibilidad: que se puede convocar al ausente. Lo que parece sorprender a Adán es efectivamente lo inverosímil en los contextos físicos y sensoriales: que lo ausente se puede pensar y tratar como si estuviera presente” (BLUMENBERG, 2011, p. 585).

Diferentemente da leitura benjaminiana, para Blumenberg, a narrativa do Paraíso ultrapassa o momento em que Adão deu às coisas os seus nomes, e “alcança agora ao que dá o nome” (ibid., p. 585). Agora, Adão não somente é impedido de se esconder, como passa a nomear ou presentificar aquilo que está ausente.

É preciso, porém, pontuar uma ressalva: o que é importante na nomenclatura como Blumenberg a entende não seria tanto uma relação de conhecimento sobre aquilo que não possui um nome. Ele utiliza como exemplos a radiação, os átomos, os vírus e os genes – ter uma ótima erudição a respeito desses “invisíveis” não acabaria com a angústia provinda deles. Em *Care crosses the river*, Blumenberg reitera essa posição quando diz que os nomes dão a impressão de que explicam algo, mas a sua verdadeira função é nos dirigir:

O poder dado à humanidade no Paraíso era o poder de nomear, não de definir. O que importava era chamar o leão e ele aparecer, e não saber o que acontecia quando ele não aparecia. Aquele que chama as coisas pelos seus nomes não precisa compreendê-las. A força dos nomes permaneceu dessa forma maior na magia do que em qualquer tipo de compreensão. A tirania dos nomes é fundada no fato de que os nomes mantiveram um ar de magia: prometer contato com aquilo que ainda não foi compreendido (2010, p. 63-64, tradução nossa<sup>147</sup>).

Nesse sentido, Blumenberg aponta para o caráter orientador do nome<sup>148</sup>, pois se somam a ele algumas regras de conduta que direcionam um apaziguamento por um lado e uma rebeldia por outro. Aqui, o autor está de alguma forma se posicionando criticamente em relação à função nomeadora, o que transparece quando fala em uma “tirania dos nomes”, assim como no trecho a seguir: “os nomes nos direcionam de forma tão bem sucedida ao local do nosso descontentamento porque estar descontentes nos mantém ocupados” (ibid., p. 63, tradução nossa<sup>149</sup>).

É nesse sentido que podemos compreender o que o autor fala em *Trabalho sobre o mito*, quando diz que a Idade Moderna é a época em que foi encontrado um nome para todas

<sup>147</sup> Na edição em inglês: “The power given to humanity in paradise was the power to name, not to define. What mattered was to call the lion and that it came, and not to know what it was when it didn’t come. Whoever can call things by their names doesn’t need to comprehend them. The strength of names has thereby remained greater in magic than in every type of comprehending. The tyranny of names is grounded in names having maintained an air of magic: to promise contact with what hasn’t been comprehended” (idem, 2010, p. 63-64).

<sup>148</sup> Essa relação de que o nome não torna o mundo ainda compreensível, mas torna-o ordenado, orientável, aparece no seguinte trecho de *Trabalho sobre o mito*: “Equipar o mundo com nomes significa dividir e classificar o indivisível, transformar o intangível tangível, embora ainda não compreensível. O estabelecimento de meios de orientação também se contrapõe a formas elementares de confusão – de perplexidade, no mínimo, e de pânico, no limite” (idem, 1985, p. 42, tradução nossa). Na edição em inglês: “To equip the world with names means to divide up and classify the undivided, to make the intangible tangible [greifbar], though not yet comprehensible [begreifbar]. The setting up of means of orientation also counteracts elementary forms of confusion - of perplexity, at the least, and, in the limiting case, of panic” (ibid., p. 42).

<sup>149</sup> Na edição em inglês: “names direct us so successfully to the very site of our discontent because discontent keeps us busy” (BLUMENBERG, 2010, p. 63).

as coisas. Essa crítica é fundamental, pois Blumenberg vai contra a ideia, insistente segundo ele, de que tudo teria que ter um sentido. Mesmo teorizando o “absolutismo da realidade”, e, talvez, justamente por isso, ele desnaturaliza essa insistência. É a perda de sentido que dá mesmo sentido ao trabalho das significâncias.

Além disso, na visão crítica e histórica de Blumenberg, mais do que revelar uma verdade, o nome pode ser compreendido pela mutabilidade de seus significados, tendo em vista que eles podem ser deslocados. Aqui, um paralelo pode ser traçado entre o nome e a ideia de uma “transferência”, cujo diálogo com os estudos do filósofo e teólogo alemão Rudolf Otto (1869 - 1937) sobre o tabu ajuda a pensar:

Enquanto a função de ‘redução’ (do “absolutismo da realidade”) se relaciona com o que originalmente e involuntariamente era infamiliar, a função de transferir e de simular afeta coisas que por si só não possuem essa qualidade de forma alguma nem podem atingi-la, como na distinção que é concedida para pessoas sacerdotais, chefes e xamãs (idem, 1985, p. 63-64, tradução nossa<sup>150</sup>).

O posicionamento de Blumenberg aponta também um caminho para se pensar a instrumentalização política do nome, como no caso dos diagnósticos médicos<sup>151</sup>. Em *Care crosses the river*, ele traz à tona essa relação do nome com os diagnósticos quando pensa o

---

<sup>150</sup> Na edição em inglês: “While the ‘reduction’ function relates to what was originally and involuntarily uncanny, the function of transfer and simulation affects things that of themselves neither have this quality at all nor can attain it, as in the distinction that is accorded to priestly persons, chiefs, and shamans” (idem, 1985, p. 63-64).

<sup>151</sup> Sobre essa discussão da instrumentalização política do nome, uma interrogação que pode ser feita é se a angústia não poderia ser de alguma forma provocada deliberadamente através do nome ou do mito. Essa ideia vai ao encontro do que Blumenberg fala em *Trabalho sobre o mito*: “Foi o mito que trabalhou os terrores de um mundo infamiliar com aquilo que confrontou através de histórias, ou ele produziu os terrores, pelos quais ele também tinha paliativos para oferecer?” (ibid., p. 45, tradução nossa). Na edição em inglês: “Did myth work up the terrors of an unfamiliar world, with which it was confronted, into stories, or did it produce the terrors, for which it then also had palliatives to offer?” (ibid., p. 45). Um autor que irá pensar nesta direção é o psicanalista lacaniano Christian Dunker (2011), que critica o que ele chama de “razão diagnóstica” no contemporâneo, que, embora abarque os diagnósticos médicos, extrapola este campo. Dunker também pensa a nomeação como uma estratégia política contemporânea que está relacionada à perda de experiência e à dificuldade dos sujeitos se narrarem.

autodiagnóstico<sup>152</sup> (o famoso “Doutor *Google*”) e quando conta a história do surgimento do estresse como uma categoria biomédica<sup>153</sup>.

Em resumo, pode-se dizer que a nomeação, para Blumenberg, seria uma forma primordial de se defender do estado de angústia decorrente do “absolutismo da realidade” o reduzindo, pois o homem se voltaria à linguagem e ela passaria a ser o seu abrigo. Para o filósofo, o nome está conectado diretamente ao mito, pois ele seria o primeiro passo para que uma história possa ser contada: “Então a forma mais prematura e não menos confiável de familiaridade com o mundo é achar nomes para o que está indefinido. Somente a partir, e com a força disso, uma história pode ser contada sobre isso” (ibid., p. 35, tradução nossa<sup>154</sup>).

Ele adverte, porém, que não é porque os nomes permitem o surgimento das histórias que suas funções se esgotam a partir disso, pois: “Caso contrário, a abundância de nomes que são armazenados em volta e entre as figuras que são equipadas de histórias seriam incompreensíveis” (ibid., p. 39, tradução nossa<sup>155</sup>).

### 3.4.1 A *familiarização do infamiliar*: O nome como procedimento metafórico

Uma importante caracterização que Blumenberg faz da realidade no “absolutismo da realidade” é que ela é estranha ou alheia ao homem. Embora no ensaio “*Pensiveness*”<sup>156</sup> não faça uso diretamente desse conceito, ele evoca o estranhamento em questão:

<sup>152</sup> Blumenberg argumenta que “Em situações de incerteza, todos se diagnosticam; todos são como seus próprios deuses sábios. Diferentemente dos resultados laboratoriais, que tão frequentemente nos decepcionam, não há reações negativas. Aquele que não possui o que é designado pelo novo nome é culpado” (2010, p. 62, tradução nossa). Na edição em inglês: “In situations of uncertainty, all diagnose themselves; all are their own wise gods. Unlike laboratory results, which so often disappoint us, there are no negative reactions. Whoever doesn’t have what is designated by the new name is to blame” (ibid., p. 62).

<sup>153</sup> Segundo Blumenberg, o inventor do termo “estresse”, o endocrinologista Hans Hugo Bruno Selye, usou essa palavra inicialmente para designar a pressão do mundo sobre os humanos. Posteriormente, porém, outro significado, mais “positivo”, foi dado a ele: o estresse passou a ser sinônimo dos “estímulos e demandas que fazem a vida continuar andando” (ibid., p. 62, tradução nossa). Ainda segundo Blumenberg, o inventor desse último significado deu a entender que, “se não aceitássemos a influência do estresse sobre as nossas vidas, uma geração de vagabundos letárgicos e cansados seria gerada e levada adiante” (ibid.). No original, em inglês: “[...] Selye has found out or claims—which, in this case, amounts to the same thing—that ‘stress’ is nothing but the bundle of stimuli and demands that keep life going; fending off and refusing this bundle, he writes, produces a generation of tired and lethargic moochers on other generations” (ibid.).

<sup>154</sup> Na edição em inglês: “So the earliest and not the least reliable form of familiarity with the world is to find names for what is undefined. Only then and on the strength of that can a story be told about it” (idem, 1985, p. 35).

<sup>155</sup> Na edição em inglês: “Otherwise the abundance of names that are laid up around and between the figures that are equipped with stories would be incomprehensible” (ibid., p. 39).

<sup>156</sup> Esse ensaio curto é o discurso de aceitação do prêmio Sigmund Freud, recebido por Blumenberg em 1980. Em inglês, “*Nachdenklichkeit*” recebeu a tradução “*Pensiveness*”, de David Adams, e está na coletânea de escritos do autor intitulada *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader*. Em português, o termo do título está próximo de uma ideia de contemplação.

Uma mudança na biosfera – uma mudança, digamos, na vegetação depois de uma variação climática – poderia ter obscurecido, distorcido e deformado a clareza e familiaridade dos dados ambientais para nosso comportamento. Essa falta de distinção, esse estranhamento do nosso meio ambiente [*Umwelt*] poderia ter encorajado o processo que teóricos cognitivos chamam de síntese de sensações simultâneas (BLUMENBERG, 2020, p. 526, tradução nossa<sup>157</sup>).

Nesse sentido, uma das funções mais importantes do nome e do mito é justamente a de proceder a uma familiarização com a realidade. Blumenberg irá se apoiar na teoria do neurologista e psiquiatra Kurt Goldstein (1878 - 1965), adepto da Psicologia da Gestalt, de que a angústia precisa ser racionalizada e transformada em medo. Blumenberg descreve a seguir como essa objetivação ocorre: “Isso ocorre primeiramente não através da experiência e do conhecimento, mas antes através de dispositivos como *a substituição do que é familiar pelo infamiliar*, de explicações pelo inexplicável, de nomes para o inominável” (1985, p. 5, grifo nosso, tradução nossa<sup>158</sup>).

Essa espécie de “transformação” ocorre porque o nome e o mito funcionam como uma operação de identificação daquilo que num momento inicial é somente experienciado pelos sentidos. Está também em causa uma importante operação metafórica, temática significativa na obra do autor, visto que essa operação diz respeito também a substituições e deslocamentos:

Algo é interposto, a fim de transformar o que não está presente em um objeto de aversão, conjuramento, apaziguamento ou despotencializado. [...]. O que se tornou identificável através dos nomes é liberado de sua infamiliaridade através da metáfora e é tornado acessível, em termos de sua significação, ao contar histórias (ibid., p. 5-6, tradução nossa<sup>159</sup>).

Há uma espécie de movimento na metáfora em que uma alteridade é buscada, porém, posteriormente, retornando a uma familiaridade. Um exemplo disso no âmbito da nomenclatura é o apelido, que, embora remeta a outro designativo, tende justamente a aproximar este do designativo original. Em um de seus textos iniciais acerca de sua Antropologia Filosófica, “An Anthropological Approach to Rhetoric” (1971), Blumenberg descreve essa relação:

<sup>157</sup> Na edição em inglês: “A change in the biosphere—a change, say, in vegetation after climatic variation—could have darkened, distorted, and deformed the clarity and familiarity of the environmental data for our behavior. This lack of distinctness, this estrangement from the environment [*Umwelt*] could have encouraged the process that cognitive theorists call the synthesis of a manifold of sensations” (BLUMENBERG, 2020, p. 526).

<sup>158</sup> Na edição em inglês: “This occurs primarily, not through experience and knowledge, but rather through devices like that of *the substitution of the familiar for the unfamiliar*, of explanations for the inexplicable, of names for the unnameable” (idem, 1985, p. 5, grifo nosso).

<sup>159</sup> Na edição em inglês: “Something is ‘put forward’, so as to make what is not present into an object of averting, conjuring up, mollifying, or power-depleting action. [...] What has become identifiable by means of a name is raised out of its unfamiliarity by means of metaphor and is made accessible, in terms of its significance, by telling stories” (ibid., p. 5-6).

Compreender algo como algo é radicalmente diferente do processo de compreender algo através de outra coisa. O desvio pelo qual, na metáfora, nós nos afastamos do objeto em questão e olhamos para outra coisa, a qual nós imaginamos que possa ser instrutiva, é levado como algo estrangeiro, o outro como algo mais familiar e mais facilmente ao nosso dispor. Se o caso limite do julgamento é identidade, o caso limite da metáfora é o símbolo; aqui, o outro é inteiramente outro, o que entrega nada além da pura possibilidade de colocar algo que está à nossa disposição no lugar de algo que não é. O *animal simbólico* domina a realidade que é originalmente letal a ele ao deixar ela ser representada; ele desvia o olhar daquilo que é estranho ou desconfortável para ele e olha em direção ao que é familiar (2020, p. 189, tradução nossa<sup>160</sup>).

Assim, segundo o autor, em relação à realidade, a natureza humana é sempre “indireta, tortuosa, atrasada, seletiva e, acima de tudo, ‘metafórica’” (ibid., p. 189, tradução nossa<sup>161</sup>). Retomando as suas reflexões no ensaio “Pensiveness”, é possível refletir sobre esse “delay” quando ele fala que o homem, diferentemente dos outros animais, é o animal que hesita, tendo em vista que há um importante intervalo entre suas percepções e sua tomada de ação. Se, por um lado, se perderam as soluções rápidas, por outro, a hesitação “pode ela própria ter se tornado uma nova fonte de prazer” (ibid., p. 526, tradução nossa<sup>162</sup>).

Aqui, reitera-se uma reflexão a respeito do campo estético, pois a arte, para Blumenberg, se insere nessa distância entre estímulo e ação. É nessa distância, ou intervalo, que o ser humano pôde se distrair, justamente pela liberação de seus estímulos. Da mesma forma, a metáfora, que pode ser compreendida como uma anomalia semântica, uma perturbação, ou simplesmente como um desvio<sup>163</sup>, “articula campos entre si extremamente distantes, se põe a serviço da fruição. O imprevisível mostra-se como domesticado, posto à prova, domado” (BLUMENBERG, 2013, p. 67).

Por fim, pode-se dizer que a metáfora, para Blumenberg, é entendida como uma ferramenta que está além do campo descritivo, ou seja, ela produz um verdadeiro alargamento

---

<sup>160</sup> Na edição em inglês: “But to comprehend something as something is radically different from the procedure of comprehending something by means of something else. The detour by which, in metaphor, we turn away from the object in question and look at another one, which we imagine may be instructive, takes the given as something alien, the other as something more familiar and more easily at our disposal. If the boundary case of judgment is identity, the boundary case of metaphor is the symbol; here the other is entirely other, which delivers nothing but the pure possibility of putting something that is at our disposal in the place of something that is not. The animal symbolicum masters the reality that is originally lethal for him by letting it be represented; he looks away from what is uncanny or uncomfortable for him and toward what is familiar” (BLUMENBERG, 2020, p. 189).

<sup>161</sup> Na edição em inglês: “(The human relation to reality) is indirect, circuitous, delayed, selective, and above all, ‘metaphorical’” (ibid., p. 189).

<sup>162</sup> Na edição em inglês: “(Hesitation) might itself have become a new source of pleasure” (ibid., p. 526).

<sup>163</sup> Blumenberg desenvolve essas formas de retratar a metáfora em *Teoria da não conceitualidade*, como no seguinte trecho: “Antes de tudo, (a metáfora) é, em um texto determinado, uma perturbação das conexões, da homogeneidade que possibilita a leitura mecânica. A metáfora bloqueia a fluência da recepção do texto” (2013, p. 108).



das formas de dizer o que quer que seja. Pois, diferentemente do conceito, ela não precisa corresponder ao esperado: “a metáfora é o instrumento de um modo de relação expansiva com um mundo que há de muito abandonou as regulações não necessárias da linguagem e os mecanismos da ambiência biológica” (ibid., p. 146).

### 3.5 Blumenberg, leitor de Freud

A presença de Freud no texto de Blumenberg não se limita a uma mera revisão da teoria psicanalítica freudiana, como inicialmente se supunha ao se analisar a camada mais explícita do texto – as menções diretas ao psicanalista. Ao revisitar a obra freudiana, Blumenberg acaba incorporando e, até mesmo, subvertendo alguns conceitos freudianos, como será analisado mais adiante.

Segundo Meyer, sabe-se pelos fichamentos de Blumenberg que os seus estudos acerca de Freud e da teoria psicanalítica datam dos anos 1970 e início dos anos 1980:

Freud tornou-se um dos ‘santos do lar’ de Blumenberg. As fichas sob o cabeçalho ‘ANTR FREUD’, que Blumenberg coletou como uma subseção da ficha ‘Antropologia’ e que continham uma variedade de material usado no ensaio sobre Moisés, também podem ser datadas entre 1975 e 1982 (2018, p. 69, tradução nossa<sup>164</sup>).

Apesar de ser notório o fato de que Blumenberg foi, em vida, um leitor da obra freudiana, há uma lacuna considerável de estudos, tanto do lado da Filosofia quanto da Psicanálise, que exploram essa relação<sup>165</sup>. O que os poucos autores que estudam esses contatos, como é o caso de Zill (2013) e de Nicholls (2015), estão de acordo é que há uma filiação de Blumenberg em relação a Freud, ainda que ambígua.

Blumenberg era extremamente crítico à Psicanálise enquanto campo teórico. O seu vínculo com a Fenomenologia, por exemplo, aproximou suas ideias muito mais da Gestalt, a “Psicologia da Forma”, do que da Psicanálise. Em *Teoria da não conceitualidade*, há um

---

<sup>164</sup> No original, em inglês: “Freud became one of Blumenberg’s ‘household deities.’ The index cards under the heading ‘ANTR FREUD,’ which Blumenberg collected as a subset of ‘Anthropology’ and which contain a variety of material used in the Moses essay, can also be dated to between 1975 and 1982” (MEYER, 2018, p. 69).

<sup>165</sup> No Brasil, o único estudo que se localizou de um diálogo das teorias de Blumenberg com a psicanálise é a tese de doutorado de Willian Mac-Cormick Maron, “Do desamparo à retórica: um diálogo antropológico e político entre a psicanálise de Jacques Lacan e o kantismo de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg” (2020). Nesta tese, a noção de desamparo é investigada na obra de Freud, de Lacan e de Blumenberg, e, a partir dela, as estratégias de enfrentamento e de produção de sentido na modernidade.

trecho significativo que aponta para essa direção, no qual ele pensa o inconsciente como um conceito de ajuda, uma visão que difere radicalmente da de Freud:

O inconsciente é um conceito de ajuda para determinadas operações técnicas, sem o qual essas seriam bastante prováveis, porém não compreensíveis. O conceito de inconsciente oferece uma totalidade da consciência, não demonstrada por qualquer lembrança ou experiência, assim, por modalidade alguma de autoconsciência da identidade (BLUMENBERG, 2013, p. 84).

Além disso, Blumenberg enxergava Freud como um dos grandes exemplos de “nominadores” da modernidade, mais especificamente o nominador por excelência do inconsciente: “Nenhum sucesso na adivinhação de nomes pode ser comparado ao de Freud. [...] Significados simplesmente se amontoavam na frente de Freud” (idem, 1985, p. 55, tradução nossa<sup>166</sup>). Ele afirma ainda que o nome mais importante inventado pelo psicanalista teria sido o Édipo.

Essa reflexão abre uma brecha para se pensar em Freud como um contador de histórias, ou um literato, algo sobre o que, como já abordado no capítulo anterior, outros pensadores da modernidade já refletiram. Segundo Nicholls, a psicanálise, “com sua série de nomes para forças invisíveis, é um perfeito exemplo do trabalho *do* mito” (2015, p. 242, grifo do autor, tradução nossa<sup>167</sup>), se for retomada a explicação de Blumenberg acerca do poder presente na ação do nome e do mito. Ainda segundo o autor, “Freud não somente evocou nomes antigos para essas forças; ele foi adepto de criar novos nomes” (ibid., p. 242, tradução nossa<sup>168</sup>).

Embora as reflexões de Blumenberg apontem para o aspecto mítico da teoria freudiana, ele próprio não é um observador neutro da mesma. Como será discutido, à sua forma, ele se apropria de alguns conceitos presentes na obra do psicanalista ao revisitá-la com o claro intuito de traçar a sua epistemologia do mito. Apesar de citar diretamente Freud em *Trabalho sobre o mito*, é possível encontrar um número considerável de referências freudianas ocultas nesse texto.

Nicholls aponta para isso quando fala que a teoria do mito de Blumenberg em *Trabalho sobre o mito* tem uma dívida significativa para com Freud, que é reveladora não de

---

<sup>166</sup> No original, em inglês: “No success in hitting on names can be compared to Freud's. [...] Significances simply crowded in upon Freud” (BLUMENBERG, 1985, p. 55).

<sup>167</sup> No original, em inglês: “psychoanalysis, with its series of names for unseen forces, is a perfect example of the work of myth” (NICHOLLS, 2015, p. 242, grifo do autor).

<sup>168</sup> No original, em inglês: “But Freud did not only invoke the old names for such forces; he was also adept at creating new ones” (ibid., p. 242).

uma “teoria do mito’, mas o ‘mito da teoria’ dentro do campo das ciências humanas” (ibid., p. 239, tradução nossa<sup>169</sup>). Por conseguinte, a proposta desta seção se alinha com a de Nicholls, ao analisar a obra dos dois autores de forma comparada:

Aqui o nosso interesse não reside na interpretação de Blumenberg de Freud [...] mas antes em como o uso de Freud de uma “plausibilidade mítica” pode ser comparada com a descrição especulativa acerca da hominização. Ambos os pensadores estão cientes – Freud implicitamente, Blumenberg muito mais explícita e ironicamente – que qualquer teoria do ser humano terá que contar uma história sobre a origem, o que significa também que qualquer teoria do ser humano que alega ser baseada somente em “fatos empíricos” seria por si própria uma construção retórica e talvez até mesmo um mito (ibid., p. 243, tradução nossa<sup>170</sup>).

Como dito no trecho acima, é principalmente na descrição especulativa acerca da hominização, ou seja, na antropogênese de Blumenberg, que é possível investigar esse ponto em comum entre ambos os autores – o “mito da teoria”. O próprio conceito “absolutismo da realidade” tem uma relação com os conceitos freudianos presentes em *Totem e tabu*, como Blumenberg mesmo revela:

O absolutismo da realidade está em contraste com o absolutismo das imagens e desejos. Em *Totem e tabu*, Freud falou da “onipotência dos pensamentos” como a assinatura do animismo arcaico. Nós devemos recordar que, depois do abandono da floresta, se estabeleceu a divisão da vida entre cavernas e áreas de caça abertas. O espaço fechado permitia o que o espaço aberto proíbe: o poder do desejo, da magia, da ilusão, e a preparação dos efeitos através do pensamento. [...]. Pode ser que alguém tome um passo adiante em direção à construção dos fatos ao imaginar o absolutismo dos desejos e das imagens como um produto da caverna, em isolamento, primeiro, a partir do absolutismo da realidade. A conexão de um para o outro, quer alguém chame de magia ou de culto, seria somente uma confrontação secundária com base em um mundo já estruturado, já diferenciado, independente. Na magia da caça de sua caverna, o caçador alcança, a partir de sua habitação, fora e através do mundo (1985, p. 8, tradução nossa<sup>171</sup>).

<sup>169</sup> No original, em inglês: “not the ‘theory of myth’ but rather the ‘myth of theory’ within the field of the human sciences” (NICHOLLS, 2015, p. 239).

<sup>170</sup> No original, em inglês: “Here our interest is not in Blumenberg’s interpretations of Freud [...] but rather in how Freud’s use of ‘mythical plausibility’ might be compared with Blumenberg’s own speculative account of hominisation. Both thinkers are aware – Freud implicitly, Blumenberg much more explicitly and ironically – that any theory of the human being will have to tell a story about the origin, which also means that any theory of the human being that claims to be based upon the ‘empirical facts’ alone would itself be a rhetorical construction and perhaps even a myth” (ibid., p. 243).

<sup>171</sup> Na edição em inglês: “The absolutism of reality is opposed by the absolutism of images and wishes. In *Totem and Taboo*, Freud spoke of the ‘omnipotence of thoughts’ as the signature of archaic animism. We must remember that after the abandonment of the forest, the division of life between caves and open hunting grounds set in. The closed space allows what the open space prohibits: the power of the wish, of magic, of illusion, and the preparation of effects by thought. [...] It may be that one can take a further step toward the construction of the facts of the case by imagining the absolutism of wishes and images as that of products of the caves, in isolation, at first, from the absolutism of reality. The connection of the one to the other, whether one calls it magic or cult, would only be a secondary confrontation on the basis of an already structured, already differentiated, independent world. In the hunting magic of his cave pictures the hunter reaches, from his housing, out and across to the world” (BLUMENBERG, 1985, p. 8).

No trecho acima, Blumenberg somente troca de posição os conceitos, isto é, o “absolutismo da realidade”, que corresponderia de certa forma ao “princípio da realidade”<sup>172</sup> de Freud, existiria antes do “absolutismo das imagens e desejos”<sup>173</sup>. Este último corresponde na verdade ao conceito “onipotência de pensamentos” do psicanalista, que pode ser entendido como uma supervalorização do pensamento:

As coisas recuam para segundo plano ante as ideias das coisas; o que se faz a essas tem de suceder àquelas. As relações existentes entre as ideias são pressupostas igualmente entre as coisas. Como o pensamento não conhece distâncias, facilmente reunindo o mais afastado no espaço e o mais separado no tempo num só ato de consciência, também o mundo mágico, telepaticamente, põe-se acima da distância física e trata uma situação passada como se fora presente. (FREUD, 2012, p. 89).

O trecho acima é interessante, pois Freud pensa a relação tanto da magia quanto do pensamento com a distância, ou a espacialidade, que é exatamente o ponto de partida para a antropogênese de Blumenberg. Como se observou na seção a respeito da metáfora, que, junto ao conceito, é o “ponto de chegada” dessa antropogênese, sua relação com a espacialidade não só está presente, como é constitutiva mesmo dessa figura, ou operação, de linguagem.

Em *Teoria da não conceitualidade*, Blumenberg afirma que a razão é a encarnação das operações à distância; o comportamento preventivo imbuído no conceito, no nome, na metáfora e no mito é uma ação à distância, uma *actio per distans*. Dito de forma simplificada, é só com distanciamento que se atribui sentido às coisas, e, dentro dessa visão, a linguagem está intrinsecamente relacionada a uma virtualidade. A linguagem tangencia os seus objetos linguísticos, mas nunca realmente os alcança.

Além dessas ressonâncias, outra que já foi mencionada, mas que vale a pena ser lembrada nesta discussão, diz respeito à distinção feita entre medo [*Furcht*] e angústia [*Angst*], adotada por ambos os autores. Essa distinção é relevante não por uma razão meramente técnica, mas porque reflete a temática de uma “presença da ausência” que está contida na reflexão dos autores sobre um desamparo de base.

Pois, para Blumenberg, o conceito, o nome, a metáfora e o mito, cada um à sua maneira, estão relacionados a uma indeterminação ou ausência que buscam de alguma forma

<sup>172</sup> O “princípio da realidade” está relacionado ao Ego e ao sistema de consciência, e é trabalhado em sua oposição ao “princípio do prazer”, sobretudo no texto “Além do princípio do prazer” (1920): “(o princípio da realidade) exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer” (FREUD, 2010, p. 123-124).

<sup>173</sup> De forma bem resumida, a relação é inversa em Freud: o homem estaria submetido inicialmente ao absolutismo de seus desejos e fantasias. Em um momento posterior, Freud os confronta com os aspectos da realidade, o que reduziria a sua onipotência e força. Entretanto, a “onipotência de pensamentos” se conservaria na arte, que, para o psicanalista, seria análoga a uma concretização dos desejos e fantasias do homem.

determinar ou presentificar. Como já dito, esses são produtos da razão para Blumenberg, o que remete ao texto “A negação” (1925), de Freud, quando este diz que o pensar “possui a habilidade de tornar novamente presente – por meio da reprodução na representação – algo que foi uma vez percebido, sem que o objeto exterior precise ainda estar presente” (2019, p. 144).

Porém, essa operação vai além desse ponto para o psicanalista. Ela não visa somente a tornar o ausente presente, o que equivaleria a uma correspondência entre o objeto exterior (o objeto percebido) e a sua representação (o objeto pensado), mas visa também a uma repetição: reencontrar o ausente, “se convencer de que ele ainda está presente” (ibid., p. 144). Essa relação também está presente na teoria freudiana da angústia em *Inibição, sintoma e angústia*, quando o autor fala que a angústia possui dois traços: o primeiro, de uma expectativa de um trauma, e o segundo, de uma repetição atenuada dele.

Essa reflexão é relevante, não somente porque, a partir dela, podemos pensar a arte, ou a literatura<sup>174</sup>, como uma espécie de encontro com o objeto perdido – uma “presença da ausência” –, mas também porque ela conecta as teorias de Freud e de Blumenberg acerca da ideia de uma expectativa e de uma repetição com o campo estético. Tanto em *Trabalho sobre o mito* quanto em *Teoria da não conceitualidade*, Blumenberg pensa a fruição artística como um desdobramento da situação originária de angústia do “absolutismo da realidade”. Essa fruição está relacionada à busca do novo, de novo:

A qualidade surpreendente do estético é assim o pleno cumprimento da situação antropogenética originária, em que todas as possibilidades eram previstas. Na arte, tudo é de novo buscado com o propósito de repor a originalidade do inesperado, até aquilo que difere de toda realidade (BLUMENBERG, 2013, p. 68).

Pois o imprevisível ganhou, na esfera estética, o valor de surpresa, e o “objeto que se tornara tremendo, desconhecido e fonte de pavor retorna como objeto de fruição” (ibid., p. 66). Essa mesma relação é trabalhada por Freud em *O infamiliar*. De forma bem resumida, o vocábulo *unheimlich*, que é, de certa forma, intraduzível para a língua portuguesa, está relacionado justamente àquilo que é da ordem de uma familiaridade, àquilo que é “*heimlich*” – doméstico, íntimo, familiar, mas que foi recalcado e tornou-se inconsciente. No momento em que esse recalcado retorna, retorna como estranho, infamiliar, ou mesmo aterrorizante.

O vocábulo *unheimlich* é possuidor de uma significação múltipla: ao mesmo tempo em que ele representa um sentimento de terror, também é um efeito psicológico e um efeito

---

<sup>174</sup> Em *O mal-estar na cultura*, Freud pensa a escrita como a linguagem, originalmente, de quem está ausente.

literário. Quando Freud pensa sobre esse último ponto, ele pensa o “infamiliar” da ficção – a quebra de expectativas do leitor, o efeito de terror ou fantástico – como muito mais fértil do que o “infamiliar” das vivências, pois, na ficção, a crença na realidade é suspensa. Dessa forma, o literato possui uma maior liberdade em refletir de forma figurada o mundo, o que vai ao encontro de Blumenberg, quando fala em *Trabalho sobre o mito* que ter um mundo “é sempre o resultado de uma arte, mesmo que ela não possa ser em sentido algum uma ‘obra de arte total’” (1985, p. 7, tradução nossa<sup>175</sup>).

Outro ponto de intersecção presente nas discussões tratadas aqui é o fato de que a “onipotência de pensamentos” está presente também no *unheimlich*. Segundo Freud, o sujeito moderno nunca deixou totalmente de pensar como os homens ditos “primitivos”. Para o psicanalista, o pensamento que ele chama de mágico, mas que poderia ser pensado como mítico, é apenas recalcado, podendo retornar a qualquer momento. Essa ideia possui afinidade com a construção de Blumenberg de que o trabalho presente no mito, ou o trabalho sobre o “absolutismo da realidade”, nunca é totalmente abandonado.

Além disso, quando o fenomenologista rejeita a ideia de que a angústia decorrente da infamiliaridade do mundo poderia ser resolvida através das explicações e do trabalho científico, ele está adotando a mesma postura de Freud, quando o psicanalista rejeita explicações para o *unheimlich*, como a do psiquiatra alemão Ernst Jentsch de que o “infamiliar” estaria relacionado à incerteza intelectual. Pois, dentro dessa perspectiva, o homem erudito, intelectualizado e civilizado estaria ileso de experimentar o *unheimlich*. Quanto mais certeza intelectual ele tivesse sobre as coisas, menores seriam as chances de sentir uma infamiliaridade em suas vivências e até mesmo de desfrutar da estética do “infamiliar” quando colocado na posição de espectador de uma obra de arte. Porém, como Freud coloca, esses restos e rastros da antiga atividade animista ainda atuam sobre o homem moderno e ainda são “capazes de expressão” (2019, p. 58).

Por fim, pode-se dizer que ambos os pensadores enxergam na atividade artística reminiscências de um momento arcaico, o que permite que se questione se a nomenclatura pode ser compreendida como uma forma pré-artística. Além disso, eles acabam refletindo não somente sobre uma função nomeadora, mas sobre uma função narrativa. Esta função pode ser pensada não somente como visando a “matar o tempo”, ou visando a aplacar a angústia, mas,

---

<sup>175</sup> Na edição em inglês: “To have a world is always the result of an art, even if it cannot be in any sense a ‘universal artwork’” (BLUMENBERG, 1985, p. 7).

principalmente, dando visibilidade ao que está invisível. Quer, do lado da Psicanálise, esse invisível corresponda aos conteúdos do inconsciente, quer, do lado da Fenomenologia, corresponda ao mundo da vida, o *Lebenswelt*.

Essa ideia vai ao encontro do que diz Müller, quando afirma que há um esforço na arte em tornar “coisas, pessoas e o que ainda está invisível visível” (2016, p. 46, tradução nossa<sup>176</sup>). Pois a arte não se concentra somente em ver as coisas como elas são, mas também “configura, demonstra e reflete o fato provocador da visibilidade” (ibid., p. 46 tradução nossa<sup>177</sup>). Isso inclui tornar o infamiliar familiar, mas, pensando com Freud, inclui o reverso também<sup>178</sup>.

Ou seja, poder se surpreender justamente com aquilo que, na verdade, já conhecemos, tendo em vista que o infamiliar, ou o estranho, pode ser aquilo que há de mais familiar para o sujeito. Como no movimento das crianças que, mesmo sabendo uma história de cor e salteado, continuam querendo ouvi-la mais uma vez. O que está em jogo aqui, mais do que um ato de demonstração ou de comprovação, poderia ser pensado em termos de um efeito das histórias, presente tanto no ato de contá-las quanto no de ouvi-las.

Para o desenvolvimento de discussões futuras acerca do diálogo fértil entre ambos os autores, pode-se interrogar se a antropogênese de Blumenberg pode também ser compreendida como um exemplo tanto da presença de um *unheimlich* em sua própria teoria quanto de um trabalho de nomeação. Freud afirma em *O infamiliar* que a própria psicanálise é, de certa forma, *unheimlich*. Embora ele não explique exatamente o motivo disso, podemos

---

<sup>176</sup> No original, em inglês: “making things, persons, and the yet invisible, visible, is definitely the heart of art production and of artistic reflection” (MÜLLER, 2016, p. 46).

<sup>177</sup> No original, em inglês: “art configures, demonstrates, and reflects the provoking fact of visibility” (ibid., p. 46).

<sup>178</sup> Por mais que transpareça uma semelhança notória com o texto e o conceito freudiano quando Blumenberg fala que o nome e o mito familiarizam o infamiliar, é importante entender a diferença no uso que ele faz da relação infamiliaridade/familiaridade. Blumenberg não compreende o infamiliar como o recalcado inconsciente, diferentemente de Freud, para quem o inconsciente é um conceito central. Para Freud, a questão do reconhecimento só pode, inclusive, ser compreendida através do inconsciente, pois o “infamiliar” é o retorno de algo já conhecido pelo inconsciente (e não pelo sistema de consciência), o que provoca angústia. Dessa forma, o *unheimlich* atesta para um fracasso da função da consciência, pois a função intelectual do juízo, o julgamento [*Urteilsfunktion*], ao decidir pela inclusão no Eu ou pela expulsão para fora do Eu dos conteúdos de representação, falhou em manter o conteúdo oculto. Em sua retomada e releitura da obra freudiana, Jacques Lacan acabou inventando uma metáfora para o *unheimlich* em seu seminário sobre a angústia, que se tornou corrente no meio psicanalítico e que ilustra bem essa relação: o *unheimlich* seria como a visita de um hóspede indesejado. Em resumo, pode-se afirmar que Blumenberg compreende o infamiliar não como um conceito, mas como o desconhecido que deve, conscientemente ou não, se tornar conhecido ou familiar. Freud não se opõe a que o desconhecido possa ser *unheimlich*, mas ele irá falar que nem tudo o que é desconhecido é inquietante, somente alguns tipos de novidade. Assim, ele busca “caminhar para além da equivalência *infamiliar* = não conhecido” (FREUD, 2019, p. 35, grifo do autor).

deduzir que esse poderia ser o caráter fantasioso<sup>179</sup> ou fantástico, entremeado com a ficção, da psicanálise<sup>180</sup>.

Essa é uma pista de como podemos pensar a antropogênese de Blumenberg, pois é principalmente através dela que o trabalho teórico do autor ganha ares especulativos. Isso não significa necessariamente que ela precisa ser descartada, pois a mesma pode ser pensada como o mito ou a literatura da própria teoria; na qual Blumenberg, tal qual um contador de histórias, acessa a própria reflexão estética a partir da qual ele teoriza.

### 3.6 Considerações finais acerca da temática da nomeação na obra de Hans Blumenberg

Conforme já foi mencionado em algumas seções deste capítulo, há uma significativa lacuna de estudos acerca da obra blumenberguiana no Brasil. Luiz Filipe Araújo Alves, que reflete sobre a recepção da metaforologia de Blumenberg no Brasil no artigo “Metaforologia entre História dos Conceitos e Não-Conceitualidade: uma recepção intempestiva de Hans Blumenberg”, relaciona essa lacuna com a pouca quantidade de obras e artigos de Blumenberg traduzidos para o português, bem como com uma literatura secundária parca. Neste sentido, há uma lacuna sistêmica que, para Luiz Costa Lima, um dos principais estudiosos do autor, decorre, pelo menos em parte, da “inexistência entre nós (brasileiros) de uma efetiva política educacional” (2013, p. 8).

Além das questões referentes a pouca tradução, a leitura da obra de Blumenberg é desafiadora pelo próprio método com que o filósofo escreveu seus textos, tendo em vista que eles possuem um grau de intertextualidade considerável. Helbig, que pensa sobre o sistema de fichamento do autor – sua *Zettelkasten*, ou caixa de fichas<sup>181</sup> –, acrescenta que, ao escrever, o próprio autor mantinha um grau de indeterminação em suas explicações:

<sup>179</sup> É importante ressaltar que essa palavra é muito usada para se criticar a psicanálise no meio científico, principalmente enquanto método. O objetivo deste trabalho não é defender ou reafirmar essa crítica, mas pensar sobre o quanto ela própria reflete a relação da psicanálise com a literatura, pois é a partir dessa intersecção que o estudo da psicanálise se insere aqui.

<sup>180</sup> Em *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*, Ana Paula Portugal irá refletir sobre essa relação ao pensar a estranheza que o texto de “*Das Unheimliche*” provoca no leitor. Para ela, essa estranheza está relacionada à quantidade de contos que Freud utiliza para formular sua teoria acerca do *unheimlich*.

<sup>181</sup> Segundo as biografias de Blumenberg, ele foi um leitor voraz e obsessivo, tendo em vista que sua *Zettelkasten*, sua caixa de fichas de leituras, possui um número de aproximadamente três mil fichas digitadas e escritas à mão. Helbig compreende a *Zettelkasten* de Blumenberg como além de um dado meramente biográfico; para a autora, ela é reveladora de um sistema “tão integral ao seu próprio método de pensar e de escrever que moldou o seu entendimento dos processos de outros escritores” (2019, p. 91, tradução nossa). No original, em inglês “a system so integral to his own method of thinking and writing that it shaped his understanding of other writers’ processes” (ibid., p. 91). Além disso, o argumento de Helbig é de que o sistema da *Zettelkasten* ajuda a situar Blumenberg como um historiador e filósofo da ciência e da tecnologia.



os escritos de Blumenberg desafiam a própria noção de leitura. Não só o conteúdo dos textos de Blumenberg são demandantes, dado seus escopos e erudição e sua recusa em oferecer respostas conclusivas ou sínteses, mas também a sua aposta argumentativa frequente naquilo que permanece não dito (2019, p. 92, tradução nossa<sup>182</sup>).

Por esses motivos, e também pela complexidade do assunto, decidiu-se limitar este estudo a um recorte específico da obra do autor: a função nomeadora da linguagem contida em sua teoria do mito, que, por sua vez, liga-se a sua antropogênese. Consequentemente, deixou-se de fora importantes componentes de sua teoria e de sua filiação teórica, como é o caso da Fenomenologia<sup>183</sup>. Por outro lado, foi possível traçar um diálogo interdisciplinar dessa antropogênese com o darwinismo e as Ciências Naturais, com a Psicanálise e com a Teoria Literária, tomando o cuidado, porém, de não reduzir Blumenberg a esses campos.

Em resumo, pode-se dizer que, embora o foco de Blumenberg em *Trabalho sobre o mito* não seja o de inventar hipóteses sobre a origem do mito, ele acaba refletindo sobre uma função nomeadora que estaria ligada ao mito. A relação dessa função com o indeterminado está bem definida: os nomes estão a serviço do homem na medida em que o auxiliam no domínio da realidade, indeterminada e angustiante. Com o nome, essa realidade passa a ser determinada e familiar, o que, por sua vez, reduz a angústia.

A pesquisa de Blumenberg é relevante para este estudo, pois o autor compreende a nomenclatura como uma operação de identificação, mais do que uma operação de identidade. Embora algo de uma função nomeadora esteja presente nos textos trabalhados nos capítulos anteriores, em Benjamin e em Freud esse “mecanismo nominador” não é analisado de forma tão sistêmica. É muito provável, porém, que, sendo leitor de ambos (inclusive dos textos relevantes para a discussão dos nomes), Blumenberg chegou as suas conclusões com a ajuda desses autores.

Outra relevância de Blumenberg para este estudo é o fato de que ele tensiona a divisão mito *versus* logos, tendo em vista a sua compreensão de o mito possuir um logos. Esse tensionamento é importante, pois traz como consequência direta a recusa do rebaixamento do mito e também a recusa do rebaixamento das figuras de linguagem, como a metáfora.

---

<sup>182</sup> No original, em inglês: “Blumenberg’s writings challenge the very notion of reading. Not only is the content of Blumenberg’s texts demanding, given their scope and erudition and their refusal to offer conclusive answers or synthesis, but so is their frequent argumentative reliance on that which remains unsaid” (ibid., p. 92).

<sup>183</sup> Por mais que não se tenha abordado os conceitos fenomenológicos que são muito utilizados pelo autor em toda a sua obra (“mundo da vida”, “pregnância”, “liberação”, entre outros), se tem a consciência de que não é possível apagar a Fenomenologia dos seus escritos; sua antropogênese é um bom exemplo disso.

O estudo de Paul Fleming, “The perfect story: Anecdote and exemplarity in Linnaeus and Blumenberg”, caminha nessa direção ao refletir a presença das anedotas na obra do autor como um modo de pensamento por elas mesmas, não como “acidentes” de um texto, mas justamente como captura de contingências. Assim, algo paralelo pode ser pensado com o nome: mais do que refleti-lo como um mero ornamento ou designativo, refleti-lo como um logos.

A partir disso, pode-se pensar na Literatura enquanto disciplina como também rebaixada ou menosprezada dentro do cenário que Blumenberg se opõe. O autor contribui para se pensar numa teoria literária que toma como base a importância e a função da narrativa. Pois, para ele, o nome se desenvolve em um mito que, por sua vez, está intrinsecamente ligado ao ato de contar uma história – uma metáfora expandida.

## CAPÍTULO 4 – NOMEAR O *INDIZÍVEL*: NOMINAÇÃO E LITERATURA

### Do nomear...

Direcionando a questão da nomenclatura especificamente para o âmbito dos Estudos Literários, pode-se interrogar se a literatura guarda uma relação com o nome. Neste sentido, o crítico literário Roland Barthes (1915 - 1980), em *Crítica e verdade* (1966), acredita que sim, pois define a literatura como a exploração do nome: “No fundo, o escritor tem sempre em si a crença de que os signos não são arbitrários e que o nome é uma propriedade natural da coisa: os escritores estão ao lado de Crátilo, não de Hermógenes” (2007, p. 213).

Nessa fala, Barthes está fazendo referência ao diálogo *Crátilo*, de Platão, considerado o texto fundador da Filosofia da Linguagem, muito antes de ela ser um campo de estudo. Esse diálogo é guiado pela pergunta: “Descobrir os nomes é descobrir aquilo que é nomeado? Ou isso é só para aprender, e deve-se investigar e descobrir de uma outra maneira?” (PLATÃO, 2014, p. 157). O subtítulo do *Crátilo*, “Sobre a correção dos nomes”, sugere que entre o nome e as coisas nomeadas pode existir um equívoco ou um erro. Conforme a simplificação feita por Barthes, Hermógenes acredita na relação arbitrária entre o signo e a coisa significada, o convencionalismo; enquanto Crátilo acredita em uma relação natural entre ambos, o naturalismo. Para Crátilo, a consciência das coisas acompanha a consciência dos nomes.

A perspectiva nominadora que Barthes tem da literatura em muito se assemelha ao que Benjamin fala em “Sobre a linguagem em geral...” (1916)<sup>184</sup>. Do mesmo modo que Benjamin, o crítico francês compreende que haveria um excesso de nomeação – que, em Benjamin, conforme já foi abordado no primeiro capítulo, é chamada de “sobrenomeação”. Para Barthes, esse excesso de nomeação corresponderia a uma “primeira linguagem”.

A tarefa do escritor residiria justamente nesse ponto, visto que estaria sempre atuando “em cima” dessa primeira linguagem, modificando-a: “se as palavras tivessem somente um

---

<sup>184</sup> É possível afirmar que, nesse ensaio, Benjamin também está do lado de Crátilo e dos poetas. Segundo Danilo Marcondes, o diálogo *Crátilo* não somente antecede, como também irá fundar uma tradição da linguagem. A tradição judaica da linguagem é herdeira dela: “Grande parte dessas questões (as questões relacionadas ao naturalismo e ao convencionalismo) acompanhará a discussão sobre a linguagem na tradição que foi fortemente influenciada por Platão, praticamente até o período moderno. Encontramos em toda tradição temas como: a busca da linguagem ideal, aliás presente também na tradição judaica, como vimos no mito de Babel; o problema da origem das convenções e de como teriam sido estabelecidas em primeiro lugar, num momento anterior à linguagem, já que esta é convencional; e a tentativa pela análise das etimologias de chegar a um significado primordial, que ocupa boa parte do diálogo (397c-421e)” (MARCONDES, 2009, p. 15).

sentido, o do dicionário, se uma segunda língua não viesse perturbar e liberar ‘as certezas da linguagem’, não haveria literatura” (BARTHES, 2007, p. 213).

Portanto, para Barthes, a matéria-prima da literatura seria o nomeado, ao invés do inominável, assim como “toda a tarefa da arte é inexprimir o exprimível” (ibid., p. 21). Essa afirmação segue uma direção similar ao que diz o filósofo contemporâneo Giorgio Agamben sobre o nome, no ensaio “Ideia do nome”. O autor reporta-se à distinção que data à filosofia antiga entre o plano do nome (*onoma*) e o plano do discurso (*logos*) para afirmar que “a linguagem pode perfeitamente nomear aquilo de que não pode falar” (2013, p. 102).

O que ambos os autores estão argumentando é que essas distinções (nominável/inominável; dizível/indizível; exprimível/inexprimível) passam pelo interior mesmo da linguagem; elas não estão excluídas do campo linguístico. Seja qual for a terminologia usada – inexprimir o exprimível<sup>185</sup>, nomear o indizível –, essas formulações são interessantes aqui, pois fogem do paradoxo que torna o problema da nomenclatura um problema insolucionável.

Dito de outra forma, dependendo de como os problemas de linguagem são formulados, uma consequência é que, paradoxalmente, é impossível se dizer algo sobre esse assunto. Quem aponta para isso é Hans Blumenberg em *A teoria da não conceitualidade*<sup>186</sup>, para quem a questão do infável deveria ser tratada como provisória, e não como definitiva: “Talvez não devamos nos preocupar tanto com o indizível como algo definitivo, que poderia não nos interessar, mas sim com o indizível enquanto momentâneo e provisório, quanto ao qual temos a suspeita ou a confiança de que possa ser convertido em dizível” (2013, p. 169).

Complementando a fala de Blumenberg, talvez os escritores possam ser compreendidos como aqueles que suspeitam que o indizível não é o inominável, mas o que ainda não nomearam. Mais, talvez os escritores sejam aqueles que acreditam que, nomeando, poderão dizer aquilo que ainda não foi dito sobre o que já foi demasiadamente nomeado.

---

<sup>185</sup> Uma forma de interpretar o aforismo barthesiano é aproximando-o das ideias presentes no ensaio “Sobre a linguagem...”: o escritor não exprime, não diz nada (a linguagem não é meio), embora a literatura seja expressão.

<sup>186</sup> Nesse texto inacabado, pode-se dizer que Blumenberg reflete sobre a relação entre linguagem e liberdade subjacente à questão do dizível/indizível: o indizível enquanto um fato místico ou uma situação é infértil, pois não pode se tornar dizível e nem se fazer temático, enquanto o relativismo da linguagem torna o indizível “apátrida”, pois: “Nada nos é concedido que não estivesse prefigurado na linguagem” (BLUMENBERG, 2013, p. 170). Seguindo essa linha de raciocínio, é justamente nesse tensionamento entre o dizível e o indizível que alguma coisa, de forma limitada (ou, no linguajar de Blumenberg, de forma determinada), pode ser dita. Para Blumenberg, quem realizaria esse meio-termo seria justamente a metáfora.

Neste sentido, eles estão próximos de *Crátilo* não por acreditarem de forma ingênua na correspondência entre os nomes e as coisas. Ao contrário, é justamente por saberem da arbitrariedade da linguagem que eles podem fundar uma nova relação entre os nomes e as coisas.

Barthes opera uma distinção entre o “escritor” e o “escrevente”<sup>187</sup> que diz respeito a essa discussão. Enquanto o primeiro toma a literatura como fim, o segundo a toma como meio: “eles (os escreventes) colocam um fim (testemunhar, explicar, ensinar) para o qual a palavra é apenas um meio; para eles, a palavra suporta um fazer, ela não o constitui. Eis pois a linguagem reduzida à natureza de um instrumento de comunicação, de um veículo do ‘pensamento’” (BARTHES, 2007, p. 34-35).

É nesse sentido que Barthes compreende que o escritor, diferentemente do escrevente, sabe que a literatura está baseada na ambiguidade linguística e usa disso a seu favor – “ele sabe perfeitamente que sua palavra, intransitiva por escolha e por favor, inaugura uma ambiguidade” (ibid., p. 35). Pode-se acrescentar que é a sua ambiguidade que torna a literatura um trabalho de linguagem singular e ao mesmo tempo uma disciplina autônoma.

Dentro dessa discussão, é importante retomar a reflexão a respeito da relação da literatura com o campo representacional. A impossibilidade de encontrar uma correspondência exata entre o que está a ser representado e o objeto artístico não é impeditiva para o trabalho que a literatura, como as outras formas artísticas, realiza. Pelo contrário:

o real lhe serve apenas de pretexto (para o escritor, escrever é um verbo intransitivo); disso decorre que ela nunca possa explicar o mundo, ou pelo menos, quando ela finge explicá-lo é somente para aumentar sua ambiguidade: a explicação fixada numa obra (trabalhada), toma-se imediatamente um produto ambíguo do real, ao qual ela está ligada com distância; em suma, a literatura é sempre irrealista, mas é esse mesmo irrealismo que lhe permite frequentemente fazer boas perguntas ao mundo – sem que essas perguntas possam jamais ser diretas (ibid., p. 32-33).

Otte, ao apontar para a comparação frequente da representação artística com o processo tradutório, afirma que a primeira não procura minimizar as diferenças existentes entre o fenômeno empírico e o fenômeno individual, mas “traduzi-las” para outra linguagem: “linguagem esta que não se reduz a meros símbolos – como na matemática –, mas cujos signos possuem uma materialidade própria, ou seja, nunca se reduzem à sua função de signo” (2006, p. 67).

---

<sup>187</sup> Segundo Barthes (2007), o escrevente pode ser compreendido como o intelectual.

Sob esse aspecto, a autonomia da Literatura enquanto disciplina reside justamente no fato de ser esta “outra linguagem”, linguagem na qual seus signos não se reduzem a sua função de signo. Colocado de outra forma, a autonomia da literatura reside no pacto ficcional que envolve desde a concepção linguística das palavras escritas em uma obra até os desdobramentos de sua trama. A literatura não aspira a uma fidelidade à realidade, mesmo quando o objetivo de uma obra literária é inspirar-se em eventos, personalidades ou objetos “reais”.

Diferentemente está situada a premissa das ciências, em que a distância existente entre o mundo empírico e a sua representação deve ser minimizada ao máximo. No discurso científico, a palavra ganha o estatuto de conceito, cuja função é categorizar e nivelar. No texto do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844 - 1900), *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), essa relação se faz presente, bem como sua consequência – a redução do que é particular ao universal:

Todo conceito surge pela igualação do não-igual. Tão certo como uma folha nunca é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação, como se na natureza, além das folhas, houvesse algo que fosse ‘folha’, tal como uma forma primordial de acordo com a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, contornadas, coloridas, encrespadas e pintadas, mas por mãos ineptas, de sorte que nenhum exemplar resultasse correto e confiável como cópia autêntica da forma primordial (2007, p. 35-36).

Plínio Prado Jr. irá mais longe em relação às distinções que estão em debate, diferenciando o trabalho de linguagem da literatura não somente das ciências, mas também diferenciando-o do campo da metafísica:

A ilusão metafísica consiste em pretender designar ou nomear o que é inominável por excelência, se esforçando para ‘tornar concreto o impalpável’. O erro positivista, ao contrário, reside no pressuposto de que não há senão o que é designável e descritível, ao menos em princípio, todo o resto sendo quimera: ele abole ou repudia simplesmente o ‘impalpável’. Ora o trabalho da escritura atesta, contra a presunção do entendimento, que os fatos não resolvem tudo e que há um resto; e ao mesmo tempo lembra, contra a ilusão metafísica, que esse resto entretanto não é designável, nem representável (2015, p. 25).

Desta forma, se a nomeação da literatura é diferente da nomeação que a ciência ou a metafísica realizam, pode-se questionar: o trabalho de nomeação da literatura está próximo do que, então?

### ... ao narrar

Barthes irá aproximar a Literatura da Antropologia<sup>188</sup>, pois, justamente pela abertura de significados de uma obra, ela não é um fato histórico. O autor a caracteriza antes como um fato antropológico: “uma obra é ‘eterna’ não porque ela impõe um sentido único a homens diferentes, mas porque ela sugere sentidos diferentes a um homem único, que fala sempre a mesma língua simbólica através dos tempos múltiplos” (2007, p. 21).

Seguindo essa linha de pensamento, Barthes ressalta que o homem possuiria uma “faculdade de literatura” mais do que uma “faculdade de linguagem” (tal como proposta por Humboldt e Chomsky):

existe talvez no homem uma faculdade de literatura, uma energia da palavra, que nada tem a ver com o “gênio”, pois ela é feita não de inspiração ou de vontades pessoais, mas de regras acumuladas bem além do autor. Não são imagens, ideias ou versos que a voz mítica da Musa sopra ao escritor, é a grande lógica dos símbolos, são as grandes formas vazias que permitem falar e operar (ibid., p. 216-217).

Podemos pensar na faculdade de literatura como uma habilidade narrativa, o que se conecta com a teoria do mito de Blumenberg, tendo em vista que esta se desdobra na reflexão sobre uma função antropológica das narrativas. Conforme foi abordado no capítulo anterior, Blumenberg compreende que as narrativas possuem uma função orientadora que é coletiva e inesgotável, tendo em vista que esta função reduz a angústia daquilo que está em estado de indeterminação.

Essas ideias são muito semelhantes às pontuações de Albrecht Koschorke em *Fact and fiction*, quando o autor pensa sobre o homem como um ser narrativo – um *homo narrans*<sup>189</sup> – e investiga onde residiria a universalidade das narrativas. Algumas respostas para o questionamento acerca das funções das narrativas para o homem vão ao encontro do pensamento de Blumenberg, como a criação de sentido (a palavra “sentido” entendida aqui como significado e também como orientação) e a superação da angústia.

---

<sup>188</sup> Autores como Saer (2012) e, na sua esteira, Oliveira (2010) e Nodari (2015), pensam a literatura como uma “antropologia especulativa”. O primeiro justifica essa colocação: “Por causa deste aspecto particularíssimo do relato ficcional, e por causa também de suas intenções, de sua resolução prática, da posição singular de seu autor entre os imperativos de um saber objetivo e das turbulências da subjetividade, podemos definir a ficção, de um modo global, como uma antropologia especulativa” (SAER, 2012, p. 6).

<sup>189</sup> Segundo Koschorke, o “*homo narrans*” é um conceito antropológico que se refere à constituição verbal do homem, e Walter Fischer, um teórico da comunicação, teria sido um dos primeiros autores a utilizar o termo, nos anos 1980.

Entretanto, o autor realiza uma importante crítica à teoria de Blumenberg, pois considera que a explicação da função da narrativa pautada na conquista primitiva da angústia é derivada da etnografia do período colonial. Para Koschorke, as histórias até podem cumprir essa função, como se tratando, por exemplo, das histórias infantis. Porém, a narrativa também pode desorientar e, inclusive, provocar angústia:

Mas a tarefa da narrativa de aliviar a angústia ao mobiliá-lo (o mundo) com nomes e formas não é de forma alguma universal. Do mesmo modo, a narrativa somente às vezes representa a resposta por uma necessidade de segurança e consolo; gêneros inteiros se especializam em espalhar insegurança, horror e desolação, e eles não estão à serviço somente de um propósito terapêutico (2018, posição 181/570, tradução nossa<sup>190</sup>).

Assim, para o autor, essa função da narrativa é somente uma das muitas direções possíveis dentro dessa reflexão. Em sua perspectiva, assim como o processo racional e os processos de linguagem de forma geral, a narrativa não possuiria algo como um “signo da verdade” intrínseco:

Como num vortex, dentro da narrativa estão misturados elementos de verdade, de aparência, de boataria, de ignorância, de erro e de mentiras. Histórias podem deslizar de um lado para o outro entre dois extremos possíveis, comprometer-se com a fidelidade da realidade de uma forma que se adequa a elas ou então cortar inteiramente seu relacionamento com a realidade; mas nenhuma das alternativas concerne sua constituição interior. Por esta razão, aqueles que falam sobre o homo narrans estão concebendo seres humanos em sua capacidade de dizer tanto sim quanto não à realidade em que vivem. Colocado de forma moral, esta é a capacidade de mentir, ou, mais precisamente: de anular ou cancelar a diferença entre o real e o irreal, o verdadeiro e o falso, de brincar com a diferença (ibid., posição 211/570, tradução nossa<sup>191</sup>).

Outro autor que cabe resgatar nessa discussão é Walter Benjamin, que pensa a narrativa ligada à faculdade de intercambiar experiências em seu célebre ensaio “O narrador” (1936). A perspectiva do filósofo é relevante aqui, principalmente pelo fato de que nela estão presentes a questão da mutabilidade da narrativa e a questão referente a sua função, a qual ele contrapõe a uma função informativa.

---

<sup>190</sup> No original, em inglês: “But narration’s task of alleviating angst by furnishing it with names and forms is by no means universal. Likewise, narration only sometimes represents a response to a need for security or solace; entire genres specialize in spreading insecurity, horror, and desolation, and they do not always serve a therapeutic purpose” (KOSCHORKE, 2018, posição 181/570).

<sup>191</sup> No original, em inglês: “As in a vortex, mixed within it are elements of truth, semblance, hearsay, ignorance, error, lies. Stories can slide back and forth between the two possible extremes, commit themselves to faithfulness to reality in a way that suits them or else entirely cut their relationship with it; but neither alternative touches on their inner constitution. For this reason, those speaking of homo narrans are conceiving of human beings in their capacity to say both yes and no to the reality reality in which they live. Put morally, this is the capacity to lie, or more precisely: to annul or cancel the difference between real and unreal, true and false, to play with the difference” (ibid., posição 211/570).



Para Benjamin, a faculdade de narrar entrou em declínio junto com a experiência [*Erfahrung*]. O autor compreende ambos os aspectos – narrativa e experiência – de forma conjunta: narrar é narrar uma experiência, e uma experiência só é experiência à medida que pode ser narrada. As contribuições do autor vão em direção a uma teoria da modernidade, pois as ideias de experiência e de sua transmissão estão relacionadas à tradição. Assim, o narrador, como ele o compreende, estaria próximo dos narradores orais<sup>192</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que o autor compreende que a forma que a narrativa assume acompanha as modificações históricas e culturais da sociedade. O romance, enquanto forma narrativa moderna, seria um exemplo marcante dessa relação de modificação na comunicabilidade.

Outra modificação na comunicabilidade seria o destaque assumido pela informação, em relação ao qual Benjamin realiza uma crítica e diferencia da narrativa:

a informação aspira a uma confirmação imediata. Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível ‘em si e para si’. Muitas vezes não é mais exata que os relatos antigos. Porém, enquanto esses relatos recorriam frequentemente ao miraculoso, é indispensável que a informação seja plausível. Nisso ela é incompatível com o espírito da narrativa. Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio. Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que nos acontece está à serviço da narrativa, e quase tudo está à serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações. [...] Ele (o leitor) é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (1994, p. 203).

Para Benjamin, a informação, ligada à consolidação da imprensa<sup>193</sup>, é uma forma de comunicação moderna, diferentemente da narrativa, que seria uma forma de comunicação artesanal. A narrativa, diferentemente da informação, “não está interessada em transmitir o ‘puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele” (ibid., p. 205). Embora esta última frase seja um tanto quanto enigmática, podemos interpretá-la a partir de outro trecho do ensaio. Neste, Benjamin fala sobre a solidão do leitor de um romance em contraposição à companhia do ouvinte de uma narrativa oral<sup>194</sup>: “o romance não é significativo por descrever

<sup>192</sup> É importante ressaltar que o conceito “*homo narrans*” também está próximo do narrador da tradição oral.

<sup>193</sup> Aqui, Benjamin está se referindo à linguagem informativa da imprensa, como a linguagem dos jornais. Embora o foco deste trabalho seja pensar o caráter informativo especificamente da linguagem científica contraposto à linguagem poética-literária, a reflexão do autor sobre o caráter informativo da imprensa segue a mesma conclusão: a narrativa não possui uma função explicativa.

<sup>194</sup> Para Benjamin, o romance já é um distanciamento da faculdade de narrar, porém o romance estaria mais próximo da narrativa do que da informação: “Ela (a informação) é tão estranha à narrativa como o romance, mas é mais ameaçadora e, de resto, provoca uma crise no próprio romance. Essa nova forma de comunicação é a informação” (1994, p. 202).

pedagogicamente um destino alheio, mas porque esse destino alheio [...] pode dar-nos o calor que não poderemos encontrar em nosso próprio destino” (ibid., p. 214).

Em ambos os trechos, é possível refletir sobre o fato de que a narrativa está entrelaçada ao coletivo, mesmo numa composição individual como o romance. Em resumo, como coloca Koschorke:

Onde há um material significativo socialmente, a narrativa está em jogo. A narrativa não representa um código funcional dentre outros; antes, (a narrativa) é uma maneira de representação e de comunicação que atravessa todas barreiras culturais (2018, posição 304/570, tradução nossa<sup>195</sup>).

Nesse sentido, a narrativa não é exatamente um fim em si mesma, mas um processo dinâmico relacionado à alteridade, a forma como compreendemos a nós mesmos e aos outros.

### **Por fim...**

Pode-se refletir sobre uma armadilha presente no problema da nomeação que está relacionada com as confusões em torno do signo linguístico. Dito das mais variadas formas, isso acontece quando a conotação é tomada como denotação (Barthes)<sup>196</sup>, quando o nome é tomado pelo conceito (Blumenberg), ou quando a nomeação é tomada pela comunicação (Benjamin). É nesse sentido que distinções como a que Benjamin faz entre a “função nomeadora” e a “função comunicativa” da linguagem são importantes nessa problemática.

É evidente que a literatura denota, conceitua e comunica, porém ela não se encerra nessas funcionalidades; ela dá um passo adiante. Assim como, conforme foi visto nos capítulos anteriores, as ciências não só denotam, conceituam e informam, mas também imaginam, especulam e metaforizam.

Em *Os eixos da linguagem*, o crítico literário Luiz Costa Lima parte da leitura da obra de Blumenberg, com destaque para *A teoria da não conceitualidade*, para refletir sobre o eixo da linguagem ligado à conceitualidade e outro ligado à metaforologia. Lima critica o que ele

---

<sup>195</sup> No original, em inglês: “Wherever socially significant material is negotiated, narration is in play. It does not represent one functional code among others; rather, it is a manner of representation and communication moving past all cultural boundaries” (KOSCHORKE, 2018, posição 304/570).

<sup>196</sup> Segundo Leyla Perrone-Moisés, em sua apresentação de *Crítica e verdade* (1966): “O próprio da linguagem literária é ser uma linguagem da conotação e não da denotação (V. *Eléments de sémiologie, Communications* nº 4, 1964). Portanto, o que interessa à literatura não é o referente (aquilo que é denotado) mas o próprio poder conotativo do signo linguístico, sua polissemia” (BARTHES apud PERRONE-MOISÉS, 2007, p. 9).

chama de “construção piramidal das ordens discursivas”, uma hierarquização em que o conceito ocupa o lugar mais alto.

Como Blumenberg, ele discorda dessa ideia, pois não considera que uma ordem discursiva seja superior a outra:

Não se cogita de negar a validade da ciência, de manter a guerra entre a ciência e filosofia, senão de mostrar que a linguagem contém dois eixos e não só o conceitual. Em consequência, como é indigente uma teoria do conhecimento que não leve em conta todo o espectro das formações discursivas, desde a formação técnica, vindo à mais perfeita das conceituações, a matemática, até a formulação ficcional. Em lugar, portanto, de uma construção piramidal, passamos a dispor de um amplo leque de possibilidades expressivas, cabendo ao analista nas diversas formas discursivas aprofundar como a concreção técnica, a abstração científica e/ou filosófica, a exploração do sensível estético dispõem dos eixos da conceitualidade e da não conceitualidade (LIMA, 2015).

Cabe acrescentar que a metaforologia de Blumenberg “encontra” Barthes, quando este diz que o escritor não se define pelo emprego de ferramentas especializadas que evidenciam a literatura, como é o caso da metáfora. Pois, muito mais do que compreender a metáfora como um mero instrumento ou recurso, uma virada de chave importante nessa discussão é o entendimento da literatura como uma metáfora.

## CONCLUSÃO

Pode-se dizer que o objetivo principal desta dissertação – investigar a função nomeadora – foi atingido em sua delimitação: a obra de Walter Benjamin, de Sigmund Freud e de Hans Blumenberg. Acerca da temática do nome na obra dos autores, descobriu-se que: em Benjamin, o nome revela um conhecimento, tal como na tradição judaica da linguagem; em Freud, os nomes estão relacionados a uma concepção mágica de mundo, tanto para os povos ditos primitivos como para o homem moderno; e em Blumenberg, o nome funciona como um mecanismo de identificação. Estes achados sugerem que o nome não funciona somente como um designativo, mas também como uma operação mítica, metafórica e racional.

Além disso, buscou-se investigar a nominação a partir do ângulo dos Estudos Literários, o que foi feito testando algumas hipóteses baseadas na perspectiva de Benjamin em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” e na perspectiva de Blumenberg em *Trabalho sobre o mito*.

A primeira hipótese, referente à perspectiva benjaminiana, é a de que haveria uma função nomeadora na linguagem, contraposta a uma função comunicativa, e que esta função estaria em vigor na literatura. Seguindo essa linha de raciocínio, a literatura seria uma forma de nominação. Já a segunda hipótese, referente à perspectiva de Blumenberg, é de que a função nomeadora se relaciona a uma familiarização daquilo que é infamiliar, o que reduziria a angústia daquilo que ainda não conhecemos. Nesse ponto de vista, assim como o mito, as obras literárias são textos a que ainda recorremos para contornar aquilo que está em estado de indeterminação. Em síntese, de acordo com essa hipótese, a literatura teria uma função de apaziguar a angústia.

Confirmou-se que a literatura possui uma relação com a nominação – principalmente considerando-se o fato de que uma das funções do nome é deslocar, substituir, em suma, *metaforizar* –, porém não é possível comprovar que essa operação do nome está ligada à redução da angústia. Ao contrário, tanto o nome quanto a literatura podem servir também de ferramentas para provocar angústia. Além do mais, a ideia de que a infamiliaridade oriunda do desconhecido é aterrorizante é relativa, principalmente se tomarmos as formas artísticas contemporâneas como exemplo. Neste caso, um efeito de infamiliaridade e de estranhamento

por parte do leitor pode ser justamente o que a obra literária aspira, e isto não produz repulsa ou terror necessariamente.

Em relação às contribuições deste estudo, é possível afirmar que sua maior contribuição foi o avanço da investigação acerca do tema da nomeação, com destaque para a investigação realizada da obra ainda não traduzida para o português de Hans Blumenberg e dos comentadores desta. Como já foi pontuado no terceiro capítulo (“Nomeação em Hans Blumenberg”), há uma lacuna significativa de estudos sobre a obra do autor no Brasil. Assim, este estudo ajuda a contribuir para o preenchimento dessa lacuna e, conseqüentemente, para o desenvolvimento de pesquisas futuras. Além disso, a análise realizada no terceiro capítulo trouxe algumas descobertas importantes para o entendimento da antropogênese do autor, como o fato de ela estar fundamentada em uma hipótese científica já refutada, a “hipótese da savana”.

Outra contribuição que seguiu essa direção foi um desdobramento da pesquisa: a investigação da relação de estudo entre os teóricos utilizados, relação que se identifica principalmente no par Blumenberg – Freud. Essa investigação visou a especificar em quais pontos as reflexões de Blumenberg e de Freud convergem e divergem.

Descobriu-se que, para além das diversas menções diretas de Blumenberg a Freud, sua antropogênese está imbuída de alguns conceitos da psicanálise freudiana, mesmo quando para se contrapor a eles. Muito mais do que uma busca das influências de Freud sobre Blumenberg, esse achado é relevante pelo seu valor crítico, pois ilustra a construção do pensamento do filósofo alemão. Cabe ressaltar que, de forma generalizada, essa relação de estudo ainda foi pouco explorada nos estudos de Blumenberg.

Por último, pode-se dizer que, além de estudar o binarismo que contrapõe mito e logos, esta pesquisa visou a reduzir ou, ao menos, a tensionar esse binarismo. A forma como se buscou tensionar o binarismo mito *versus* logos foi através de uma análise de cunho epistemológico nos capítulos. Esta análise se desdobrou em uma reflexão sobre como a atividade científica está relacionada à especulação, o que trouxe Charles Darwin para o debate, e em uma reflexão sobre a própria forma estética com que os autores – Benjamin, Freud e Blumenberg – trabalham suas teorias em seus textos. Essa direção, a de refletir sobre a forma como cada autor faz uso da imaginação e das figuras de linguagem em suas teorias, aponta um caminho para pensar a teoria literária que está presente em uma literatura teórica.

É importante ressaltar que colocar em xeque o binarismo mito *versus* logos não significa homogeneizá-los, mas, ao contrário: entender as particularidades do discurso mítico e literário e as particularidades do discurso científico, entender o ponto em que esses discursos convergem e divergem.

Em relação às limitações deste estudo, pode-se afirmar que ele é limitado tanto no que concerne à historicidade dos autores e das teorias apresentadas quanto no que concerne à relação linguística do problema da nomeação. A História das Ciências e a Linguística têm muito a contribuir com o desenvolvimento da pesquisa, pois o reforço da pesquisa interdisciplinar certamente aprofunda as discussões apresentadas nesses âmbitos.

Sabe-se que há uma variedade de pesquisas dentro dos Estudos Linguísticos que tratam das funções da linguagem e das figuras de linguagem, como é o caso da metáfora. Esse também é o caso do nome. Portanto, sua pesquisa através deste ângulo pode ser de grande valia, principalmente considerando a baixa incidência de estudos sobre o tema da nomeação nos Estudos Literários. Além disso, o tema da nomeação é bastante amplo<sup>197</sup>, sendo importante reforçar sua delimitação.

Em relação à teoria psicanalítica abordada, conforme já foi indicado no segundo capítulo (“Nomeação em Sigmund Freud”), um recorte foi feito do tema na obra especificamente de Freud, porém, ele pode ser encontrado na obra de outros psicanalistas, com destaque para Jacques Lacan. Neste sentido, é possível que o tema ganhe novos desdobramentos com a leitura de outros teóricos da psicanálise, o que não pôde ser feito, tendo em vista a limitação de tempo deste estudo.

Outra limitação deste estudo concerne à investigação do problema da nomeação e sua relação com a Literatura: conforme já foi enunciado na introdução, não foi feita uma análise do problema de pesquisa a partir de uma obra literária específica, como inicialmente se pretendia (*A paixão segundo G.H.*, de Clarice Lispector). Essa análise auxiliaria no entendimento de como a nomeação se apresenta de forma concreta na literatura.

Um fato curioso, porém, é que, à medida que a análise de uma obra literária foi deixada de lado, o lado mítico e literário das próprias teorias trabalhadas foi se revelando. Isso ocorreu de forma especialmente expressiva com os mitos que Benjamin, Freud e Blumenberg

---

<sup>197</sup> Como um exemplo dessa amplitude, cabe ressaltar a direção que pensa o nome como nome próprio, que não foi abordada neste trabalho. Essa direção pode ser pesquisada principalmente através da assinatura, e foi abordada por autores como Foucault, Derrida, Agamben entre outros.

fazem uso para ilustrar os seus pensamentos: o mito de Adão no Paraíso, o mito da horda primeva e a hipótese ou o mito da savana. Esse é um indicativo de que os estudos teóricos nunca são “puramente” teóricos, mesmo quando há uma ausência de uma obra literária.

Em relação às pesquisas futuras, sugere-se que os pesquisadores aprofundem os estudos comparados entre Freud e Blumenberg a partir dos pontos mencionados no terceiro capítulo, na seção “Blumenberg, leitor de Freud”. Além dos pontos mencionados, caberia investigar como a concepção de Blumenberg de um trabalho presente no mito se relaciona tanto com o “trabalho do sonho” quanto com a “visão de mundo” [*Weltanschauung*], que são conceitos freudianos.

Outras sugestões para pesquisas futuras são: distinguir os diferentes tipos de nomeação, bem como distinguir os tipos de literatura que estão mais próximos deles. Além disso, seria interessante aprofundar a relação entre a nomeação e uma teoria da narrativa, ampliando a investigação realizada no quarto capítulo. Nesse aspecto, a investigação que buscou o caminho que segue o nomear ao narrar poderia ser ampliada, abarcando, inclusive, as narrativas que estão presentes no campo científico. Pois, se a especulação científica for, de fato, uma forma de nomeação, ela se desdobra também em narrativas.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ALVES, Luiz Filipe Araújo. Metaforologia entre História dos Conceitos e Não Conceitualidade: uma recepção intempestiva de Hans Blumenberg. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, v. 25, n. 4, p. 13-30, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/168485>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BAJOHR, Hannes. *History and Metaphor: Hans Blumenberg's Theory of Language*. 2017. 341f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Columbia University, Nova Iorque, 2017. Disponível em: <<https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D83X8JX1>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BENJAMIN, Walter. A capacidade mimética. In: BENJAMIN, Walter et al. *Humanismo e comunicação de massa*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v. I).

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.



BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. O narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994 (Obras escolhidas; v. I).

BLOOM, Harold. *O Cânone Ocidental*. Tradução de Manuel Frias Martins. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013.

BLUMENBERG, Hans. *A legibilidade do mundo*. Tradução de Georg Otte [no prelo]

BLUMENBERG, Hans. *Care crosses the river*. Tradução de Paul Fleming. Stanford, California: Stanford University Press, 2010.

BLUMENBERG, Hans. *Descripción del ser humano*. Tradução de Griselda Mársico. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

BLUMENBERG, Hans. *History, Metaphors, Fables: A Hans Blumenberg Reader*. Tradução de Hannes Bajohr, Florian Fuchs e Joe Paul Kroll. Londres, Ithaca: Cornell University Press e Cornell University, 2020.

BLUMENBERG, Hans. *Rigorism of Truth: “Moses the Egyptian” and Other Writings on Freud and Arendt*. Tradução de Joe Paul Kroll e edição, comentário e posfácio de Ahlrich Meyer. Ithaca: Cornell University Press e Cornell University, 2018.

BLUMENBERG, Hans. *Teoria da não conceitualidade*. Tradução e introdução de Luiz Costa Lima. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BLUMENBERG, Hans. *Trabajo sobre el mito*. Tradução de Pedro Madrigal Devesa. Barcelona: Paidós, 2003.

BLUMENBERG, Hans. *Work on Myth*. Tradução e introdução de Robert M. Wallace. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1985.

CAMPOS, Haroldo de. A língua pura na teoria da tradução de Walter Benjamin. *Revista USP*, [S. l.], n. 33, p. 160-171, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35052>. Acesso em: 12 de out. 2022.

CANNON, Walter Bradford. The James-Lange Theory of emotions: A critical examination and an alternative theory. *American Journal of Psychology*, v. 39, n. 1, p. 106-124, dez. 1927. Disponível em: <<https://doi.org/10.2307/1415404>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

CARRONE, André Medina. Freud e seus leitores. *Ágora*, v. 20, n. 3, p. 725-731, dez. 2017. Disponível em: <[http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-14982017000300725&lng=en&nrm=iso](http://old.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982017000300725&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

CARTUM, Leda; NESTROVSKI, Sofia. *As vinte mil léguas de Charles Darwin: o caminho até “A origem das espécies”*. São Paulo: Fósforo, 2022.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Rosa e Clarice, a fera e o fora. *Revista Letras*, n. 8, p. 9-30, jul./dez. 2018. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/letras/article/view/65767/39718>>. Acesso em: 13 de set. 2022.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHEMAMA, Roland. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Francisco Franke Settineri. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

CIXOUS, Hélène. La fiction et ses fantômes: Une lecture de l’Unheimliche de Freud. *Poétique*, v. 3, n. 10, p. 199-216, 1972.

COMPAGNON, Antoine. *O Trabalho da Citação*. Tradução de Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Tradução de Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DARWIN, Charles. *A origem das espécies: ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu, 2018.

DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução de Atílio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: Hemus, 1974.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. *Tempo Social*, 2011, v. 23, n. 1, p. 115-136, ago. 2011. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/ts/a/FgqJHrT6Jt874d7tMMmBDck/?lang=pt&format=pdf>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

FERRETTI, Marcelo Galletti; LOFFREDO, Ana Maria. A temática darwiniana em Freud: um exame das referências a Darwin na obra freudiana. *Psicologia Clínica*, v. 25, n. 2, p. 109-130, jun. 2013. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-56652013000200007>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

FLEMING, Paul. The perfect story: Anecdote and exemplarity in Linnaeus and Blumenberg. *Thesis Eleven*, v. 104, n. 1, p. 72-86, mar. 2011. Disponível em: <<https://doi.org/10.1177/0725513610394736>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Manoel Barros da Motta; tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001 (Ditos e escritos; v.III).

FRANGIOTTI, Marco Antonio. Contribuições de Wittgenstein à epistemologia da psicanálise. *Nat. hum.*, v. 5, n. 1, p. 59-93, jun. 2003. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302003000100003&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000100003&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FREUD, Sigmund. *Arte, literatura e os artistas*. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FREUD, Sigmund. *As pulsões e seus destinos*. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise*. Tradução de Sergio Tellaroli; revisão da tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *Estudos sobre a histeria em coautoria com Josef Breuer*. Tradução de Laura Barreto; revisão da tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia, 2016.

FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREUD, Sigmund. *Neuroses de transferência: uma síntese (manuscrito recém-descoberto)*. Organização, notas e ensaio complementar de Ilse Grubrich-Simitis; posfácio e tradução de Abram Eksterman. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

FREUD, Sigmund. *O chiste e sua relação com o inconsciente*. Tradução de Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na cultura*. Tradução de Renato Zwick; revisão técnica e prefácio de Márcio Seligmann-Silva; ensaio bibliográfico de Paulo Endo e Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2011.

FREUD, Sigmund. *O infamiliar seguido de O Homem da Areia*. Tradução de Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares e Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. *Psicopatologia da vida cotidiana e sobre os sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

FREUD, Sigmund. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*. Tradução de Emiliano de Brito Rossi. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, v. 46, n. 112, p. 183-190, 2005. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200004>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados*, v. 13, n. 37, p. 191-206, 1999. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000300010>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

GÊNESIS. Bíblia Católica Ave Maria, 2022. Disponível em:  
<<https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/genesis/>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

*Grande Dicionário da Língua Portuguesa da Porto Editora*. Porto: Editora Porto, 2013.

GREENBLATT, Stephen. *Ascensão e queda de Adão e Eva*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HANDELMAN, Matthew. *The Mathematical Imagination: On the Origins and Promise of Critical Theory*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2019.

HANNS, Luiz Alberto. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HELBIG, Daniela. Life without Toothache: Hans Blumenberg's *Zettelkasten* and History of Science as Theoretical Attitude. *Journal of the History of Ideas*, v. 80, n. 1, p. 91-112, jan. 2019. Disponível em:  
<[https://pure.mpg.de/rest/items/item\\_3026314\\_5/component/file\\_3327044/content](https://pure.mpg.de/rest/items/item_3026314_5/component/file_3327044/content)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

KOSCHORKE, Albrecht. *Fact and Fiction: Elements of a General Theory of Narrative*. Tradução de Joel Golb. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018 (e-book Kindle).

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 10: a angústia*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão final de Angelina Harari e preparação de texto André Telles; tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; versão brasileira de M.D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LIMA, Luiz Costa. *Os eixos da linguagem*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de linguagem: De Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MARON, Willian Mac-Cormick. *Do desamparo à retórica: um diálogo antropológico e político entre a psicanálise de Jacques Lacan e o kantismo de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg*. 2020. 195f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020. Disponível em:

<<https://www.biblioteca.pucpr.br/pergamum/biblioteca/index.php?codAcervo=351973>>.

Acesso em: 12 de out. 2022.

MARQUARD, Odo. Louvor do Politeísmo. Tradução de Georg Otte. *Em Tese*, v. 22, n. 2, p. 134-147, abr. 2017. Disponível em:

<<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/11792>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

MEZAN, Renato. Que tipo de ciência é, afinal, a Psicanálise? *Nat. hum.*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 319-359, dez. 2007. Disponível em:

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302007000200005&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

MEZAN, Renato. Viena e as origens da psicanálise. Em: PERESTRELLO, Marialzira. *A formação cultural de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 73-105.

MÜLLER, Oliver. Hans Blumenberg on Visibility. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, v. 65, p. 35-53, jan. 2016. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/24583564>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

NICHOLLS, Angus. *Myth and the human sciences: Hans Blumenberg's theory of myth*. Nova Iorque: Routledge, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

NODARI, Alexandre Andre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll*, [S. l.], v. 1, n. 38, p. 75-85, 2015. Disponível em:

<<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/836>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

OLIVEIRA, Maria Rosa Duarte de. A FICÇÃO LITERÁRIA COMO ANTROPOLOGIA ESPECULATIVA. *Revista da Anpoll*, [S. l.], v. 1, n. 28, 2010. Disponível em:

<<https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/165>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

OTTE, Georg. A metáfora como metamorfose: Luiz Costa Lima lendo Blumenberg. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, v. 29, n. 4, p. 151-169, dez. 2020. Disponível em:

<[http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o\\_eixo\\_ea\\_roda/article/view/17152](http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/17152)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

OTTE, Georg. Comunicação e recepção em Walter Benjamin. In: GUIMARÃES, C.; LEAL, B. S.; MENDONÇA, C. C. (Orgs.). *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

OTTE, Georg; VOLPE, Miriam Lúcia. Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin. *Fragmentos*, v. 18, p. 35-47, jan./jun. 2000. Disponível em:

<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/view/6415/5984>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

OZ, Amós; OZ-SALZBERGER, Fania. *Os judeus e as palavras*. Tradução de George Schlesinger. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PIMENTA, Pedro Paulo. *Darwin e a seleção natural: uma história filosófica*. São Paulo: Edições 70 e Discurso Editorial, 2019.

PIMENTEL, Renata. Se no princípio era o verbo, ainda antes era a palavra. *Revista Continente*, 2018. Disponível em:



<<https://revistacontinente.com.br/edicoes/212/se-no-principio-era-o-verbo--ainda-antes-era-a-palavra>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

PIRES, Eloiza Gurgel. Experiência e linguagem em Walter Benjamin. *Educação e Pesquisa*, v. 40, n. 3, p. 813-828, 2014. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1590/s1517-97022014041524>>. Acesso em: 12 de out. de 2022.

PLATÃO. *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PORTUGAL, Ana Maria. *O vidro da palavra: o estranho, literatura e psicanálise*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PRADO JR., Plínio. O impronunciável: Notas sobre um fracasso sublime. *Remate de Males*, v. 9, p. 21-29, 17 jun. 2015. Disponível em:

<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636558>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

RASTIER, François. Linguística e Estudos Literários: uma solidariedade benéfica. Tradução de Maria de Fátima Barbosa de Mesquita Batista. *Acta Semiótica et Lingvistica*, v. 25, n. 2, p. 156-170, 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.22478/ufpb.2446-7006.44v25n2.54831>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

RIVERA, Tania. *Arte e psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

RIVERA, Tania. O sujeito na psicanálise e na arte contemporânea. *Psicol. clin.*, v. 19, n. 1, p. 13-24, 2007. Disponível em

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652007000100002&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652007000100002&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 12 de out. 2022.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

SAER, Juan José. O conceito de ficção. Tradução de Luís Eduardo Wexell Machado. *Revista FronteiraZ*, n. 8, jul. 2012. Disponível em:

<<https://www.pucsp.br/revistafrenteiraz/download/pdf/TraducaoSaer-versaofinal.pdf>>.

Acesso em: 12 de out. 2022.

SÃO JOÃO, *Bíblia Católica Ave Maria*, 2022. Disponível em:

<<https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/sao-joao/>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

SCHOLEM, Gershom. The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala. Tradução de Simon Pleasance. *Diogenes*, v. 20, n. 79, p. 59-80, 1972a. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1177/039219217202007903>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

SCHOLEM, Gershom. The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala: (Part 2). Tradução de Simon Pleasance. *Diogenes*, v. 20, n. 80, p. 164-194, 1972b. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1177/039219217202008008>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin e os sistemas de escritura. *Remate de Males*, v. 22, n. 2, p. 181-211, 2012. Disponível em:

<<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8636165>>. Acesso em:

12 de out. 2022.

SHREEVE, James. Sunset on the Savanna, *Discover*, 18 jan. 1996. Disponível em:

<<https://www.discovermagazine.com/the-sciences/sunset-on-the-savanna>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

SIMANKE, Richard Theisen; CAROPRESO, Fátima. A metáfora psicológica de Sigmund Freud: neurologia, psicologia e metapsicologia na fundamentação da psicanálise. *Scientiae*

*Studia*, v. 9, n. 1, p. 51-78, ago. 2011. Disponível em:

<<https://doi.org/10.1590/S1678-31662011000100004>>. Acesso em: 12 de out. 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conversations on Freud. In: WOLLHEIM, Richard; HOPKINS, James. *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 1-11.